

Tesis Digitales - Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

Queda **prohibida la reproducción total o parcial** de este trabajo, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización expresa y por escrito del autor. Cualquier uso no autorizado será sancionado conforme a la Ley Federal del Derecho de Autor.

El uso de esta obra podrá ser utilizado únicamente con fines **académicos e informativos** y deberá citar la fuente dónde la obtuvo mencionando el autor o autores.



Biblioteca

Campus CDMX

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
Acuerdo número 974179



**“La audacia de la razón: un estudio sobre la relación entre la
fe y la razón en el n. 48 de la Encíclica *Fides et ratio* de
Juan Pablo II”.**

T E S I S

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD
PANAMERICANA

**Que para obtener el grado de
MAESTRA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

P r e s e n t a:
GEORGINA IVONNE MANZANO SEVILLA

Director de Tesis: MTRO. VICENTE DE HARO ROMO

México, D.F.

Año 2010



* 1 1 9 9 6 9 *

T
FIL
2010
M38a
Ej. 2

CLASIF. _____
ADQUIS. 119959
FECHA. _____
COSTO. _____

A Benedicto XVI, por su generosidad.

Al Opus Dei, por ser Obra de Dios.

A mis padres difuntos, siempre presentes.

A mis hermanos, por ser familia.

A mis profesores, por ser luz cercana.

A mis amigos, por su comprensión.

A mi Director de tesis, por ser guía paciente.

Y, sobretodo a Dios de quien procede toda Sabiduría y Amor.

Con especial cariño y agradecimiento por haber sido reflejo fiel de
Dios Padre y a quien he aprendido a mirar en momentos de dificultad
para salir adelante.

In Memoriam.

S.S. Juan Pablo II (1920-2005).

ÍNDICE

Introducción.	4
Capítulo I. El contexto de la <i>Fides et ratio</i> .	13
a. Racionalismos y fideísmos.	20
b. La desconfianza posmoderna en la razón.	29
c. Antecedentes de la Encíclica.	51
Capítulo II. La parresía de la fe.	59
a. El Magisterio ante la filosofía: la diaconía de la verdad.	63
b. El papel ejemplar de Santo Tomás de Aquino.	72
c. Fe, ciencia, cultura.	79
Capítulo III. Audacia de la razón.	93
a. Alcance de las verdades metafísicas.	93
b. La verdad sobre el hombre.	103
c. Aportación de la razón a la fe.	108
Capítulo IV. Los énfasis de la Encíclica respecto a las relaciones fe-razón.	123
a. <i>Credo ut intelligere</i> .	123
b. <i>Intelligo ut credere</i> .	133
c. Algunas observaciones sobre las relaciones entre la filosofía y la teología.	142

d.	La muerte como llamada a buscar en sí mismo el sentido de la propia existencia.	147
d.1.	El problema de la muerte.	150
d.2.	La muerte humana: naturaleza y cultura.	155
d.3.	La muerte en la perspectiva metafísica.	157
V.	Conclusiones.	163
VI.	Bibliografía.	181

Introducción.

En un mundo que cada vez se vuelve más complicado y escéptico ante las cosas divinas y que se precia de haber madurado de tal manera que ha hecho de lado la fe, y, en concreto la fe cristiana, Juan Pablo II tuvo el valor de poner al hombre, marcado por la posmodernidad, en la tesitura de aceptar o no la fe teologal y le planteó el reto de exigir a la razón filosófica la audacia de la verdad, la audacia de creer, de aceptar el don de la fe. Éste ha sido uno de los motivos que me llevaron a orientar mi estudio en el presente trabajo.

Otro motivo que me ha atraído al estudio de Juan Pablo II es la innegable fuerza de arrastre y convicción que tenía para con la gente joven. Su itinerario como profesor de ética en la Universidad Católica de Lublín y en la Universidad Estatal de Cracovia, en la que ejerció durante un tiempo a partir de 1948, refleja la gran influencia que ejercía sobre sus alumnos. Años más tarde, como Pontífice, supo sacudir la indiferencia de la juventud ante la fe y empujarla a grandes ideales que, afirmados en la razón, les llevarán a adquirir el valor de asumir la fe y así encontrar el verdadero sentido de la vida.

Es por eso que, teniendo presente la realidad de la existencia de un problema filosófico y teológico que ha pervivido a lo largo de los siglos, al intentar explicar la relación entre la fe y la razón, he asumido la grata tarea de estudiarlo en Juan Pablo II, ese Papa filósofo que Dios dio al mundo como un regalo en los 22 últimos años del siglo XX y en los primeros del siglo XXI.

El problema de la relación entre la fe y la razón, que ha sido tan estudiado y, muchas veces mal resuelto, plantea dos cuestiones radicales, una sobre la capacidad de la razón para alcanzar la verdad y otra sobre la compatibilidad de la razón con la fe religiosa.

Es verdad que el trabajo intelectual de pensadores cristianos ha aportado luces que han ido dilucidando el tema e impulsado una exigente búsqueda de solución al problema de la relación entre razón y fe, pero también es cierto que el pensamiento moderno creó un abismo que separó demasiado estos dos modos de acceso a la verdad.

En este estudio pretendo indagar el modo en que Juan Pablo II propone buscar la verdad sobre el tema, centrándome en el contenido de la Encíclica *Fides et ratio*. Trataré ideas que cruzan toda la Encíclica, aunque sobre todo hacia el final del trabajo, atenderé especialmente una sugerencia del n. 48 de la misma, donde el entonces Papa de la Iglesia Católica analiza las causas que originan el problema entre la razón y la fe y lo hace desde el contexto filosófico actual, e invita a una seria reflexión filosófica que permita recuperar las características propias de la fe teológica y de la razón filosófica.

He elegido concentrarme particularmente en el párrafo correspondiente al n. 48, porque en él Juan Pablo II, con un sentido muy positivo, invita a los pensadores contemporáneos a indagar en los que llama “gérmenes preciosos de pensamiento” que aparecen aún en aquellos filósofos que han contribuido a

aumentar la distancia entre la fe y la razón. La propuesta es que desde estos gérmenes de pensamiento, profundizándolos y desarrollándolos con rectitud de mente, los pensadores puedan ayudar a descubrir el camino de la verdad.

Pretendo en estas páginas responder a diversas cuestiones, primero abordo brevemente el tema del contexto histórico, filosófico, cultural y teológico en que aparece la Encíclica *Fides et ratio*. Encontramos su redacción a finales del siglo XX, un siglo marcado por verdaderas revoluciones en esos ámbitos y, de modo especial por el avance de la ciencia y de la técnica.

Juan Pablo II evidencia en su análisis la importancia de comprender dos tendencias de pensamiento contrarias entre sí pero que afectan negativamente el estudio sobre la relación entre la fe y la razón ya que destruyen, por oposición, esa relación. El racionalismo y el fideísmo son corrientes de pensamiento que acentúan la aparente separación entre la razón filosófica y la fe religiosa.

En el siguiente apartado estudio el tema de la desconfianza posmoderna en la razón, algunos de sus autores y las corrientes que su pensamiento origina; al igual que se hace en la Encíclica *Fides et ratio*, menciono de manera particular al nihilismo como causa de la mentalidad posmoderna que no acepta la realidad como algo consistente y con sentido, de ahí que la verdad parezca imposible de alcanzar. En estas páginas comento algunas otras de las corrientes actuales de pensamiento, sobre todo, el relativismo, en sus facetas antropológica y teológica.

Al final del primer capítulo se recogen algunos antecedentes de la Encíclica estudiada. Explícitamente me refiero a la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, promulgada el 4 de agosto de 1879, que trata sobre el inexistente conflicto entre fe y ciencia, y a la Encíclica *Pascendi Dominici gregis* de Pío X, promulgada el 8 de septiembre de 1907 y escrita contra los errores del modernismo. También hago referencia a dos Encíclicas de Juan Pablo II como estudios previos y definitivos para la redacción de la Encíclica de 1998 y son: *Redemptor hominis* (1979) y *Veritatis Splendor* (1993).

En el segundo capítulo estudio el tema de la parresía de la fe. Someramente me referiré al significado que tiene este término y enseguida trato el tema de la diaconía de la verdad, como deber por parte del Magisterio de la Iglesia, es decir, la responsabilidad que recae sobre el Magisterio para custodiar la verdad como fue otorgada por Jesucristo, Fundador de la Iglesia. El siguiente apartado trata sobre el papel ejemplar de Santo Tomás de Aquino y de la insistencia de los Papas para que se estudie la filosofía de Santo Tomás y se siga su ejemplo en lo que al espíritu de su obra se refiere, como camino seguro para hacer teología. “¡Id a Tomás! llegó a expresar Pío XI en la Encíclica *Studiorum Duce* conmemorando el VI centenario de Santo Tomás de Aquino y promulgada el 29 de junio de 1923.

El último apartado trata sobre la relación existente entre la fe, la ciencia y la cultura. Partiendo del análisis que Juan Pablo II hace sobre esta relación, y apoyada en lecturas de textos de

Mariano Artigas y de Joseph Ratzinger, concluyo que no se trata sólo de un tema puramente científico o cultural sino que sustancialmente se sitúa en el ámbito religioso.

El capítulo anterior proporciona datos para el estudio que realizamos en el capítulo III sobre la capacidad de la razón para conocer la verdad. En ese punto me separo un poco del documento pontificio para tratar de iluminarlo con reflexiones gnoseológicas de Karol Wojtyla como filósofo (sin dejar por ello de reconocer la diferencia que existe entre estas obras personales y lo escrito en su papel de Pontífice). Explico que en la experiencia del *humanum* lo dado llega a ser, por medio de las funciones refleja y reflexiva de la conciencia, interiorizado de tal manera que el conocer del hombre no se queda solamente en el fenómeno, sino que va de él al fundamento. Es la capacidad metafísica de la razón. Abordo brevemente también con ideas de Santo Tomás, Etienne Gilson y Joseph Ratzinger, cómo la inteligencia puede conocer la verdad, que “se ha hecho camino” por ser ella misma Jesucristo y cómo, por participación, lo es también la razón humana.

Esta breve digresión continúa con algunas anotaciones sobre el estudio de la verdad del hombre, ese hombre que conoce, que ama, y que está llamado a lo infinito. Hacemos una brevísima mención del contenido del concepto de “persona”, de modo especial nos remitimos a Edith Stein y al propio Karol Wojtyla como pertenecientes a la corriente de pensamiento llamada “personalismo” (Burgos, 2003: 108, 121).

Por último, desde la verdad sobre el hombre volvemos a la temática central de la *Fides et ratio* y hacemos referencia a cómo la razón aporta su trabajo intelectual para mayor comprensión de la fe. Cómo la razón filosófica desde la metafísica, como ciencia del ente en cuanto ente, aporta conceptos que serán usados, al aceptar la fe, por la teología. Así, temas como la participación, la causalidad, y otros más, son de utilidad para profundizar en las verdades de fe.

El capítulo final tratará sobre algunos énfasis de la Encíclica respecto a las relaciones fe-razón. Primero y, siguiendo el esquema de la Encíclica, estudiamos lo que supone el *credo ut intelligere*; en este apartado hemos acudido como apoyo al estudio de obras de Santo Tomás de Aquino, Josef Pieper y Joseph Ratzinger, que analizan la fe como propia de la razón y la manera como bajo su influjo la razón puede llegar a conocer la Verdad y a vivir en la seguridad que ella aporta a la existencia y al sentido de la vida del hombre.

En el apartado *Intelligo ut credere* estudiamos cómo la razón, al creer, se esfuerza por entender más, y en este ejercicio va alcanzando una mayor profundización de las verdades de fe, ya que la fe es siempre racional y razonable, nunca absurda, aunque no se pueda reducir su contenido a lo que se alcanza por la sola razón. Explicamos, siguiendo a André Leonard, cómo la transracionalidad es condición necesaria para la creencia pero no es condición suficiente para conseguirla, y cómo es necesario el concurso de la fe para recibir la Revelación.

El siguiente apartado apunta algunas observaciones sobre la relación entre filosofía y teología. Ya que la filosofía busca la verdad en su amor por la Sabiduría, llega a ser considerada como servidora de la teología, porque le aporta verdaderos servicios, de tal manera que se ha llegado a configurar a lo largo de los siglos la llamada “filosofía cristiana” que no es otra cosa que el cuerpo de verdades racionales descubiertas y profundizadas por la razón bajo la luz de la fe (Gilson, 1962: 220).

Por último y como incoación de la propuesta que haremos al concluir este estudio, abordamos el tema de la muerte como llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido de la propia existencia, y el tratamiento contemporáneo de este tema como uno de esos “gérmes de pensamiento” a los que alude el n. 48 de la Encíclica. La experiencia nos hace ver cómo el hecho de morir se ha ido trivializando, cuando no manipulando. Carlos Llano expresa que la filosofía no soluciona el problema de la muerte, por el contrario, lo acrecienta ofreciéndonoslo en toda su magnitud. Si la razón se topa ante esta realidad y le es imposible explicarla, la fe viene en su ayuda y le enseña en la Revelación lo que Dios nos ha dicho sobre ella. Es posible que, con esa ayuda, se aquiete el espíritu humano y pueda el hombre, cada hombre, meditar sobre el hecho de su propia muerte. Se confirma por experiencia que como se vive, se muere.

Para concluir esta Introducción expongo que este estudio va jalonado por un interés primordial: servir de algo a los profesores que imparten teología a Universitarios para que, de alguna

manera, el uso de algunas ideas que aquí se glosan sean de utilidad para poder incidir en la mente y en la voluntad de sus alumnos.

“...la fe no se puede demostrar:
es un cambio del ser, y sólo quien cambia
la acoge...sólo en una conversión que dure
toda nuestra vida podemos percatarnos de
lo que significa la frase ‘yo creo’”.
(Ratzinger, 2005b: 49).

¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de
la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son
sus designios e inescrutables sus caminos!
(Rom. 11,33)

Capítulo I. El contexto de la *Fides et Ratio*.

Surcar el siglo XX y llevar adelante la Cristiandad fue ardua tarea para Juan Pablo II como Pontífice Sumo de la Iglesia Católica. Para 1998 y, desde el inicio de su pontificado en 1978, había escrito ya 12 Encíclicas; con ellas, a lo largo de los años, iba exhortando a los Pastores de la Iglesia y al pueblo católico a mantenerse fieles a la doctrina de Jesucristo. La Encíclica *Fides et ratio* abrió una nueva época en los sectores filosóficos y teológicos, religiosos y culturales. Casi un siglo antes, León XIII había dado a la Iglesia la Encíclica *Aeterni Patris* sobre la filosofía cristiana, donde analizaba el panorama crítico que presentaba el mundo a finales del Siglo XIX; advertía que la serie de cambios experimentados en la vida social, política, moral, religiosa, tenían de fondo causas espirituales, entre las que se destacaba con nitidez la separación entre razón y fe, fruto de la influencia del modernismo que, más tarde, sería señalado por Pío X en la Encíclica *Pascendi*.

En la Encíclica *Aeterni Patris*, León XIII animaba a intelectuales cristianos y a los teólogos a dar fuerza al pensamiento cristiano y a volver a la filosofía de Santo Tomás, un tanto abandonada. La Encíclica *Fides et ratio*, como lo estudiaremos más adelante, invita a seguir el ejemplo y el espíritu de Santo Tomás aunque deja claro que la Iglesia no tiene una filosofía “oficial”, aconseja claramente volver al espíritu del Aquinate, quien había aportado una síntesis armónica entre la razón y la fe. La *Aeterni Patris* advertía -admitiendo la ayuda que daba la ciencia al progreso de la humanidad-, que no todos los presupuestos de la ciencia eran verdaderos, menos aún, aquellos que contradecían la verdad revelada, e invitaba a los filósofos cristianos a salir de las sombras en la que se habían refugiado para que mediante su trabajo intelectual, hicieran frente a los fuertes ataques que algunas interpretaciones de la filosofía moderna hacían, en concreto, al Cristianismo. A su llamado respondieron grandes filósofos que crearon un frente de defensa de la fe católica y, como insistiremos repetidamente, también de la razón como potencia capaz de conocer la verdad.

En Francia resplandecen, respondiendo al llamado de la Iglesia, Jacques Maritain y Etienne Gilson; cada uno aportó grandes ideas para la defensa de la filosofía cristiana y para la promoción del pensamiento que admite la validez de la relación armónica entre la razón y la fe (Maritain, 1980: 102; Gilson, 1977: 307).

El campo de la ciencia en el siglo XX había crecido grandemente, mediante la alianza hecha con la técnica dio la apariencia que sería quien enarbolara el mito de un progreso sin fin que llevaría al dominio del mundo y a la felicidad. En sentido histórico, la ciencia positiva –y la técnica que ahora le es inseparable- ha desilusionado a la humanidad porque se ha reconocido que, siendo efectivamente un instrumento eficaz para el progreso, lo es también para la decadencia y para la destrucción del hombre. Las corrientes de inspiración neopositivista que surcaron el siglo XX propusieron a la ciencia como única fuente auténtica del saber, cuya garantía de verdad y certeza se remite al empirismo más puro; sin embargo, algunos científicos contemporáneos, leales a la ciencia y honestos en su vocación intelectual, admiten que esos postulados son propios de la filosofía, de la corriente llamada científicismo, cuya tesis pretende reducir al ámbito de la ciencia problemas propios de la gnoseología y de la moral (Artigas, 1985: 10) y no tanto del propio quehacer científico.

En el campo de la teología, a finales del siglo XX, habiéndose heredado de siglos atrás una larga historia de racionalismos y de fideísmos, se encontraron no pocos teólogos que, por un mal interpretado “ponerse al día” o una bien intencionada apertura a la filosofía del momento, dejaron de ir a las causas de las cosas y erraron en sus propuestas tanto filosóficas como teológicas. Así fue, comenta Gilson, como algunos teólogos modernos, hicieron un hincapié cada vez mayor

en la filosofía del momento (Gilson, 1962:85); unos, los más, atraídos por el fulgor del racionalismo, no temieron seguir filosofías erróneas: algunos siguieron el historicismo, otros, la filosofía de la conciencia, algunos más, la inmanentista, y otros se dejaron encantar por la teología de la liberación. Otros, abandonaron sin más la filosofía tomista y contrapusieron la fe a la razón. Como bien mencionó el entonces Cardenal Ratzinger “en la religión existen patologías sumamente peligrosas” (Ratzinger, 2005e).

Los teólogos están obligados a volver a la fe en la Revelación. Juan Pablo II recuerda en la Encíclica *Fides et ratio* que el objetivo de la teología es presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe (Juan Pablo II, 1998: n.93) y centra a los teólogos en su quehacer intelectual, señalando cómo Dios ayuda al hombre a elevarse y a saberse capaz de ver más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios y limitados proyectos. La Revelación, explica, no es fruto maduro o culminante de un trabajo racional sino gratuidad divina, expresión de amor (Juan Pablo II: n.15).

La vida socio-política y económica en el siglo XX sufrió grandes cambios. La herencia del desgastado siglo XIX había dejado graves problemas a la vida del hombre en sociedad. El siglo XX es un siglo de grandes guerras, de tensiones originadas por el poder, sobre todo económico, de los países del Norte sobre los países del Sur, las grandes deudas económicas que se seguían de esas relaciones, los resentimientos estructurales del

mundo que originaron desmanes como el del 11 de septiembre en Estados Unidos, la guerra de Irán, etcétera, eran hechos que, de nuevo, como cien años antes había señalado León XIII, hacían ver el alejamiento del hombre de Dios, el extravío de una razón sin Dios que aleja al hombre no sólo de su Creador sino del hombre mismo y lo conduce a la sinrazón.

Se habían logrado, por otra parte, avances positivos en los que la filosofía, elaborada por pensadores cristianos, había logrado impactar en los ambientes y en los organismos internacionales con sus aportaciones sobre la persona humana, la solidaridad, el comunitarismo cristiano; también la Iglesia Católica había tenido clara injerencia en la visión de la justicia social, baste recordar la repercusión que tuvieron en su momento las encíclicas *Laborem Exercens* (14 de septiembre de 1981) *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987) y *Centesimus Annus* (1 de mayo de 1991) de Juan Pablo II. Fue un siglo señalado por la caída del comunismo en Rusia, la caída del muro de Berlín, los peligros de la época, como por ejemplo las drogas, el terrorismo, la aparición del virus del sida o la catástrofe nuclear de Chernobyl.

Antes de terminar este apartado vale la pena hacer una breve mención de la situación de las ciencias biomédicas y de la cultura en el siglo XX, ámbitos en los que también repercute directamente el modo de articular la relación entre fe y razón. Positivamente, el auge de la bioética como ciencia médica orientadora del quehacer de la medicina, sostuvo grandes batallas contra la mentalidad antinatalista y los desórdenes de algunas

investigaciones de la ingeniería genética incompatibles con la dignidad del ser humano; esos errores tienen, entre otras tendencias del pensamiento, su fundamento filosófico en el empirismo, algunas corrientes del pragmatismo y el materialismo.

La vida cultural se vio influida fuertemente por la aparición de la tecnología mediática. Las características propias de las culturas particulares se han visto proclives a perderse, a diluirse en la masa cibernética, en especial, las generaciones jóvenes han asimilado culturas y pensamientos de otras latitudes que no corresponden a las de su propio país. El cúmulo de información que se recibe en Internet día a día es ingente e influye claramente en quienes navegan en él. Datos positivos y verdaderos atraviesan por la red, así como datos falsos e inmorales. Organismos de toda especie se dan cita al igual que comercios de todo estilo y propuestas existenciales como lo es el sitio de la llamada “Second life”.

La vida de Juan Pablo II cruzó casi la totalidad del siglo, experimentó los cambios y tuvo conocimiento de ellos. Supo aprovechar los avances de la tecnología y llegó a millones de personas a través de los medios de comunicación. Sin embargo, señaló que subyace en muchas líneas de pensamiento vinculadas con el auge tecnológico una mentalidad mecanicista y científicista que no da razón al hombre de su sentido ni de la verdad de las cosas, por eso, en la Encíclica que nos ocupa, invita a no quedarse en un mero saber técnico sino que es necesario lograr un profundo conocimiento, ya que el hombre cuanto más conoce,

le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia; todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte en parte de nuestra vida (Juan Pablo II, 1998: n.1).

Resumiendo lo expuesto hasta este momento, podríamos decir que el siglo pasado ha sido un siglo de grandes retos, de grandes sufrimientos y algunos triunfos para la fe cristiana. Podríamos terminar este apartado con unas ideas que Benedicto XVI expuso recientemente frente a representantes alemanes de la ciencia, en las que aseguró que sólo “si la razón y la fe avanzan juntas de un modo nuevo”, el hombre podrá superar los peligros que emergen de las “nuevas posibilidades abiertas a la humanidad” (Benedicto XVI, aciprensa: 2006) , aclaró que “el *ethos* científico debe ser obediente a la verdad, y, como tal, conlleva una actitud que se refleja en los principios del Cristianismo” (Benedicto XVI, aciprensa: 2006). La ciencia abre nuevas posibilidades a la humanidad pero comenta Benedicto XVI, esas mismas posibilidades pueden crear peligros. Es necesario al hombre de ciencia preguntarse de qué manera se podrán superar esos peligros. El éxito se logrará sólo si la razón y la fe avanzan juntas de un modo nuevo “si superamos la limitación impuesta por la razón misma a lo que es empíricamente verificable, y si una vez más generamos nuevos horizontes” (Benedicto XVI, aciprensa: 2006).

Comentando la unidad entre la fe y la razón, el Papa Benedicto XVI recordó que “la teología pertenece correctamente a

la universidad y está dentro del amplio diálogo de las ciencias, no sólo como una disciplina histórica y ciencia humana, sino precisamente como teología, como una profundización en la racionalidad de la fe” (aciprensa.com:12.6.2006).

La ciencia, las culturas y las religiones podrán sostener un diálogo genuino siempre y cuando la razón no se haga sorda a la divino y se respete el natural ingreso de la teología en el mundo de la cultura.

Occidente, comenta el Papa actual, ha sido puesto en peligro por mucho tiempo por la aversión que muestra la razón a la fe, aversión precisamente a aquello que fundamenta la propia racionalidad y la tradición espiritual de Occidente; esta paradoja es la causa del extravío intelectual. Se pide a científicos y humanistas “el coraje para comprometer toda la anchura de la razón y no la negación de su grandeza: éste es el programa con el que la teología anclada en la fe bíblica ingresa en el debate de nuestro tiempo” (aciprensa.com: 12.6.2006)

a. Racionalismos y fideísmos.

Estos dos términos designan, en el estudio de la filosofía y de la teología, posturas de pensamiento antagónicas que, como sus nombres reflejan, se inclinan, una, a acentuar el valor de la razón hasta negar el de la fe (o reducir los contenidos de ésta a

tesis alcanzables por la mera razón) y otra, a acentuar el valor de la fe hasta negar el de la razón.

El racionalismo, aunque su nombre aparenta la aceptación del conocimiento racional y en ocasiones se le confunda con ello, es, en realidad, otra forma de rechazo de la prioridad del conocimiento teórico, de ahí que se entienda por racionalismo la postura según la cual la razón se da a sí misma su propia regla, sin aceptar no sólo la de la realidad de la fe sino cualquier criterio que la razón no se ponga a sí misma.

Un primer acercamiento al término “racionalismo” nos indica una actitud no sólo psicológica ocasionada por la tendencia o disposición intelectual predominante sobre las causas del actuar del hombre, sino también indica la actitud filosófica que, procediendo de manera unilateral, estima el saber por el saber mismo y que prescinde del sentido y del fin de la vida humana. El racionalismo mira a lo finito porque mira a la pura razón sin referencia a la trascendencia, de ahí que, al encerrarse en sí misma, produzca una formulación extraña e infecunda para la vida del hombre.

Toda afirmación racionalista se opone al realismo tanto metafísico como gnoseológico, que reconocen que las cosas existen fuera e independientemente de la mente y que más bien es la realidad la que mide a la razón. El racionalismo tiene como planteamiento originario, por una parte, cierta lectura del idealismo con su principio de inmanencia, cuyo signo capital es la consideración del pensar como fundamento del ser; por otra, el

empirismo radical, que considera a ésta como única fuente de conocimiento. El racionalismo, en sus versiones más extremas, impide la comprensión cabal de la trascendencia: trascender indica la idea de superación o superioridad, trascender significa, en este caso, sobresalir de un ámbito determinado, superando el encerramiento al que hace referencia la inmanencia, que significa “permanecer en” o, superando el empirismo que reconoce como verdadero sólo lo experimentado por los sentidos.

Ha de replantearse, pues, la posibilidad de la trascendencia. La búsqueda de la trascendencia gnoseológica plantea el problema de la posibilidad de conocer realidades distintas a las de nuestra propia conciencia y sus representaciones; lo trascendente es aquí lo extrasubjetivo. La trascendencia ontológica “apunta al tema de la existencia de realidades que superen los datos fácticos de la experiencia empírica y, sobre todo, a la existencia de Dios como ser absolutamente trascendente; lo trascendente aquí es lo supramundano” (Llano, 1984: 94).

El empirismo por su parte asevera que sólo la experiencia garantiza un conocimiento verdadero y niega lo transempírico; esta doctrina, aun cuando se remonta a la filosofía helénica en cuanto precursora del empirismo moderno, se encuentra anclada en los nominalismos de la Edad Media (1200-1600), en el sensualismo de Locke (1632-1704) el positivismo de Condillac (1715-1780) y el neopositivismo. Con los grandes éxitos del trabajo científico y técnico “la razón ha perdido la valentía ante los grandes interrogantes del hombre: sobre Dios, sobre la muerte,

sobre la eternidad, sobre la vida moral. El positivismo se extiende sobre el ojo interior del hombre como una catarata” (Ratzinger, 2003).

Tomando en cuenta estas corrientes filosóficas dispares, es lógico encontrar un racionalismo no unívoco dentro de la historia del pensamiento. Se puede, de manera general, mencionar un racionalismo gnoseológico y un racionalismo metafísico u ontológico, haciendo referencia a la trascendencia arriba mencionada. También se encuentran, como derivación de estas dos ramas principales, el racionalismo ético y el racionalismo teológico.

Mencionaremos de modo breve en qué consiste cada uno.

El racionalismo gnoseológico es una forma de inmanentismo cognoscitivo y postula que “la mente humana no alcanza otro objeto inmediato que sus propias representaciones, únicas ‘realidades’ que puede conocer; porque nuestra inteligencia no puede habérselas más que con ideas, y nuestra sensibilidad con fenómenos o apariencias empíricas” (Llano, 1984: 95), en otras palabras, la razón es la única fuente de conocimiento, de verdad y de validez de ese conocimiento; en este sentido se opone al racionalismo empirista que da validez y verdad sólo al conocimiento derivado de la experiencia sensible pero que termina en la misma postura de negar a la razón la trascendencia y, así, Juan Pablo II señala en la Encíclica *Fides et ratio* que la mentalidad inmanentista encierra a la razón en sí misma y, aliada

con la lógica tecnócrata, condicionan al hombre: lo atrapan en lo efímero (Juan Pablo II, 1998: n. 15).

En la teoría realista del conocimiento se afirma que “nuestro conocimiento alcanza la verdad de las cosas reales, se hace uno con el objeto. El entendimiento penetra hasta la esencia de las cosas” (*Intellectus penetrar usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est*: S. Th. I-II, q.31 a. 5).

El racionalismo metafísico u ontológico niega la independencia del ser respecto de la conciencia o de la experiencia; según sea el caso, el ser se constituye desde la inmanencia del sujeto pensante o desde su experiencia; de cualquier forma señala que el ser depende del sujeto y no constituye en sí mismo un objeto cognoscible.

En cambio, en la metafísica realista, “el ser es el acto radical del ente... principio interno de su realidad y de su cognoscibilidad, fundamento del acto de conocimiento” (Llano, 1984: 96).

El racionalismo ético deriva de los anteriores postulados y designa la tendencia de pensamiento que asevera que la razón es capaz de discernir la verdad, universalidad y objetividad del bien y el mal sin hacer referencia a instancias superiores o diversas a ella misma. Esta mentalidad hace mal servicio a la voluntad y a la vida emotiva porque sólo acepta como origen de la conducta al intelecto. Ahora bien, “el concepto central de la doctrina cristiana clásica de la acción moral es el concepto de razón práctica. Este concepto refleja tanto la referencia de lo moral a la razón, como la referencia de la razón a la realidad, y

con ello, al mismo tiempo, la referencia de lo moral a la realidad. En la unidad de la razón práctica con la razón teórica convergen el realismo teórico cognoscitivo con el intelectualismo ético en un 'realismo ético'. Esta doble referencia de la razón práctica –al mundo del ser, por una parte, y al querer y al obrar, por otra– representa la fundamentación metafísica, óptica, de la Ética cristiana clásica” (Pieper, 1974: 97).

El racionalismo teológico asume los principios del racionalismo aplicándolos a la teología, de tal manera que todo aquello que no sea posible medir con la razón no es admitido, así, la fe y la Revelación son desdeñadas y marginadas del horizonte de la verdad o de la realidad.

La filosofía moderna tiene como gran mérito haber concentrado su atención sobre el hombre, pero uno de sus errores es fijarse unilateralmente en él como sujeto finito, olvidando que ese mismo hombre está llamado hacia la verdad que le trasciende. El filósofo empirista basado esencialmente en el dato experimental, convencido de que todo debe ser dominado por la técnica, se ha extraviado y es incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser: se ha quedado encerrado en el cerco de la experiencia; 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” (Juan Pablo II, 1998: n.5).

Por otra parte, el fideísmo es la negación de la posibilidad de mostrar la credibilidad del Cristianismo. Las primeras apariciones de fideísmo se remontan al siglo II, desde entonces se ha venido sucediendo, con variaciones, a lo largo de los siglos de manera constante.

En el siglo XVI, Lutero puso las bases de lo que sería el planteamiento que llega hasta nuestros días. El pensamiento de la Reforma se caracteriza por su desconfianza ante la razón y ante la filosofía. Lutero, al igual que la Iglesia Católica, concede primacía absoluta a la fe y a la Sagrada Escritura en lo referente al conocimiento y a la religión, pero Lutero señala a la razón como potencia absolutamente incapaz e indigna de interactuar con la fe; ésta es la razón por la que algunos movimientos derivados de la Reforma protestante son reacios al diálogo interreligioso, si bien esto no puede decirse de todos los grupos que siguen el espíritu de la Reforma. En el siglo XIX el fideísmo se fortifica en Francia con pensadores como Gerbert, Bautain, Bonnetty, quienes “queriendo hacer frente al racionalismo exagerado de ese siglo y del anterior, llegaron a lo opuesto, a humillar excesivamente a la razón. Subrayando excesivamente la debilidad de la razón, haciendo hincapié en sus errores y contradicciones, terminaron por negarle capacidad para conocer con certeza a Dios y para conocer también con certeza que Él interviene en la historia y se revela a los hombres” (Ocáriz-Blanco, 1998: 353).

La razón ha quedado desacreditada ante la filosofía y ante la teología y, como los teólogos, tanto algunos protestantes (por

seguir los lineamientos de Lutero) como algunos católicos (por perder de vista, especialmente, el bagaje filosófico y teológico de Tomás de Aquino) decidieron, los primeros, remarcar el abismo creado por su fundador en la relación entre fe y razón y, los segundos, dejarse llevar de esas propuestas y además por el atractivo del racionalismo –que inversamente a lo que se podría presuponer produjo más tarde, como veremos, una fuerte descreencia de la razón–; así, armaron una fuerte estructura en que se asienta el actual fideísmo, que llega a dejar a la fe fuera de la esfera intelectual y volitiva y la deja a expensas del sentimiento. De aquí se deriva la llamada fe fiducial de la doctrina protestante.

El fideísmo es “la actitud voluntaria que niega a la fe cualquier anclaje en la razón. Desde el punto de vista intelectual-psicológico, el fideísmo concibe la fe como un salto en el vacío, un riesgo absoluto, una adhesión ciega y sin garantía alguna. A la vez, sostiene que la fe es el único camino para conocer a Dios, su existencia y perfecciones” (Ocáriz-Blanco, 1998: 352).

Juan Pablo II se pronuncia en la Encíclica *Fides et ratio* sobre estas tendencias. En la época contemporánea se constata una progresiva separación entre la fe teológica y la razón filosófica (Juan Pablo II, 1998: n 48) por eso recoge las enseñanzas que el Magisterio de la Iglesia ha dado en esta materia para evitar errores en el pensamiento cristiano como son el fideísmo y el tradicionalismo radical, que desconfían en las capacidades naturales de la razón; contrariamente, el racionalismo y el ontologismo atribuyen a la razón lo que sólo es cognoscible por la

fe; es por esto que el Magisterio señala la necesidad de fortalecer el conocimiento racional y alienta a los filósofos cristianos a alcanzar la inteligencia de la fe (Juan Pablo II, 1998: n.52).

Para lograr esta comprensión, el Papa explicita en la misma Encíclica (y en ello sigue claramente las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino), que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto, evitando así toda forma de racionalismo, de tal manera que, así como hay una distinción entre los misterios de la fe y los hallazgos filosóficos, asimismo existe una trascendencia y precedencia de aquellos sobre éstos. Por eso, para hacer frente a las tendencias fideístas, es preciso recalcar la unidad de la verdad y consecuentemente, la aportación positiva del conocimiento racional que ayuda a la intelección de la fe. “Pero, aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión puede darse jamás entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad” (Juan Pablo II, 1998: n. 53)

Se puede concluir diciendo que el fideísmo, como abdicación de la inteligencia para entender la fe, tiene hoy en día un tinte tomado directamente del protestantismo, pues en algunos de los movimientos originados en la Reforma el fideísmo es tradicional, en cambio, para la religión católica, es una propuesta que arruina la doctrina de los preámbulos de la fe, lleva a la

desconfianza en la razón, en su capacidad para conocer los motivos de credibilidad y en la validez que éstos tienen.

b. La desconfianza posmoderna en la razón.

La Encíclica *Fides et ratio* señala cómo la posmodernidad genera desconfianza sobre la capacidad humana de conocer la verdad; Juan Pablo II la acusa también de haber olvidado, no sólo por desuso sino por voluntad, la metafísica.

Esto no significa que Juan Pablo II, a finales del siglo XX deje de reconocer los logros que tanto la modernidad como la posmodernidad han traído consigo, por ejemplo, el desarrollo de los derechos humanos y la democracia, de la ciencia y de la tecnología, el bienestar material y la posibilidad de acceso a la cultura, etcétera; al contrario, reconoce que la razón no ha trabajado en vano en estos últimos siglos, pero señala que, en la actualidad, se ha de reconocer que las consecuencias de su seguimiento sin otra referencia han sido desequilibrantes: primero vino, como ya hemos comentado, la reacción de exaltación hasta postular que la razón era la única portadora de la verdad y se llegó a hacer de ella juez supremo y absoluto. La cosecha de este modo de pensar fue abundante y tormentosa a la vez; del júbilo inicial por su grandeza, se pasó a la creación de un clima de desconfianza y de duda sobre sus capacidades; de la confianza ciega, se pasó a la desconfianza ciega en la capacidad humana

de alcanzar la verdad, fue algo así como si la razón se hubiera encorvado sobre sí misma y no viera más que su propia limitación y cortedad; al no mirar hacia la realidad quedó encerrada en sí misma, aherrojada en su propia funcionalidad.

El nihilismo está presente claramente en la posmodernidad; nihilista será todo aquel que no acepte la realidad como algo que tiene consistencia y sentido; el nihilismo, la filosofía de la nada, teoriza sobre la investigación sin más, sin ninguna referencia a la verdad; en él, la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene primacía lo efímero, se propugna que no se debe asumir ningún compromiso definitivo ya que todo es fugaz y provisional (Juan Pablo II, 1998: n.46). ¿Qué se sigue de este modo de pensar? Una posmodernidad sin compromiso, sin sentido, sin trascendencia, en la que el bien y el mal, lo uno y lo múltiple, lo bello, el mismo ser, son reducidos a las puras experiencias personales. Juan Pablo II no sólo aumenta el volumen al sonido de alerta ante esta ideología –cúmulo de otras tantas del mismo sesgo- sino también advierte que se impone la necesidad de recuperar con el esfuerzo de la razón el fundamento: la verdad y el ser. Hay que hacer verdadera filosofía, es decir, una filosofía que sea esfuerzo proyectivo hacia la verdad, que sea un leal instrumento para horadar la realidad y que, recurriendo a las luces naturales del entendimiento humano en su discursividad metódica, alcance el ser. La filosofía, no debemos olvidar, es un esfuerzo de reflexión sistemática y

racional sobre el «sentido global» de la existencia humana y del mundo que nos rodea.

¿Qué ha sucedido con la filosofía moderna? Juan Pablo II explica que una razón doblegada sobre sí es incapaz de remontarse hasta el ser de las cosas y al abandonarse en esa situación ha optado por orientar su conocimiento sobre sí misma, su subjetividad y sobre la conciencia. Si la filosofía se construye con la razón y la razón se ha encorsetado, la filosofía ha quedado empobrecida, reducida a unas parcelas de estudio que distan mucho de permitirle ser verdadera ciencia orientadora y rectora de las demás ciencias y, sobre todo, de la vida misma. Si la filosofía se desvincula de la vida se vuelve sólo teoría que, sin la acción, es puro vacío.

Juan Pablo II menciona algunas posturas derivadas de la modernidad: agnosticismo, relativismo, escepticismo, inmanentismo, etcétera, que, de alguna manera, infravaloran incluso las verdades que el hombre estaba seguro de poder alcanzar. La legítima pluralidad en el pensamiento ha dado paso al indiferentismo, “todo da igual” es su razonamiento, todo pensamiento es válido, de ahí que se desconfíe en la verdad. Todo se reduce a opinión. Existe una gran desconfianza respecto a los enormes recursos cognoscitivos del ser humano y ha decaído la esperanza en que la filosofía pueda dar respuestas definitivas a preguntas esenciales (Juan Pablo II, 1998: nn. 5 y 15).

La filosofía crítica moderna, iniciada por Descartes, al someter todo conocimiento al método de la duda, marcó un giro dramático en el modo de hacer filosofía; este modo de pensar aparecerá posteriormente en múltiples teorías filosóficas modernas, de ahí que parte del siglo XIX esté marcada por un cierto sesgo antimetafísico.

Es conocido que las posturas de rechazo a la capacidad de la razón de conocer la verdad y a la aceptación de la realidad primera, habían sido postuladas muchos años antes, pero es indudable que a este fin contribuyó la filosofía kantiana la cual imprimió un giro al modo de concebir la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética. Sin embargo, no dejamos de considerar que, en su ética, Kant realizó aportaciones positivas admitidas y valoradas por Juan Pablo II, por el personalismo, etcétera, en estudios sobre temas como el imperativo categórico, en su formulación de la dignidad de la persona. De manera específica, cuando Kant se refiere al valor de la persona como fin en sí misma explica que el ser racional no debe ser empleado nunca como medio, "obra de tal modo que trates a la humanidad en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio" (GMS, 429). En esta distinción entre lo que ha de criticarse del pensamiento moderno, y lo que ha de aplaudirse y recuperarse, puede notarse la agudeza de los señalamientos del Papa; lo mismo dirá respecto al pensamiento posmoderno, en el n. 48 de la Encíclica que nos interesa particularmente: a partir de algunos temas e inquietudes

propios de la posmodernidad pueden volver a plantearse con radicalidad la pertinencia de la fe y las exigencias que ésta supone para la razón.

Aún cuando un poco más adelante mencionaremos el modo como el pensamiento posmoderno influye en la actividad filosófica actual, hemos querido mencionar, aunque sea brevemente, tres autores considerados posmodernos: Lyotard, Derrida, y Vattimo, cuya influencia en el pensamiento del siglo XXI es importante. La referencia a estos autores es cronológica.

Jean-Francois Lyotard (Versalles 1924-París 1998) empezó a usar el concepto “posmoderno” de manera más sistemática – concepto que ya había sido mencionado por otros filósofos-, y lo aplica a diversas ciencias humanas como la sociología, la ética, la estética, la política, etc. Lyotard difunde las alternativas posmodernas y se convierte en un heraldo dicha corriente que propugna principalmente: un rechazo a los metarrelatos, a la metafísica, a la filosofía de la historia y a todo tipo de pensamiento universal sea de la visión que sea. Así, rechazará tanto al pensamiento marxista y el liberal como el existencialista y el idealista, el positivista, etc. Es de notar que, entre las múltiples aportaciones que Lyotard hereda al pensamiento actual, por mencionar una que positivamente incide en la filosofía del momento, es la de querer articular la relación que hay entre discursos, saberes y formas de vida heterogéneas, buscando con ello terminar el conflicto que existe entre ellos (Quevedo. 2001: 154).

Lyotard no sólo ha señalado con una visión a futuro la proyección del saber en el siglo XXI al tratarlo en relación a la tecnología y a la ciencia, señalando que “el saber se encuentra o se encontrará afectado en dos principales funciones: la investigación y la transmisión de conocimiento” (Lyotard, 1993: 14) realidad que vemos plasmada en el “saber” que discurre a través de las nuevas tecnologías de la información; Lyotard también hace mención a lo que el llama el heteromorfismo – diversidad de formas de vida- que deberá estar asentado en ideas -que se lleven a la práctica- las cuales se gestionan más allá del puro consenso donde la mayoría decide el rumbo que ha de tomar el cauce de una sociedad –ésta idea es su postura crítica con la cual rechaza la idea del consenso propugnada por Habermas-, y ofrece como propuesta de entendimiento la idea de justicia en un mundo donde “la evolución es evidentemente equívoca” (Lyotard, 1993: 136).

Jacques Derrida (1930-2004) propone en su obra filosófica una crítica de las categorías tradicionales de la metafísica y de toda postura filosófica donde se encuentren vestigios de ésta. Propone lo que el llama la “deconstrucción” siguiendo el desconstruccionismo heideggeriano que intenta acabar con las ideas metafísicas que apelan, sobretudo, a la palabra como representación de la realidad, de ahí que la postura que sostiene Derrida sea en contra del presentismo y del logocentrismo; con este giro filosófico intenta dar a la escritura un lugar igual o superior a la palabra oral, al lenguaje. Aún cuando en sus últimos

escritos su reticencia no sea tan notoria sigue sosteniendo la importancia, que se debe dar y no se ha dado, a la escritura. El programa que propone para la deconstrucción es destruir el presentismo y el logocentrismo, cuyas tesis son que el pensamiento irrumpe en la palabra y que el pensamiento contiene la presencia del sentido y la presencia de la verdad. En una conferencia dictada en New York Derrida señala los caminos que sigue la filosofía francesa, entre ellos menciona la reducción del sentido aclarando que no se trata de destruirlo, ni restaurarlo sino determinar la posibilidad del mismo. Critica a los que el llama los últimos metafísicos Hegel y Husserl apuntando que sus “fenomenologías” seguían siendo metafísicas al buscar, especialmente lo que Husserl llama la “reducción de sentido” –de significado- y concluye este argumento comentando: “Si se considera, por otra parte, que la destrucción heideggeriana del humanismo metafísico se produce inicialmente a partir de una pregunta hermenéutica sobre el sentido o la verdad del ser, concebimos que la reducción del sentido se opere por una especie de ruptura con un pensamiento del ser que tiene todos los rasgos de un relevo (Aufhebung) del humanismo” (Derrida, 1998). Sentido, lenguaje, verdad, conceptos de raigambre metafísico que han de ser relevados por una nueva forma de investigar las condiciones de posibilidad de los sistemas conceptuales de la filosofía.

En suma lo que Derrida propone con su deconstrucción es más bien una estrategia para la lectura del texto, no es una

propuesta gnoseológica sino más bien una hermenéutica ya que no busca las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento (Diccionario Filosofía Herder).

Gianni Vattimo (1936). Su filosofía tiene una fuerte influencia de Hans Georg Gadamer quien se interroga críticamente sobre las modalidades del entender, así como de Heidegger y de Nietzsche. Vattimo es considerado posmoderno y el filósofo del pensamiento débil (pensiero débole); actúa también en la política italiana donde es actualmente miembro de la Coordinación de homosexuales. Se llama a sí mismo cristiano y busca con sus propuestas filosóficas ayudar al cristianismo a sobrevivir.

Su planteamiento central acerca del pensamiento débil es no antimetafísico sino posmetafísico porque da por cancelado los temas de los principios o el fundamento. Vattimo propone que la razón debe hacer el esfuerzo por renunciar a su fuerza –sostenida por los ilustrados- debilitando la razón en su mismo núcleo, en su ejercicio y como resultado de esa renuncia dará paso a la ética de la debilidad (Labrada, 2007). Invita a ejercitar el diálogo con la tradición a quien sólo otorga un sentimiento de piedad porque afirma que está en su ocaso a punto de desfallecer pero que aún porque queremos, podemos escuchar. “Una inmensa cantidad de mensajes, emitidos constantemente por la tradición, pueden de nuevo escucharse, gracias a un oído que, conscientemente, se ha capacitado para ello” (Vattimo, 1990: 17). Vattimo afirma que no apuesta por criticar la tradición, tampoco la niega sólo propone

“enriquecerla con matices, es decir, haciéndola más débil” (Doria, 2005)

¿Qué pretende Juan Pablo II al proponernos en el n. 48 de la Encíclica un acercamiento a aquellos filósofos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón afirmando que en ellos se encuentran “*gérmenes preciosos de pensamiento*” que desarrollados y profundizados con rectitud de mente y de corazón pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad?

Ante la brevísima referencia al pensamiento de Lyotard, Derrida y Vattimo ¿Cómo podríamos pensar una posible reconciliación de estos autores con las propuestas de la Encíclica *Fides et ratio*? y, es, efectivamente en ella donde se encuentra el cauce de acercamiento: Juan Pablo II va más allá de ofrecer una posibilidad de diálogo sólo y desde la filosofía aristotélico-tomista, sino que se abre al diálogo con la filosofía secularizada, es decir, desde la hermenéutica como tendencia de pensamiento antipositivista. “Tanto el tomismo existencial de Juan Pablo II como la hermenéutica de Hans-Gorg Gadamer exploran el mundo de la vida con la intención de descubrir en él el sentido de la existencia personal en diálogo con las tradiciones. Siguen siendo, desde luego, sendas distintas, pero confluyen en el núcleo de la persona como subjetividad libre y actuante, que se hace a sí misma en las decisiones cotidianas que toma” (Bacigalupo, 2006).

Con esta breve incursión por el pensamiento posmoderno y volviendo a nuestro discurso inicial encontramos cómo Juan Pablo II, recogiendo la enseñanza de sus predecesores, apunta

cómo S. Pío X puso de relieve que, en la base del modernismo, se hallan aseveraciones filosóficas de orientación fenoménica, agnóstica e inmanentista y cómo Pío XII, en su momento, señaló doctrinas erróneas derivadas de tesis evolucionistas, existencialistas e historicistas, las cuales deberían ser no sólo rechazadas sino sometidas a crítica, ya que en algunas de sus interpretaciones se apartan del recto camino hacia la verdad (Juan Pablo II, 1998: n.54) y explica que en los siglos XX y XXI el Magisterio señala que vuelven problemas filosóficos y teológicos del pasado con nuevas peculiaridades. La tendencia actual es la desconfianza radical en la razón, el ataque a la metafísica y, en el campo de la teología, la influencia del racionalismo, aceptado porque en ocasiones los teólogos cristianos no estudian como debe ser las propuestas de filósofos modernos y en ciertos casos asumen su pensamiento acríticamente.

Aparece también el fideísmo en forma de “biblicismo”, donde la Sagrada Escritura se asume como única postura de referencia a la verdad, lo cual conlleva el desprecio de la teología especulativa y de la filosofía clásica, e implica también menosprecio por las otras dos vías por las cuales se nos entrega la Palabra de Dios, la Sagrada Tradición y el Magisterio. Juan Pablo II afirma que es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo de su búsqueda junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. “La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno

y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (Juan Pablo II, 1998: n.56).

En repetidas ocasiones la Encíclica *Fides et ratio* nos invita a reafirmar posiciones referentes a la unidad de la verdad, la vuelta a la metafísica, la confianza en la razón.

Nos podríamos preguntar, ¿cuáles son las formas actuales de rechazo de la metafísica? Una de las formas más genéricas de oposición a la metafísica es el escepticismo. Encontramos escépticos ya entre los filósofos de la Grecia clásica. Su postura consiste básicamente en negar la capacidad humana de conocer verdades universales; se puede decir que la versión actual del escepticismo es el llamado “pensamiento débil” de la posmodernidad, que designa la aparición de un conjunto de factores nuevos que, por su difusión, han sido capaces de determinar cambios significativos y duraderos en la filosofía. Hemos de hacer de nuevo la salvedad de que algunas veces el adjetivo “posmoderno” es considerado de modo negativo, y otras veces como positivo; es necesario analizarlo porque es frecuente que se aplique con un cariz únicamente negativo cuando indica que el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente, que el hombre debería de aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz; el posmodernismo critica demoledoramente toda certeza, tanto las racionalistas de la modernidad como la certeza de la fe. La visión nihilista, que impacta fuertemente la posmodernidad, al reconocer que la razón no ha vencido en la historia lleva, por desilusión, a

una de las mayores amenazas del siglo actual que es la tentación de la desesperación (Juan Pablo II, 1998: n.91) Se entiende que bajo la perspectiva escéptica sea imposible desarrollar ninguna disciplina humana ni teórica ni práctica, sin embargo, hay que reconocer que los escépticos abundan, son libres y tienen buena prensa.

Juan Pablo II apunta directa y explícitamente al nihilismo como causante clave de las filosofías que se han alejado del sentido del ser y lo señala como postura que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva.

El nihilismo niega la humanidad del hombre y su misma identidad porque niega el ser, perdiendo así el contacto con la verdad objetiva y con el fundamento de la dignidad del hombre; borra del rostro del hombre el vestigio de la divinidad, la semejanza con Dios, y lo lleva progresivamente a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad (Juan Pablo II, 1998: n.90).

Aún cuando ya lo habíamos mencionado anteriormente, creemos que no es inútil abundar en la explicación de la mentalidad nihilista; para el nihilista el verdadero bien humano está en seguir la propia voluntad sin tener que someterse a ninguna ley o autoridad ajena a ella. La “voluntad de poder” crea la moral, cada uno es libre de hacer lo que le plazca sin dar razón a nadie de sus actos.

Otra forma antimetafísica de pensamiento es el cientificismo, del que también ya hemos hablado, que “no admite

como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico como el saber ético y estético” (Juan Pablo II, 1998: n.88). Retoma ideas propugnadas por el positivismo y el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico porque el hombre no es capaz de verificarlas empíricamente; los valores “quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico”. (Juan Pablo II, 1998: n.88) Para el cientificista sólo es válido lo material que es sometido a las leyes físicas; ignora o rechaza el orden del movimiento libre que se somete también a leyes, las propias del espíritu humano, del ser propiamente humano que, es a la vez, físico y libre; la mentalidad cientificista parece no tener límites (Juan Pablo II, 1998: n.88).

El Papa sigue haciendo mención de algunas tradiciones filosóficas difundidas en la actualidad que presentan peligro para el Cristianismo así como también para la filosofía en su propia esfera de discurso.

El eclecticismo que es, sobre todo, un error de método, se puede descubrir en los ámbitos de la investigación, de la enseñanza y de la argumentación incluso, se puede encontrar en el quehacer teológico; quienes siguen esta tendencia suelen adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De

este modo no son capaces de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado.

Otra corriente filosófica que menciona Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio* es el historicismo que, al sacar de su sitio la tarea y el método de la historia para entender las diversas doctrinas que se van presentando a lo largo de los siglos –porque es cierto que es conveniente tener en cuenta el momento histórico y cultural en el cual se han originado-, abusa en sus postulados e intenta establecer la verdad de una filosofía desde 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; el historicismo es una forma de modernismo que sustituye actualidad por verdad.

Otra corriente de pensamiento que en ocasiones tiene erróneos planteamientos es el pragmatismo; en algunas de sus versiones se presenta como la actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a la reflexión teórica o la reduce a valoraciones basadas en las meras consecuencias positivas entendidas en términos de bienestar material; en otros casos, el pragmatismo se atiene al consensualismo, cuando postula, por ejemplo, que la verdad la decide el voto de la mayoría. Para el pragmático de estas variantes, la antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, “ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis

existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte” (Juan Pablo II, 1998: n.89)

Por último en este elenco de filosofías hemos de reiterar el cáncer actual del pensamiento moderno, es decir, el relativismo. Juan Pablo II, en la Encíclica *Veritatis Splendor*, ha puesto de relieve que “muchos problemas que tiene el mundo actual derivan de una <crisis en torno a la verdad>. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana puede conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se le considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar desde ese conocimiento un juicio, para dirigir los actos, hacia una conducta recta; la conciencia dicta lo que hay que elegir aquí y ahora; si se niega la capacidad intelectual de conocer la verdad universal sobre el bien, entonces, es lógico que se conceda a la conciencia individual el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás” (Juan Pablo II, 1998: n.98). Éstos son los postulados del relativismo que niegan tanto la antropología filosófica, como la metafísica del bien, el relativismo no se refiere sólo a la moral, sino que es una actitud profunda que la conciencia contemporánea -tanto del creyente como del no creyente- asume fácilmente con relación a la verdad.

La filosofía relativista dice que “hay que resignarse al hecho de que las realidades divinas y las que se refieren al sentido profundo de la vida humana, personal y social, son sustancialmente inaccesibles, y que no existe una única vía para acercarse a ellas” (Rodríguez-Luño, 2006: 150).

Ahora bien, es propio de la religión cristiana presentarse, porque lo es, como la *religio vera*. La fe cristiana se mueve en el plano de la verdad, no es un mito ni un conjunto de ritos, ni una ética de cooperación internacional. “La fe cristiana ante todo nos comunica la verdad acerca de Dios, aunque no exhaustivamente, y la verdad acerca del hombre y del sentido de su vida” (Rodríguez-Luño: 2006: 151).

Se dan varios tipos de relativismo: el religioso, el ético-social, el antropológico. Intentaremos explicar brevemente cada uno de ellos.

Existe en la actualidad una interpretación relativista de la religión que se conoce como “teología del pluralismo religioso”, y afirma que el pluralismo existente no lo es sólo de hecho sino de derecho; todas las religiones son igualmente válidas para llegar a Dios; cada religión posee una revelación divina querida por el mismo Dios. De fondo lo que se pretende es relativizar desde la esencial relatividad histórica y cultural, la realidad de Cristo como verdadero Dios y verdadero Hombre, salvador absoluto y universal del género humano, nada de lo que surge en la historia y en la cultura, tiene esos valores que sólo son aplicables a Jesucristo. “El relativismo ha llegado a ser en nuestra hora el

problema central para la fe” (Raztinger, 2005a:105). No se presenta sólo ni opacado sino que impacta fuertemente en la cultura y en las religiones.

Esta teoría teológica relativista disuelve la cristología y relativiza la Revelación llevada a cabo por Cristo, de tal manera que se da paso a aceptar otras revelaciones independientes y autónomas que tendrían asimismo un valor salvífico no derivado de ni dirigido a Cristo. Con esto no se quiere decir que no se salvan quienes no tienen la fe católica sino se pretende reafirmar la doctrina cristiana, que explica que, aquellos que hayan vivido rectamente, se salvarán en y por Cristo porque sólo Él es la salvación de todos y cada uno de los hombres.

“Hace tiempo que el relativismo ha penetrado también en la teología cristiana, el último baluarte que quedaba por conquistar, sustituyéndola tanto por el exclusivismo como por el inclusivismo. Se ha partido de la observación fenomenológica de la pluralidad de credos y religiones, se ha seguido con la comparación, se ha perdido la esperanza en el metacriterio y se ha terminado con el cuestionamiento de credos fundamentales” (Pera, 2006: 29)

En otro sentido el relativismo ético-social intenta justificarse por razones precisamente ético-sociales y se apoya en motivaciones de orden práctico: se busca permitir hacer algo a quien lo desea siempre y cuando no haga daño a los demás, esto sería, según esta postura, una ganancia, porque amplía la libertad individual.

La justificación se determina por la experiencia de que en la sociedad aparece un pluralismo de proyectos de vida y de concepciones del bien humano y de esta idea se sigue por fuerza una falsa disyuntiva: o se es tolerante ante cada una de ellas y se les acepta, o se renuncia a la pretensión de pronunciar juicios de valor por los que algunas formas de vida sean rechazadas y otras no. Estos argumentos esgrimidos por la mentalidad relativista atacan mediante la dialéctica a aquél que no los acepte porque lo característico del relativista es que una tesis de su adversario es una tesis más que hay en la vida social, junto con su contraria y quizá otra más, y que en definitiva todas tienen igual valor y el mismo derecho a ser reconocidas.

A donde hay que conducir al relativista es a que acepte como inadmisibile que los que afirman y niegan lo mismo tengan igualmente razón, otra cosa sería decir que los que piensan de determinado modo pueden disfrutar de todos los derechos civiles de libertad en el ámbito del Estado. El razonamiento correcto es evitar la confusión entre el plano teórico y el plano ético-social o político porque una cosa es la relación de la conciencia con la verdad, y otra bien distinta es la justicia entre las personas. En concreto: las tesis especulativas serán verdaderas o falsas, en cambio, las relaciones entre personas podrán o no ser justas. Por eso, si se presenta conflicto al enjuiciar se ha de salvar tanto la verdad como la justicia; la verdad del juicio, la justicia con las personas.

El relativismo antropológico es muy complejo y lleva consigo una serie de problemas que se derivan de la concepción que se tiene sobre el hombre y su obrar. Vamos a referirnos brevemente a dos problemas que plantea la investigación sobre la mentalidad relativista.

El primero gira en torno a dos dimensiones de la inteligencia humana, una la técnica, otra la sapiencial. Mediante la capacidad técnica el hombre busca el dominio sobre lo creado, manifestar su poder sobre el mundo y sobre sí mismo con el objeto de vivir mejor, en cambio, con la función sapiencial busca entender el significado del mundo y del sentido de la vida humana. En el nivel técnico el hombre inventa, altera, manipula la naturaleza, buscando la satisfacción de los impulsos vitales, el bienestar, el placer, el afán de poseer, la ausencia del sacrificio a toda costa; por otra parte, con su capacidad sapiencial propone conceptos con el fin de alcanzar la verdad y una mayor comprensión de su situación en el mundo.

El relativismo antropológico acentúa la primera dimensión y ahoga o desdeña la sapiencial, de tal manera que presenta como esencial la búsqueda de una buena vida y no una vida buena, menospreciando de fondo la búsqueda de la verdad.

“La depresión de la función sapiencial de la inteligencia comporta la inhibición de las tendencias transitivas, es decir, de las tendencias sociales y altruistas, y sobre todo un empequeñecimiento de la capacidad de autotrascendencia, por lo que la persona se queda encerrada en los límites del

individualismo egoísta. En términos más sencillos, el afán de tener, de triunfar, de subir, de descansar y divertirse, de llevar una vida fácil y placentera, prevalece con mucho sobre el deseo de saber, de reflexionar, de dar un sentido a lo que se hace, de ayudar a los demás con el propio trabajo, de trascender el reducido ámbito de nuestros intereses vitales inmediatos. Queda casi bloqueada la trascendencia horizontal (hacia los demás y hacia la colectividad) y también la vertical (hacia los valores ideales absolutos, hacia Dios)” (Rodríguez-Luño, 2006: 157).

El segundo problema tiene que ver con la libertad. Como el relativista rechaza la verdad y las cuestiones verdaderas referentes al sentido de la vida, es lógico que la libertad para él no haga ninguna referencia a la verdad.

La libertad se realiza eligiendo la verdad respecto al bien. El relativista niega esta aseveración, por eso, no es de extrañar que en aras de la libertad, proclame la libertad de cambiar de cónyuge cuantas veces le parezca conveniente, la libertad de abortar, la libertad para quitarse la vida, libertad para vivir la homosexualidad públicamente, la libertad de ser vulgar, la libertad de no dar razones de su comportamiento, la libertad de imponer su mentalidad a los demás, etcétera. Por esto se entiende que el Papa Benedicto XVI hable de la “dictadura del relativismo”.

“¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas,

llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (Ef 4, 14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos” (Ratzinger, 2005d: www.vatican.va).

Es fácil encontrar la oposición que tiene esa dictadura del relativismo con la doctrina cristiana. El cristiano asume que hay una verdad, que la vida está llena de sentido, que el sentido total lo da Dios y su deseo es que el hombre trascienda hasta llegar a Él, que el sufrimiento también tiene un sentido y que ese Dios Creador ha dado a cada ser su modo y su fin, sus límites y alcances y, que aún más, se ha querido relacionar con cada una de las personas que existen, que han existido y que existirán y que esa relación es una relación de amor.

El relativismo antropológico piensa lo contrario, se presenta como un modo de agnosticismo; buscando una mayor comprensión sobre él lo podemos equiparar al ateísmo práctico, para quien por citar un ejemplo, es incompatible la convicción de

que Dios haya creado al hombre y a la mujer y les haga constituir una sola carne, con la idea de que pueda existir un matrimonio entre personas del mismo sexo, situación que sólo sería posible plantearse si el matrimonio fuera una invención cultural, la cual podría ser variable a lo largo de la historia porque no tiene nada que ver con la verdad constitutiva del amor humano.

“El relativismo responde a una concepción profunda de la vida que trata de imponer. El dogma relativista afirma que el modo de alcanzar la mayor felicidad que es posible lograr en este pobre mundo nuestro, que siempre es una felicidad fragmentaria y limitada, es evadir el problema de la verdad, que sería una complicación inútil y nociva, causa de tantos quebraderos de cabeza. El relativismo es una filosofía dogmática de la felicidad. Como tal se encuentra con el problema de que los hombres tenemos también una inteligencia, y no podemos ser felices sin conocer el sentido de nuestro vivir” (Rodríguez-Luño, 2006: 158), por eso, es urgente volver a impulsar a la razón a la búsqueda de la verdad, a la metafísica, al ser; sobre todo a esas verdades que explican la razón de ser de la vida personal y de la vida de los demás. De ahí que Juan Pablo II, casi al final de la Encíclica *Fides et ratio*, nos advierta que el hombre corre peligro porque “diversos sistemas filosóficos, engañándolo, lo han convencido de que es dueño absoluto de sí mismo, que puede decidir autónomamente sobre su propio destino y su futuro confiando sólo en sí mismo y en sus propias fuerzas” (Juan Pablo II, 1998: n.107).

c. Antecedentes de la Encíclica.

Al estudiar los antecedentes de la Encíclica *Fides et ratio* nos hemos querido limitar a los precedentes más inmediatos, es decir, a partir de la promulgación de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII.

Juan Pablo II fue, por vocación filósofo, más aún, amante de la antropología filosófica y a ella abocó muchos de sus estudios, investigaciones y creaciones intelectuales. No podemos olvidar que siendo arzobispo de Cracovia era a la vez catedrático de Filosofía de la Universidad Católica de Lublín; el doble papel que desempeñaba era, por decirlo así uno sólo: el servicio a la Verdad tanto desde al aula de clase como desde la sede episcopal. Al haber cruzado durante su vida casi todo el siglo XX supo descifrar los signos de los tiempos y mediante el estudio profundo de las enseñanzas del Magisterio pudo enfrentar muchas tendencias de pensamiento, políticas y sociales que pretendían destruir al hombre y, en particular, al hombre cristiano.

Podemos encontrar rastros del pensamiento de Wojtyla en la Encíclica *Fides et ratio*. Por ejemplo cuando sugiere como vía de comprensión para la relación entre la fe y la razón el uso del método de la circularidad utilizado por él en sus obras filosóficas especialmente en su investigación de más importancia y repercusión como es *Persona y acción*; también aparecen

algunos conceptos e ideas filosóficas trabajados en su filosofía como son, su visión del hombre (Juan Pablo II, 1998: n. 28ss), el papel del corazón en la aceptación de la verdad (nn. 28 y 29), el recurso a la conciencia reflexiva elaborada desde la fenomenología (n. 73), etcétera. Sin embargo que aparezcan estos rasgos filosóficos en su labor de Magisterio como Romano Pontífice no significa que sus enseñanzas filosóficas y teológicas se confundan, más bien son confirmación de su continuidad. Para evitar confusiones en este proceso de discernimiento es conveniente seguir las indicaciones que él mismo hace en la Encíclica: filósofos cristianos y teólogos buscan la misma verdad cada uno con sus métodos y objetivos propios “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” (Juan Pablo II, 1998, n.4).

El Magisterio de Juan Pablo II, rico en documentos, viajes, reuniones, afanes ecuménicos, ha dejado tales aportaciones filosóficas y teológicas que, sólo con el paso de los años podrá llegar a medirse la grandeza de ese “corpus” doctrinal. Un ejemplo de ello es “la trilogía formada por *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem* que, con todo lo que tiene de desconcertante para la lógica occidental, presenta en indisoluble unidad el misterio de Dios y el misterio del hombre, lo personal y lo social, lo individual y lo colectivo y lo universal, lo

sacramental y lo estructural, lo carismático y lo institucional” (Saranyana, 1997: 241).

La Encíclica *Fides et ratio* se coloca en la fila de las encíclicas promulgadas por diversos Papas con las que han querido advertir a la humanidad de los errores intelectuales principales y más profundos que son los que, a fin de cuentas, la desvían de su fin. Podríamos mencionar de nuevo como antecedentes claros no sólo la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII sino también la Encíclica *Pascendi* de Pío X, así como algunos decretos del Concilio Vaticano II en el que tan cercanamente trabajó el entonces Card. Karol Wojtyla, sin dejar de contar con las anteriores encíclicas que el mismo Juan Pablo II había escrito a lo largo de su pontificado, en especial y, en el sentido que nos ocupa, la Encíclica *Redemptor hominis* (1979) y la Encíclica *Veritatis Splendor* (1993).

El 4 de marzo de 1979 el Papa promulga su primera Encíclica, llamada *Redemptor hominis*, un documento largo marcado por la herencia doctrinal de sus predecesores Juan XXIII y Paulo VI y por las directrices del Concilio Vaticano II. En esa Encíclica enuncia con brevedad las posiciones doctrinales y pastorales que desea sean las características de su Pontificado; entre ellas habla, entre otras, del servicio de la Iglesia a la verdad, de la verdadera doctrina sobre libertad y liberación, pero sobre todo, la Encíclica trata sobre Jesucristo, Camino, Verdad y Vida, centro del universo y de la historia y trata sobre Cristo verdadero Dios y verdadero hombre.

“Veo y siento la relación entre el misterio de la Redención de Cristo Jesús y la dignidad del hombre, así quisiera de corazón unir la misión de la Iglesia con el servicio al hombre, en este impenetrable misterio” (Magisterio Pontificio, 1996: 1013). El Papa vislumbraba al poco tiempo de su elección, los tiempos que habría de vivir y, desde el inicio de su magisterio habló con gran claridad y profundidad al Pueblo de Dios, comenzó sus enseñanzas anunciando a Cristo, exhortando a los fieles a “pensar en cristiano” y, para lograrlo, propuso el núcleo alrededor del que debía girar el pensamiento cristiano, Jesucristo, Dios-Hombre que mediante su encarnación “se ha unido en cierto modo a todo hombre”...No se trata del hombre <abstracto>, sino real, del hombre <concreto>, <histórico>. Se trata de <cada> hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este misterio” (Juan Pablo II, 1979: nn. 38,40).

Si el hombre no se comprende a sí mismo, será incapaz de cumplir su misión de ser, como se lee en la Encíclica *Redemptor hominis*, “camino de la Iglesia”; para lograrlo, le advierte el Papa, debe ser consciente de todo lo que es contrario a su camino y, comentando los “signos de los tiempos”, expone los miedos del hombre actual y las amenazas de las que es víctima: éstas están en el trabajo de sus propias manos y más aún en el trabajo de su entendimiento. Es decir, vivimos en un tiempo marcado por el dominio de la técnica, de la ciencia, pero el desarrollo de la moral y la ética no han ido a la par de esos avances.

La Iglesia, afirma el Papa, se presenta como “sujeto social de la responsabilidad de la verdad divina (...) se exige de la Iglesia, cuando profesa y enseña la fe, que esté íntimamente unida a la verdad divina y la traduzca en conductas vividas de <*rationabile obsequium*> obsequio conforme con la razón” (Juan Pablo II, 1979: n.76).

Más adelante, con la Encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II volvería a retomar esas enseñanzas. Después de 19 años de aquella primera Encíclica reafirma aquellos planteamientos y sostiene que “la Iglesia, por su parte, aprecia el esfuerzo de la razón por alcanzar los objetivos que hagan cada vez más digna la existencia personal. Ella ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen” (Juan Pablo II, 1998: n. 5).

Juan Pablo II había dado en 1993 una Encíclica más que tenía por objeto reflexionar sobre “el conjunto de la enseñanza de la moral cristiana” (Juan Pablo II, 1993: n.4), que se ve amenazada por la difusión de muchas dudas y objeciones en los ámbitos que conforman el entorno del hombre, ya sea en el orden humano y psicológico, en el social, el cultural, el religioso e incluso el teológico, cuando fundamenta las enseñanzas morales de la Iglesia.

En la base de esta amenaza se encuentra “el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad” (Juan Pablo II, 1993: n.4).

La relación que entabla en sus enseñanzas antropológicas sobre la tríada valor-verdad-bien, será expuesta tanto en la Encíclica *Veritatis Splendor*, como en la Encíclica *Fides et ratio*; en la primera para fundamentar las enseñanzas de la Iglesia sobre la moral cristiana y, en la segunda, para hacerlo en referencia a la relación existente entre la fe y la razón. Las enseñanzas son claras, porque es necesario que “los valores elegidos que se persiguen con la propia vida sean verdaderos, porque solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza. El hombre no encuentra esta verdad de los valores encerrándose en sí mismo, sino abriéndose para acogerla incluso en las dimensiones que lo trascienden” (Juan Pablo II, 1998: n.25).

Lo que propone es elevar la mirada de la razón a la verdad trascendente, confirmando la libertad con la fe de tal manera que, basada en la unidad de la verdad, pueda alcanzar la real libertad, esa libertad que opta por la verdad sobre el bien; el bien propio del hombre, es el bien moral. “No existe moral sin libertad [...]. Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y seguirla una vez conocida” (Juan Pablo II, 1993: 34).

A manera de conclusión de este capítulo podemos mencionar que tanto la Encíclica de León XII *Aeterni Patris* (1879) como la Encíclica de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* (1993) son documentos antecedentes de la Encíclica que estudiamos que tienen en común ideas centrales tanto filosóficas como teológicas: la importancia de hacer verdadera filosofía para lograr hacer verdadera teología, la relación que existe entre la fe y la razón la cual distingue con justicia a cada una y las asocia amigablemente, la unidad de la verdad, la vuelta a la metafísica, la verdad real que opta por la verdad sobre el bien. Estas ideas, junto con otras que ya hemos también mencionado, reflejan el corte filosófico que imprime Juan Pablo II en sus obras como Romano Pontífice de la Iglesia Católica; particularmente nos podemos referir a esa triada de Encíclicas que tienen un marcado carácter antropológico como son la *Veritatis Splendor* (1993), la *Evangelium vitae* (1995) y nuestra Encíclica *Fides et ratio* (1998). Se constata aquello que hemos referido: Karol Wojtyla, enamorado del hombre, estudió sobre él y creó una original línea antropológica que luego se verá reflejada y distinguida en los documentos que como Romano Pontífice legó a la Humanidad.

De manera sintética podemos mencionar que con este primer capítulo hemos querido enmarcar el contexto histórico en que aparece la Encíclica *Fides et ratio*, cómo entra esta Encíclica en un ambiente intelectual arrollado por dos corrientes de pensamiento antagónicas entre sí: el fideísmo y el racionalismo que afectan de manera directa el entendimiento verdadero sobre

la relación existente entre la fe y la razón y que originan la desconfianza posmoderna en los alcances de la razón.

Al cerrar este capítulo con los antecedentes de la Encíclica *Fides et ratio* hemos querido subrayar que la Encíclica es promulgada como un documento pontificio que lleva consigo una carga filosófica y teológica de un pasado rico en estudios e investigaciones, que aparece en un año cercano al final de un milenio, y que se proyecta hacia un Siglo XXI que requiere una urgente afirmación y difusión de la verdad sobre la relación entre la fe y la razón, esa relación real que encuentra su núcleo de encuentro en la unidad de la verdad.

Juan Pablo II titula el último apartado del capítulo IV de la Encíclica *Fides et ratio* “El drama de la separación entre la fe y la razón” el cual concluye con la atrevida y pujante idea de “la parresía de la fe” a la que dedicamos el estudio del siguiente capítulo de este trabajo.

"La fe cristiana es una opción por el primado del *Logos* es decir, la idea, la libertad, el amor. Es la verdad que abarca y da origen a todo ser".
(Ratzinger, 2005b: 69).

"Procura cuidadosamente presentarte ante Dios como hombre probado, como obrero que no tiene por qué avergonzarse, como fiel distribuidor de la Palabra de verdad"
(2 Tim 2,15)

Capítulo II. La parresía de la fe.

La fe y razón deben recuperar "la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su misma naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón" (Juan Pablo II, 1998: n.48).

Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio* aprovecha la profundidad del significado de la palabra "parresía".

Parresía es un término griego que aparece por primera vez en la literatura griega. Etimológicamente *parrhesiázeisthai* significa: decir la verdad, decir todo; procede de los vocablos "*pan*" (todo) y "*rhema*" (lo que se dice). La palabra "parresía" es definida como libertad de lenguaje, franqueza, sinceridad, publicidad, libertad excesiva de lenguaje; alegría, confianza (www.rae.es).

Michel Foucault en *Coraje y Verdad* define “la palabra griega parresía como una clase de actividad verbal donde el que habla tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otras personas a través de la crítica, y una específica relación con la ley moral a través de la libertad y el deber. En la parresía, el que habla usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la crítica en vez de la lisonja, y la obligación moral en vez del propio interés y la apatía moral” (Foucault citado en Sustaita, 2004: 1).

Quien es aludido por este término es alguien que dice todo lo que tiene en la mente, que no oculta nada, que abre su corazón ante otras personas en un discurso para él verdadero, de ahí que la parresía en sí misma se refiere a un tipo de relación entre el sujeto y lo que dice. Después, con el uso de la parresía se establece otro tipo de relación entre quien habla y los que le escuchan, esta actitud implica coraje de expresar la verdad por parte del que la comunica y también implica coraje por parte de quien o quienes escuchan. Quien usa de la parresía es aquel que dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero, no sólo es sincero cuando da su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Él dice lo que sabe es verdadero. Hay una exacta coincidencia entre creencia y verdad.

“En el contexto actual de la posmodernidad caracterizada por el pensamiento débil, la marginalidad de la filosofía y la muerte de la metafísica” (Aguer, 2008) es aventurado pensar que alguien se atreva a recurrir al término “parresía” y se mira como un atrevimiento o provocación que Juan Pablo II invite a los filósofos cristianos a usar de ella. “Parresía de la fe y audacia de la razón”, es la idea que sintetiza el propósito final de la Encíclica de Juan Pablo II. Reiteradamente a lo largo del documento, el Papa pide (es más, hasta podría parecer una exigencia tácita), volver a la unidad en la verdad entre la fe y la razón y asevera que los Padres de la Iglesia vivían intensamente el contenido de la fe y por eso sabían llegar a las formas más profundas de la especulación filosófica (Juan Pablo II, 1998: n.41); así, señala también que, la razón, sin la guía de una fe adulta, es incapaz de dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser (Juan Pablo II, 1998: n.5).

Una característica de la parresía es la libertad total para hablar –sentido subjetivo-, que procede de su íntima unión con la verdad y de la constancia de ánimo para manifestarla, no sólo porque estén garantizadas las circunstancias externas o la ley lo permita –sentido objetivo-, sino porque el amor a la verdad, mueve al hombre a expresar la verdad sin temor de ningún género. Este hombre está inspirado por la relación con Dios, que empuja a la actividad propia del apóstol que es difundir la verdad e implantar la Iglesia

La parresía se plantea, entonces, como una actividad propia del amor porque es el amor, el deseo de verdad, el que mueve a la razón a lanzarse hacia la trascendencia, hacia el *intellectus fidei* y no al contrario; la parresía inaugura el camino para que la razón deambule a través de él y se atreva a buscar verdades más altas (Aguer, 2008).

Por este y otros motivos la Encíclica *Fides et ratio* ha levantado no pocas reacciones negativas, sobre todo en los ambientes liberales-relativistas y en algunos sectores políticos y económicos de claras tendencias materialistas.

En una Conferencia impartida el 16 de febrero de 2000, el cardenal Joseph Ratzinger -entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe-, en Madrid, dentro de los actos del Primer Congreso Teológico Internacional, organizado por la Facultad de Teología «San Dámaso», sobre la *Fides et ratio* apuntó, en el sentido antes mencionado, y a manera de conclusión de su intervención las siguientes palabras: “Quisiera concluir con la mención de un comentario a la encíclica, que ha aparecido en el semanario alemán ‘Die Zeit’, en otras ocasiones más bien lejano a la Iglesia. El comentarista Jan Ross sintetiza con mucha precisión el núcleo de la instrucción papal, cuando dice que el destronamiento de la teología y de la metafísica <no ha hecho al pensamiento sólo más libre, sino también más angosto>. Sí, él no teme hablar de <entontecimiento por increencia>. <Cuando la razón se apartó de las cuestiones últimas, se hizo apática y aburrida, dejó de ser competente para

los enigmas vitales del bien y del mal, de muerte e inmortalidad (...) La voz del Papa ha dado ánimo a muchos hombres y a pueblos enteros; en los oídos de muchos ha sonado también dura y cortante, e incluso ha suscitado odio, pero si enmudece, será un momento de silencio espantoso>. De hecho, si se deja de hablar de Dios y del hombre, del pecado y la gracia, de la muerte y la vida eterna, entonces todo grito y todo ruido que haya será sólo un intento inútil para hacer olvidar el enmudecerse de lo propiamente humano. El Papa ha salido al paso ante el peligro de tal enmudecimiento con su parresía, con la franqueza intrépida de la fe, y ha cumplido un servicio no sólo para la Iglesia, sino también para la Humanidad. Debemos estarle agradecidos por ello” (Ratzinger, 2005c: 39).

a. El Magisterio ante la filosofía: la diaconía de la verdad.

La actitud del Magisterio de la Iglesia frente a la filosofía es de interés, de aliento, de respeto de su autonomía, de estímulo, de ahí que Juan Pablo II exhorta a los filósofos cristianos a no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, a la vez aclara que la fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y asegura que es capaz de alcanzar lo que es bello, bueno y verdadero, de tal manera que la fe se convierte, por decirlo así, en promotora incondicional de la razón; sin embargo, también denuncia la aparición de errores filosóficos que son

incompatibles con la fe. Evitando invadir el terreno propio de la filosofía, la Encíclica afirma la restricción que tiene el Magisterio para no intervenir en tareas propias de la investigación filosófica (Juan Pablo II, 1998: n.49).

El Magisterio no sule a los filósofos, les anima en su labor intelectual, lo que sí no puede dejar de hacer es afirmar reiteradamente, que existe la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber (Juan Pablo II, 1998: n.85).

Santo Tomás lo explica con claridad al comentar que la verdad racional no contraría a la verdad de la fe cristiana; agrega que si Dios nos infundiera conocimientos contrarios a aquellos que ha impreso en la naturaleza, nuestro entendimiento estaría impedido para captar esa verdad y, esto no puede ser de Dios. (Tomás de Aquino, 1967: I, 7). Por otra parte advierte la necesidad de la humildad intelectual para que la razón no se engría pretendiendo comprender lo que de suyo es incomprensible y que acepte que ha de valerse de ciertas semejanzas, siempre insuficientes, de lo creado con el Creador, para atisbar la grandeza de lo divino y, de este modo, al reconocer que ha de acudir a la analogía, evite presumir que comprende plenamente la verdad de fe (Tomás de Aquino, 1967: I, 8).

“Al proponérsele al hombre algunas verdades acerca de Dios que exceden toda razón humana, puede la razón confirmarse en su convencimiento de que Dios es algo superior a

cuanto pueda pensarse. Se sigue de lo anterior un provecho: la disminución de la soberbia, que es madre del error. Pues hay muchos tan pagados de su propio ingenio, que creen poder medir toda la naturaleza divina con su inteligencia” (Tomás de Aquino, 1967: I,5).

La fe y la razón convergen en la unidad de la verdad; de ahí el interés positivo del Magisterio ante la filosofía; esa convergencia a su vez implica la distinción entre el ejercicio de la fe y el ejercicio de la razón filosófica. La fe se sostiene en la autoridad de Dios que revela, que no puede engañarse ni engañarnos y por lo mismo quien cree no busca, al contrario de quien trabaja con la pura razón, la evidencia del contenido de aquello en que cree. Esto no significa que el acto de fe sea pasividad, receptividad pura; el acto de fe es un acto real de asentimiento; el movimiento del espíritu en el momento de creer es actividad intelectual.

Ahora bien, la fe humana es algo natural al hombre, porque se adapta a sus límites y a su dignidad, sin embargo, la fe de forma total y estricta, necesaria y exigida, sólo se debe a Dios, ese Alguien que está por encima de todos los hombres porque “el conocimiento de un hombre no está por naturaleza de tal forma subordinado al conocimiento de otro que tenga en él su medida” (Pieper, 1980: 315); por naturaleza ninguna persona está por encima ni por debajo de otra, de tal forma que pueda alzarse una frente a la otra como autoridad de valor absoluto, sino sólo Dios. Por eso, cuando un hombre cree en otro, rebasa la tendencia

racional de la certeza porque conociendo que el otro es limitado e imperfecto le otorga su asentimiento creyendo y confiando en él. Así lo expresa el Cardenal John Henry Newman quien estudió con profundidad la estructura del acto de fe como una forma particular de asentimiento el cual divide en real y nocional –que explicaremos más adelante-, y en el cual hay una aceptación absoluta de la proposición que es “en todo caso absoluta e incondicional” (Newman, 1960: 63).

La fe significa siempre creer algo y creer en alguien. *Ad fidem pertinet aliquid et alicui credere* (Tomás de Aquino, 1964: I, q.2,a.1, ad 2). En el acto de fe se dan dos elementos a través del asentimiento: el asentimiento a un contenido teniéndolo por verdadero, y el asentimiento a una persona a quien se otorga la confianza. Se cree “a alguien” cuando, al aceptar lo que nos dice como verdadero y lo verdadero como real se excluye cualquier condicionamiento en el momento de creer, de ahí que, el asentimiento sea incondicionado y sin limitaciones, carente de reservas. Sto. Tomás de Aquino explica que pertenece al concepto mismo de la fe que el hombre esté seguro de aquello en lo que cree (Tomás de Aquino, 1964: II-II q.2, a.1).

Cuando creemos, asentimos y confiamos. “Asentimiento” es una palabra castellana que suele utilizarse poco y con escasa precisión. Significa el acto de admitir como cierto o conveniente lo que otro ha afirmado o propuesto antes. Una persona ofrece una proposición como verdadera o conveniente y la otra realiza un acto de asentir o de aceptar tal proposición ya sea por cierta o

conveniente. Todo el que cree asiente a las afirmaciones de alguien (Athié, 1998: 203). Santo Tomás sella esta idea afirmando que "creer –en lo sobrenatural- es un acto del intelecto que, bajo el impulso de la voluntad movida por Dios por medio de la gracia, da su asentimiento a la verdad divina" (Tomás de Aquino: 1964: II-II q.2, a.9). La voluntad permite el influjo de la gracia por la presencia en ella del amor. El amor impide la duda e impulsa al alma a buscar conocer más sobre el amado. El amor y la verdad se unen en el ansia de comprender mejor a Dios y lo que Dios nos revela; por eso, como enseña el Catecismo de la Iglesia, "es inherente a la fe que el creyente desee conocer mejor a aquél en quien ha puesto su fe, y comprender mejor lo que le ha sido revelado; un conocimiento más penetrante suscitará a su vez una fe mayor, cada vez más encendida de amor" (Catecismo, 1999: n.158).

El Magisterio está atento para que el cristiano crezca en la fe y en la comprensión de las verdades por ella creídas y por eso alienta al estudio de la filosofía porque, para crecer en la inteligencia de la fe, son importantes el conocimiento racional y el discurso filosófico. El Concilio Vaticano I enseña que "la recta razón demuestra los fundamentos de la fe" (Denzinger, 1963: 1799) aunque la verdad de la "fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe" (Tomás de Aquino, 1967: I,7) y que el hombre con el uso natural de la razón puede alcanzar la verdad sobre la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la

libertad del hombre, pues cuanto mayor sea el progreso de la filosofía en el conocimiento natural, en mayor medida se facilita la profundización de los misterios por medio de la analogía: "la razón, iluminada por la fe (...) gracias al don de Dios llega a cierto conocimiento muy fecundo de los misterios gracias a la analogía de lo que conoce naturalmente" (Denzinger, 1963: 1976). La verdad *re-une* a la fe y a la razón que llegan a ella por los caminos que les son propios.

La filosofía es una actividad humana, la más alta de las actividades que la razón natural puede realizar y que revela la grandeza de lo humano porque, con el uso del quehacer filosófico, la razón constata que el deseo de verdad que la mueve, le hace llegar más allá de aquello que aparentemente ya no podría superar.

De manera concomitante la razón se da cuenta que hay un final en el camino y que puede ser recorrido por ella misma, porque sabe con certeza que hay verdades que son trascendentes a su discernimiento.

La razón al conocer esas verdades fundamentales opta por inclinarse reverentemente ante ellas, acepta sus límites y, acepta a la vez, la necesidad del concurso de la fe; de esta manera, "se confirma una vez más la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta" (Juan Pablo II, 1998: n.42).

Es conveniente recordar la situación en que se encuentra la filosofía en la actualidad, misma que ya hemos esbozado en el capítulo anterior. Se presenta, como ya hemos dicho, una extendida actitud, difundida en el ambiente filosófico, que ha llegado a conformar en él, en cierto modo, una mentalidad común de desconfianza de la razón; esta actitud ha influido también el trabajo intelectual de los teólogos trayendo al presente tentaciones del pasado, como son el racionalismo y el fideísmo. Si el teólogo, por falta de formación filosófica, acepta acríticamente los postulados de esas filosofías carentes de fundamento real, sin suficiente base racional, realizará una teología errónea, de dudosa referencia a la verdad natural y sobrenatural.

Anteriormente el Magisterio de la Iglesia había señalado con anterioridad esos errores filosóficos y otros más, por ejemplo, con la ya citada Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, la cual se dedica íntegramente a la filosofía, haciendo ver la importancia fundamental que tiene, para hacer verdadera teología, el basamento de un pensamiento filosófico fundado en la verdad que asuma e impulse el desarrollo de las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, sobre su mutua colaboración desde sus campos y métodos propios.

De poca ayuda –para la fe- sería una filosofía que no procediese de manera exclusivamente racional según sus propios principios y metodologías específicas, así como tampoco sería una ayuda para la razón que la fe la dejara ser arrastrada por esa desconfianza radical sobre sí misma -a la que hemos hecho

referencia-; de fondo, esta actitud que señala el “final de la metafísica”, pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos como serían la simple interpretación de los hechos o la pura investigación sobre las estructuras de los campos del saber humano (Juan Pablo II, 1998: n.55).

La labor de discernimiento del Magisterio en este tema es radical: sostiene que la razón humana es capaz de conocer las realidades inteligibles con certidumbre verdadera, es decir, firma que la razón es eminentemente metafísica, capaz de conocer el ser, ya que la inteligencia no se limita al conocimiento de los fenómenos sino que se remonta a los fundamentos, a la constitución metafísica del ente, al conocimiento de los coprincipios del ente: el acto de ser y la esencia.

Por todas estas razones, es lógico entender que el Magisterio no puede ser indiferente a la filosofía. Contenidos filosóficos, como los temas de Dios, del hombre, de su libertad y su obrar ético, reclaman directamente la presencia educadora de la Iglesia porque afectan a la verdad revelada que ella custodia (Juan Pablo II, 1998: n.50). De hecho, "La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia. (...) El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado sólo al magisterio vivo de la Iglesia (...) Pero el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino, y con la asistencia del

Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente" (Concilio Vaticano II, 1967: n.10).

Filosofía y teología, siendo ciencias compatibles y complementarias, son también ciencias con métodos y contenidos propios y autónomas entre sí, de ahí que el Magisterio de la Iglesia, como depositario de la verdad revelada, pueda y deba orientar el estudio de la verdad en las creyentes, pero no se limita sólo a esa función sino que, de forma negativa, advierte al fiel de aquellas posturas filosóficas que son incompatibles con una razón que acepta la fe, así el creyente rechaza las corrientes filosóficas que niegan la capacidad metafísica de la razón, o las corrientes materialistas, o las de ideología nihilista, inmanentistas, amoralistas, etcétera.

"Diaconía de la verdad" significa precisamente custodia de la verdad. Compete al Magisterio y a quienes lo representan, especialmente a los Obispos ser custodios y testigos de la verdad ejerciendo su función de enseñar de manera clara, humilde y tenaz el camino que debe llevar la razón cuando reflexiona sobre la verdad del hombre y la verdad de Dios (Juan Pablo II, 1998: n.50). Esto no significa que el Magisterio supla o intervenga ilegítimamente en el campo de estudio y en la metodología propios de la filosofía. Custodiar no significa despreciar el recto trabajo intelectual de los filósofos, sino que expresa el interés de transmitir con fidelidad la verdad y procurar que los caminos que lleven a ella sean alentados.

El Magisterio, de forma positiva, estimula, promueve y anima el trabajo filosófico e invita al estudio de todas aquellas corrientes de pensamiento afines a la verdad revelada; esto no significa que el Magisterio se ciña a determinada visión filosófica ni que tenga una filosofía propia, exclusiva para ser estudiada por todos aquellos que hagan estudios filosóficos y teológicos dentro de la Iglesia o para aquellos pensadores laicos que se interesen por difundir la verdad en el ambiente donde se lleva a cabo el discurrir de su propia existencia.

La diaconía de la verdad no significa oficializar desde la fe ninguna filosofía, como tampoco significa impedimento para orientarse hacia una visión filosófica válida, segura, repetidamente promovida por el Magisterio a partir de su aparición en la Historia del pensamiento cristiano, como lo es la propia del Doctor Angélico.

b. El papel ejemplar de Santo Tomás de Aquino.

Una filosofía amante de la verdad y abierta a la fe: así se podría enunciar el contenido que pretendo exponer en estos breves párrafos.

La presencia de la filosofía tomista es fuertemente percibida en el contexto de la Encíclica *Fides et ratio*. Juan Pablo II inculca, con fuerza y claridad, la novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás; las enseñanzas del Aquinate son citadas en

frecuentes ocasiones y, apoyadas a la vez, en citas de la ya mencionada Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII y en la carta *Lumen Ecclesiae* de Paulo VI. Por ejemplo, por sólo citar algunos pasajes del documento pontificio de Juan Pablo II, en: 43, 44, 57, 58, 74 y 78; algunos de ellos contenidos precisamente en el capítulo “Novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino”.

Es válido preguntarnos ¿no es una pretensión extemporánea invitar a filósofos y teólogos a estudiar a un personaje del s. XIII? ¿No estarán ya superados su pensamiento, su método de estudio, sus ideas?

Como ya hemos insistido, la posmodernidad, fracaso de la modernidad, llevó a la desconfianza en la razón. En los últimos cinco siglos esa visión filosófica se encargó de poner en duda el poder de la razón de alcanzar la verdad trascendental, heredándonos una desconfianza sobre la capacidad humana de conocer el ser, la verdad de las cosas. Con una historia de más de veintiséis siglos de posturas contradictorias que han surcado el pensamiento humano sobre las preguntas radicales que la filosofía hace sobre el hombre, su sentido y su fin, es lógico que nos encontremos actualmente en medio de un marasmo de cuestionamientos aparentemente irresolubles, en los que nos ha incrustado la visión posmoderna que invita a claudicar y a dar por imposible la investigación sobre la verdad del hombre, sobre su actuar y sobre el ser de las cosas mismas.

Paulo VI en la carta dirigida al Maestro General de la Orden de los Frailes Predicadores con ocasión del VII centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, respondió a esas preguntas, afirmando que la filosofía del Aquinate tiene un valor universal y perenne, por poseer unas características tan propias y excelsas, y que no es factible hacerla a un lado o eliminarla de los serios y rigurosos estudios filosóficos y teológicos, a expensas de ponerse en peligros tan actuales -y ancestrales a la vez- de ceder ante racionalismos enfermizos o ante fideísmos colmados de irracionalidad.

La filosofía de Santo Tomás es una filosofía que se asienta en la metafísica y en la capacidad que tiene la razón para conocer la verdad. Al estar vinculada a la percepción sensible y, por lo tanto, a la objetividad de las cosas, las trasciende hasta llegar al sentido de lo verdadero y positivo del ser.

El conocimiento de la experiencia sensible en Santo Tomás es un dato auténtico de la conciencia en el proceso cognoscitivo que se hace experiencia vivida y forma parte de la existencia personal; así, el ser conocido y experimentado es punto de arranque para la metafísica tomista y, seguidamente, para su trabajo teológico. Del ser participado se llega al Ser Divino que subsiste por sí mismo y que se revela al hombre para su salvación mediante la Palabra, el Verbo de Dios hecho carne: Jesucristo.

Santo Tomás, al igual que otros preclaros filósofos y teólogos cristianos como lo fue San Agustín, ha hecho grandes aportaciones y sobre todo elaboró una síntesis segura y válida

para el estudio de la Teología; de ahí que, el Magisterio de la Iglesia reiteradamente lo proponga como Maestro en el arte de pensar y como guía para conciliar problemas filosóficos con los teológicos: ¡Id a Tomás! indicaba Pío XI en la Encíclica *Studiorum ducem* (citado en Paulo VI, 1974: n.3) invitando a evitar la superficialidad en los estudiosos cristianos y desenmascarando a aquellos que dicen que la filosofía cristiana de los siglos anteriores es obsoleta por estar ya superada por las aportaciones modernas del pensamiento filosófico.

¿Qué es lo que se reconoce a Santo Tomás? De modo explícito el haber logrado realizar una síntesis entre la filosofía de la Grecia clásica y la filosofía cristiana, con la que cimenta todo un cuerpo de pensamiento en el que se podrá dar cita tanto el trabajo reflexivo de la razón como la fuerza de la fe; de tal manera que a lo largo de ocho siglos se ha venido haciendo evidente cómo, siguiendo el espíritu de la filosofía tomista, se evita el peligro de caer en las dos tendencias opuestas y falsas que ya hemos explicado: el naturalismo racionalista que excluye a Dios del mundo y especialmente de la cultura, y el sobrenaturalismo del todo falso o fideísmo, que anula la válida capacidad de la razón en la búsqueda de la verdad.

Santo Tomás supo leer los signos de su tiempo y actuó con mente abierta ante todos aquellos pensadores que aportaron avances de la verdad, sin importar su procedencia. También supo ejercer su libertad en el acercamiento prudente y serio a autores de diversas escuelas así como el mantenerse en un nivel de

independencia intelectual que le llevó a opinar sin comprometerse acríticamente con ninguno de los pensadores de quienes aceptó ideas.

Universalidad, independencia intelectual y libertad: rasgos claros que poseyó la mente preclara y exigente de Santo Tomás. Supo compaginar el estudio de filósofos de variadas tendencias como Platón y Aristóteles, o de grandes santos como San Agustín; también entabló diálogo con sus contemporáneos, filósofos y teólogos, llenos de una gran riqueza de espíritu. Así, se lee en la Encíclica *Fides et ratio*, que Santo Tomás supo establecer relación mediante un diálogo intelectual abierto, con el pensamiento árabe y con el hebreo así como con otros pensadores de su época (Juan Pablo II, 1998: n.43). Con ellos solía mantener una postura de admiración ante sus aportaciones, de reconocimiento del valor y la importancia de ellas y sabía discernir también las limitaciones en las obras de cada uno, así como reaccionar con compasión ante aquellos filósofos que carecieron de la fe y no pudieron llegar tampoco al conocimiento del Dios Personal, amoroso y providente.

La recepción de la filosofía de Santo Tomás ha tenido muchas variantes. Al principio hubo incomprendiones y ataques no sólo por parte de católicos seculares sino también por parte de religiosos de otras órdenes mendicantes, del Obispo de París y de Arzobispos de Oxford -Roberto Kilvardy en Canterbury, dominico y John Peckman, franciscano-, y a su vez por parte de algunos paganos.

Recibió, en cambio, aceptación y apoyo de los reyes, el santo Luis IX de Francia, de Carlos I de Anjou, así como del Papa Gregorio X.

Santo Tomás es canonizado a escaso medio siglo de su muerte. Con mayor razón el estudio de su filosofía, de sus escritos, se hizo eco en la Iglesia de manera especial. En el esplendor de la escolástica española se afirma el valor del pensamiento tomista para comprender mejor el aristotélico. “Sin Tomás, Aristóteles hubiese estado mudo para nosotros, *sine Thoma mutus esset Aristoteles*” (Pieper, 1979: 269).

En los siguientes siglos, y en forma de rechazo ante la filosofía cristiana, se acrecienta el rechazo a Santo Tomás y se asienta en el ambiente filosófico el secularismo. La Iglesia mediante su Magisterio sale de nuevo a la custodia de sus fieles, y Papas, Obispos, profesores de las universidades de raigambre cristiana, tienden a renovar el tomismo.

Como ya hemos apuntado, los siglos XIX y XX han sido ricos en el rescate que algunos filósofos cristianos han hecho de la filosofía tomista, se encuentran entre otros J. Maritain, von Hertling, Bäumer, Etienne Gilson, Marie-Dominique Chenu, O.N. Derisi, Cornelio Fabro, Millán Puelles, etcétera.

Juan Pablo II, secundando a Paulo VI, llama a Santo Tomás “apóstol de la verdad”. Precisamente porque la buscaba sin reservas, “supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple aparecer” (Juan Pablo II, 1998: n.44).

Santo Tomás supo indagar la realidad con apertura de mente ante todos los avances de la verdad, sin discriminar su procedencia, por eso se puede decir que una faceta de su filosofía es el universalismo; asimismo se descubre su talante intelectual y su personalidad en la manera como se acerca a todos los autores de su momento cultural, filosófico y teológico, es decir, lo hace con plena libertad y sin comprometerse con ninguna afirmación de autoridad terrena. “Esta libertad e independencia intelectual en el campo filosófico constituye su verdadera grandeza como pensador” (Paulo VI, 1974: n.11).

Su filosofía ha pasado a formar parte esencial en el bagaje filosófico y teológico de la Iglesia sin que, por ese reconocimiento de su valor e importancia, se pueda decir que la Iglesia se sujeta únicamente a la doctrina y método del Aquinate; más bien, lo que expresa esa valoración es que, como lo han hecho reiteradamente los Sumos Pontífices a lo largo de la Historia de la Iglesia, se recomienda el estudio sobre todo de la filosofía de Santo Tomás cuya característica primera y principal es el realismo gnoseológico y ontológico. “Podemos definirlo también como realismo crítico, pues estando vinculado a la percepción sensible y por tanto a la objetividad de las cosas, proporciona el sentido verdadero y positivo del ser” (Paulo VI, 1974: n.15).

La recomendación de “ir a Tomás” no supone compromiso de tipo religioso con tesis filosóficas tomistas concretas, sino la recomendación del espíritu tomista en la armonización de fe y razón. En la profundización filosófica de los contenidos de la fe es

importante que perviva la riqueza del bagaje filosófico y teológico del Aquinate (como hemos visto, es una recomendación continua hecha por el Magisterio de la Iglesia al hacer teología), entendiendo, como él lo dejó asentado en sus obras donde trata sobre la relación entre la fe y la razón, que se debe respetar en el estudio y en la investigación filosófica-teológica la autonomía que existe entre la fe y la razón. No hacerlo así conduciría al estudioso al error entre otras razones porque confundiría los respectivos niveles de acercamiento a la verdad aun cuando (como hemos mencionado) se reclaman uno al otro: la verdad alcanzada por la razón es la verdad alcanzada también desde la fe.

La verdad es una. La verdad de la fe, la verdad de la razón (a todos los niveles, incluido el de la ciencia) que es recibida, anunciada y promovida en la vida humana a través de la cultura, es sólo una, la cristiana que, como veremos mas adelante, hunde sus raíces en la filosofía y se expande en el mundo mediante la cultura.

Este razonamiento nos lleva a tratar sobre la relación entre la fe, la ciencia y la cultura. Para lograr ese estudio nos distanciaremos un poco de la letra de la Encíclica *Fides et ratio* y reflexionaremos sobre comentarios que realiza el entonces Card. Ratzinger a esa Encíclica.

c. Fe, ciencia, cultura.

La fe es algo que sucede, es un encuentro gratuito, imprevisto, es sobrecapacidad para entender lo que escapa a la pura razón, es libre, no se prevé, se recibe y se acepta su contenido, es algo dado al *humanum*, pero a cada uno de manera diversa, distinta, según la propia disposición de apertura de cada persona y según la historia personal del encuentro con el Otro personal que me ha cercado para hacerse el encontradizo.

La fe cristiana es siempre un encuentro con Cristo. Él está ahí y llama a cada uno en lo profundo de su corazón. La experiencia de lo divino con rostro humano que incide por el amor en la razón, da al alma un modo nuevo de vivir que imprime un sentido imborrable a la propia existencia. La razón, se corrobora, no es la instancia suprema, si lo fuera, el amor no aportaría un horizonte mayor como en realidad sucede y la fe sería estéril en la inteligencia.

“No es el pensar la dimensión última de la vida humana, no es el querer voluntarista tampoco. Es el acontecimiento de lo inesperado lo que me excede, lo que además de mi razón con una luz superior le permite a trascender su frontera, romper con su límite: la gratuidad del Don redime así a la inteligencia” (Guerra, 2005: 49). La fe es esencialmente intelectual y causalmente volitiva, sin embargo, es don recibido porque sólo cree el que quiere.

Refiriéndose a la fe, comenta San Agustín: *nemo credit nisi volens*, nadie cree sino de libre voluntad (San Agustín, citado en Pieper, 1980:317). La fe radica en el entendimiento porque yo

creo algo como una verdad aunque no “lo vea” de modo manifiesto; eso es fe, creer sin ver. Pero, para creer, tiene que producirse en mí un asentimiento voluntario, libre. Siguiendo a San Agustín, decimos que la fe descansa en el querer: *fides quae in voluntate est* (San Agustín, citado en Pieper, 1980: 318).

La fe cristiana tiene como propio sostener que tiene la verdad sobre Dios, el mundo, el sentido de la vida y pretende ser la religión (*religio-vera*) de la verdad.

Comentó en su momento el Card. Ratzinger: “<Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida>: en estas palabras de Cristo según el Evangelio de Juan (14, 6) está expresada la pretensión fundamental de la fe cristiana. De esta pretensión brota el impulso misionero de la fe: sólo si la fe cristiana es verdad, afecta a todos los hombres; si es sólo una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya” (Ratzinger, 2005c: 25).

La verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana, en este sentido hunde, de alguna manera, sus raíces en la filosofía. Pero, actualmente en el ambiente filosófico es mal visto hablar o preguntarse sobre la verdad porque ni la versión reduccionista de la ciencia ni de la cultura permiten el “encierro” que forzosamente provoca el sometimiento a una pretendida verdad objetiva y mucho menos, por no ser verificable, ni constante, ni universal, a la llamada verdad religiosa. Ante este modo de pensar, Juan Pablo II sale en defensa de la verdad tanto natural como

sobrenatural y anima a reemprender, desde la filosofía, la aventura de la verdad, aceptando que justamente en la verdad se da el encuentro de la fe.

Tanto la fe como la filosofía y las ciencias buscan la verdad; ahora bien, existen dos posiciones actuales antagónicas acerca de la distinción entre las ciencias –y, la filosofía es ciencia-, y la fe en su búsqueda de la verdad. Juan Pablo II explica que la filosofía y las demás ciencias trabajan desde la razón con sus objetivos y métodos propios mientras que la fe lo hace desde la razón natural iluminada y guiada por el Espíritu, con los contenidos que Dios ha querido revelar al hombre por medio de Jesucristo (Juan Pablo II, 1998: n.9), pero, para algunos ciencia y fe son opuestas, en cambio para otros, son complementarias y admiten el diálogo, para éstos es real el encuentro en la verdad; para aquéllos es imposible, no existe verdad unificadora.

Dentro de los presupuestos filosóficos de toda ciencia, que algunas corrientes de filosofía de la ciencia han reconocido, se encuentra el llamado realismo científico, éste afirma que existe un orden independiente de nuestro conocimiento y que es posible alcanzar la verdad científica, desde la propia experiencia científica.

La verdad científica será siempre contextual y parcial; contextual porque debe interpretarse dentro de un contexto conceptual que se utiliza en cada teoría y, parcial, porque no agota todo lo que puede decirse del objeto que estudia, esto no

significa que no sea auténtica, es decir que se corresponda con la realidad (Artigas, 1999:611).

La verdad, en cualquiera de sus formas es buscada por el hombre; de ahí que Juan Pablo II afirme que el hombre es un ser que busca la verdad. Pero la verdad no llega a él si no es mediante otras personas, ya que son muchas más las verdades recibidas de parte de otros que las alcanzadas por la propia constatación personal. Así, “el hombre ser que busca la verdad, es pues también aquel que vive de creencias”. (Juan Pablo II, 1998: n 31).

Cuando se habla de creer se suele hacer una rápida transposición al creer por fe religiosa de tal manera que se llega a oponer, falsamente, al creer por vía científica. Tanto en la religión como en la ciencia se necesita el concurso de la confianza, del *cum fide* de la fe.

Es verdad que la creencia en estas dos formas es necesaria para la profundización en la verdad, sin embargo, existe una diferencia fundamental entre estos dos tipos de fe: la fe religiosa está avalada por el argumento de autoridad y es inamovible; en cambio, en la ciencia existe apertura a la discusión crítica del contenido recibido. Existiendo esta diferencia radical entre las perspectivas religiosa y científica, es necesario reconocer que el motor de ambas es la búsqueda de la verdad, siguiendo caminos marcados por la analogía (Artigas, 1999: 5).

Es necesario precisar que esta búsqueda de la verdad “no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales,

factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución sino en el absoluto” (Juan Pablo II, 1998: n.33). Por eso, cualquier afán de la ciencia por destituir a la religión y a la filosofía como fuentes de saber más universal o total sobre la verdad es erróneo, esta postura ha de rechazarse, es el llamado “cientificismo”.

Si la ciencia es una actividad humana noble y válida de conocimiento, el científicismo la deslegitima al trastocar su nobleza originaria. El científicismo no es una postura científica sino filosófica, afirma que sólo lo comprobable experimentalmente es científico y sólo lo científico es verdadero. De hecho su principio es una contradicción para sí mismo, ya que no es comprobable experimentalmente, por lo que el principio científicista sería más filosófico o ideológico que científico.

El científicismo se abroga el monopolio del conocimiento y se sitúa como única fuente del saber, no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación y del sentimiento tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético -anteriormente estas ideas las proponían el positivismo y neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico.

En el científicismo los valores quedan reducidos a meros productos de la emotividad, y la noción de ser es marginada para

dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La mentalidad científicista a través del progreso tecnológico parece no tener límites y ha llegado a penetrar las diversas culturas. Al marginar la metafísica del ser, derrumba la antropología filosófica y con ella el sentido ético del hombre, de tal manera que, según la mentalidad científicista, todo lo técnicamente realizable llega a ser moralmente válido (Juan Pablo II, 1998: n.88).

Ahora bien, la ciencia es “una de las grandes creaciones y ciertamente una de las guías de mayor confianza de la aventura humana: merece ser cultivada y respetada, porque es una digna expresión de la habilidad, de la racionalidad y de las esperanzas humanas” (Martínez, 1997: 54) pero, como también hemos visto, sufre de distorsiones y degradaciones como el ya mencionado científicismo.

El espíritu humano no puede quedar encerrado en el empirismo verificacionista ni en un método único que desvirtúa a sus propios objetos al tratarlos a todos de la misma manera. Juan Pablo II lo explicita defendiendo la multiplicidad de caminos que tiene el espíritu humano para llegar a la verdad, la amplitud de la racionalidad que tiene que conocer diversos métodos según la índole del objeto. Lo no material no puede ser abordado con métodos que corresponden a lo material; así podría resumirse, a grandes rasgos, la denuncia del Papa frente a una forma unilateral de racionalidad.

Hay que analizar tanto la vertiente científico-técnica de la cultura como la vertiente humanística. Es un error pretender la

unificación del método en el desarrollo de ambas vertientes porque querer universalizar el método empírico encasilla en una forma unilateral de racionalidad y levanta un muro infranqueable ante la cuestión de la verdad que se puede encontrar en las diversas culturas.

¿Puede darse una comunión de las culturas en la única verdad? Juan Pablo II responde en la línea de la dinámica del espíritu humano que trasciende todo límite porque es universal y, esa universalidad, afirma, es la raíz del diálogo intercultural.

La cultura progresa, se transforma para bien o para mal; está impregnada por la apertura del interior del hombre a Dios, a lo universal, a lo trascendente. Las culturas son dinámicas, tienen la grandeza de predisponer al hombre hacia lo absoluto y también el peligro de la decadencia; cuanto mayores y genuinas son, más abren la razón del hombre a la locución divina, a la escucha de la voz de Dios que se comunica mediante el *logos*, la palabra; se mantienen en una continuo asombro y contemplación ante el misterio del hombre mismo y en su inagotable deseo de conocer (Juan Pablo II, 1998: 71).

Juan Pablo II señala lo importante que es hacer una reflexión especial sobre el tema de la relación de las culturas y explica que esto es así porque las culturas no sólo testimonian la apertura del espíritu humano a lo trascendental y a lo universal, sino también porque es en el ámbito cultural donde el hombre particular se alimenta de la comunicación de los valores y donde su vida y su subsistencia permanecen abiertas a lo nuevo que va

integrando cada cultura. El hombre, cada hombre depende e influye en su cultura es, “hijo y padre de la cultura a la que pertenece” (Juan Pablo II, 1998: n.71).

“La disputa con la cultura moderna, la disputa sobre la verdad y el método, es la primera veta fundamental del tejido de nuestra encíclica. Pero la cuestión sobre la verdad y la cultura se presenta aún bajo otro aspecto, que remite substancialmente al ámbito propiamente religioso. Hoy se contraponen de buen grado la relatividad de las culturas a la pretensión universal de lo cristiano, que se funda en la universalidad de la verdad” (Ratzinger, 2005c: 30).

Ahora bien, como hemos ya dicho, la fe cristiana afirma poseer la verdad sobre la Verdad misma, sobre el *Logos*, sobre la Palabra hecha carne, sobre Jesucristo. Al hecho evangelizador se suma la adaptación al hecho cultural en el cual incide la religión cristiana. Binomios como religión-cultura y verdad-cultura son imprescindibles para la inculturación de la fe. Por eso, cuando Juan Pablo II invita a la aventura de la verdad plantea también la cuestión de la relación entre verdad y cultura.

¿Se puede decir que la verdad es única y para todos los hombres? ¿Es el cristiano realmente el que posee esa verdad? ¿No es eso dogmatismo o una actitud excluyente para aquellos que no comparten esa verdad? ¿Es posible que se llegue a dar una comunión de las culturas en la única verdad? ¿Se pierde la propia riqueza cultural en la apertura a la fe cristiana?

“El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión a la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia” (Juan Pablo II, 1998: n.71).

La fe en Cristo no destruye la cultura de los pueblos. El creyente en Cristo se caracteriza por una universalidad que sabe acoger cada cultura; para esto se requiere aceptar que el hecho cultural no es estático sino dinámico, como hemos apuntado anteriormente.

Toda cultura que se encierre en sí misma está llamada a esclerotizarse, a la incomunicación, a fijarse existiendo en su soledad; estas culturas clausuradas en su interior dinamismo, no son manifestación de la verdadera cultura porque, como señala Juan Pablo II, la cultura es dinámica y abierta porque está enraizada en lo humano, y el espíritu humano lleva consigo la tendencia a trascender los límites: progreso y transformación son parámetros de una cultura a menos que quiera caer en el peligro de la decadencia.

Las culturas se encuentran, se comunican, se enriquecen o se envilecen. Cuanto mayor sea su apertura a Dios, mayor es la garantía del crecimiento humano y, por lo mismo, son más genuinas y verdaderas. Una cultura que lleva impresa la predisposición para la revelación de Dios asegura lo humano a la Humanidad (Ratzinger, 2005c: 31).

El patrimonio de las grandes culturas orientales puede ser, si los cristianos de esos países aprovechan ese bagaje cultural,

una plataforma firme y amplia que enriquezca el pensamiento cristiano; para llevar esto a cabo se deberán tener en cuenta, especialmente, tres criterios: primero, el de la universalidad del espíritu humano, a la cual ya nos hemos referido; segundo, no olvidar, en la inculturación de la fe, lo adquirido por el pensamiento grecolatino; tercero, evitar confundir riqueza y conservación del patrimonio cultural con el encierro de cada cultura en sí misma y afirmarse en su oposición a otras, porque ello es contrario al espíritu humano (Juan Pablo II, 1998: n.72).

Es importante conocer y entender que la religión cristiana en los primeros siglos se extiende en el mundo conocido a través de los caminos propios de la filosofía y no de la religión, porque la implantación de la fe requería la apertura a la verdad y no la remisión a la creencia en determinados dioses elaborados por la mente humana. Jesucristo no competía con Dionisio ni con Hércules; los dioses propios de algunas culturas nada tenían que ver con la Verdad; de ahí que el mensaje cristiano tuviera como campo de siembra y cosecha el ambiente filosófico.

El itinerario de la génesis y el desarrollo del Cristianismo le hace distinguirse de otras religiones; el Cristianismo no es una religión más entre otras religiones creíbles. Es la religión de la Verdad; no proclama la fe sobre un anuncio, ni sobre un modo de vida, no es un modelo más de acercamiento a un dios tranquilizador de las conciencias o una religión cuyo destino sea el alcance de la felicidad absoluta aquí en la Tierra; el Cristianismo es la religión del Dios verdadero, de Dios hecho

Carne. Quien es cristiano cree en Jesucristo Dios y Hombre verdadero y en la doctrina por Él expuesta.

Cuando se permite a Cristo entrar en la cultura, el hombre se supera a sí mismo y alcanza, con y desde su fe, la clave de su propia existencia, de este modo se hace posible responder a esas preguntas últimas y esenciales de la vida humana, ¿quién soy? ¿qué caso tiene mi existencia? ¿cuál es mi destino último? Para responderse el hombre necesita filosofar, necesita pensar y no abdicar del ser valiente y hacerse a sí mismo estas preguntas clave desde su propia situación cultural. Sólo quien acoge con alegría el mensaje cristiano podrá, tarde o temprano, encontrar respuesta cierta y segura a esas preguntas que todo hombre necesita saber.

A partir de la Encíclica *Fides et ratio* y del comentario del Card. Ratzinger a la misma hemos podido reflexionar sobre la situación de extravío multicultural al que nos hemos referido en el Capítulo I de este trabajo; para lograr una mayor comprensión sobre esta afirmación hemos visto necesario aclarar en el presente Capítulo el significado de “parresia” como actividad verbal que usa quien dice lo que es verdadero precisamente porque él sabe que es verdadero, así, con el término “parresía de la fe” usado por Juan Pablo II en la Encíclica que estudiamos, se quiere enseñar que hablar la verdad sobre la fe es una exigencia de todo cristiano, más aún del filósofo cristiano y, de modo especial del Magisterio de la Iglesia a quien le corresponde la “diaconía de la verdad”, es decir, la custodia de la verdad que no

significa oficializar desde la fe ninguna filosofía pero que tampoco supone dejar de orientar a los cristianos para que acudan en su estudio sobre la fe a la filosofía y a la teología de filósofos y teólogos legítimos. De manera especial, se recomienda vivamente acudir a las aportaciones que ha legado Santo Tomás de Aquino cuya filosofía de caracteriza por el amor a la verdad y la apertura a la fe que, como menciona Juan Pablo II en el n. 44 de la Encíclica “supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad” y su relación con la fe. Esa fe cristiana que sostiene tener la verdad sobre Dios, el mundo, el sentido de la vida y pretende ser la religión verdadera, que anuncia una fe que se profundiza desde la ciencia, actividad humana noble y válida de conocimiento, que merece ser cultivada y respetada y que, si se hace con rectitud y lealtad racional promueve el entendimiento de los contenidos de la fe que se van realizando en el curso de la historia de la Humanidad a través de las diversas culturas que caracterizan a los pueblos y que testimonian la apertura del espíritu del hombre a lo trascendente y a lo universal porque, como afirma Juan Pablo II en el n. 71 cada hombre es “hijo y padre de la cultura a la que pertenece”.

Juan Pablo II propone que a la parresía de la fe corresponde la audacia de la razón. Es por eso que el siguiente capítulo lo dedicaremos a reflexionar sobre la capacidad metafísica de la razón, la verdad sobre el hombre y la aportación de la razón a la fe.

“Todos los hombres por naturaleza
desean saber”

(Aristóteles, : Metafísica, I,1, 980,a 25).

“En efecto, la ira de Dios se revela desde
el cielo sobre toda impiedad e injusticia
de los hombres que tienen aprisionada la verdad
en la injusticia. Porque lo que se puede conocer
de Dios es manifiesto en ellos, ya que Dios
se los ha mostrado”
(Rom. 1, 18-19).

Capítulo III. Audacia de la razón.

a. Alcance de las verdades metafísicas.

Juan Pablo II al final del capítulo IV de la Encíclica *Fides et ratio* hace una fuerte llamada a recuperar la unidad profunda que existe entre la fe y la razón invitando a ambas a permanecer fieles a su naturaleza y al respeto a su autonomía y afirma: “a la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón” (Juan Pablo II, 1998, n.48).

Anunciar la verdad de la fe le corresponde a la razón convencida y creyente de conocer la verdad, ambas razón y fe se requieren; cada una ilumina a la otra para alcanzar la verdad, no sólo la fe ilumina a la razón como tradicionalmente se ha dicho sino también la razón otorga luz con sus raciocinios para que la fe sea profundizada y sostenida argumentativamente sin dejar de ser la fe la que eleva el conocimiento a lo que trasciende el puro entendimiento humano natural.

Nos ha parecido oportuno reflexionar en este apartado sobre unas ideas del Card. Ratzinger que permiten una visión más amplia y concreta sobre el tema que nos ocupa.

“Si la fe no tiene la luz de la razón, se reduce a pura tradición, y con ello declara su profunda arbitrariedad. La fe no necesita la valentía de la razón por sí misma. No está contra ella, sino que la impulsa a pretender de sí las grandes cosas para las cuales ha sido creada” (Ratzinger, 2002).

Con estas palabras el actual Papa Benedicto XVI enfatizaba lo que su predecesor Juan Pablo II había afirmado en la Encíclica *Fides et ratio*; la idea central es que la razón ha sido creada para volar alto y mirar de hito en hito a la verdad y que es capaz de trascender lo efímero de su visión hasta rozar con apertura y valentía la Verdad eterna mediante un rasgo específicamente antropológico: la confianza.

Pero no todo camino para entender que la persona humana es potencial de creencia está dado por la línea psicológica de la

confianza, sino que ésta se asienta en la contundente fuerza que tiene la razón para afirmar desde sí misma que es capaz de llegar más allá de lo que los sentidos y que la experiencia tanto sensible como de conciencia le pueden brindar; la razón afirma que puede llegar a traspasar el fenómeno y alcanzar el fundamento que lo hace posible, es decir, es capaz de la verdad metafísica, de aquello que va más allá de una mera experiencia del momento, al contrario de lo que han pretendido enseñar y sostener erróneamente corrientes de pensamiento que ya hemos mencionado, como el racionalismo y el positivismo.

Ir, como señala Juan Pablo II “del fenómeno al fundamento” (Juan Pablo II, 1998: n.83), manifiesta el requerimiento que hace la fe a la razón de llegar al saber metafísico. Una forma (no la única) que propone la filosofía es siguiendo la inspiración del personalismo, como hizo Wojtyla como filosofo sin que por ello sus estudios filosóficos y antropológicos conlleven un compromiso al momento de su quehacer intelectual como Pontífice.

Ir más allá de lo verificable supone sostener una batalla contra la tentación de quedarse en el puro fenómeno y de sostener que sólo a través de él se está en la verdad total. Como hemos dicho, una forma de resolver el posible error fenomenológico es mediante la filosofía realista de sesgo personalista. De alguna manera Wojtyla, formado en el tomismo y la fenomenología “propugnó y desarrolló en sus escritos éticos y antropológicos una nueva y original síntesis filosófica” (Burgos,

2007: 6), y utiliza la perspectiva personalista unida a la filosofía y a la metafísica de Santo Tomás.

Para Wojtyła “el problema del hombre constituye el punto de partida para recuperar la metafísica clásica, vista precisamente a *partir del hombre*, es decir, retomando la instancia de la filosofía moderna y reintegrándola en el marco de la metafísica clásica. En el punto de partida, el problema metafísico coincide con el problema del hombre: al plantear la pregunta sobre el ser, el hombre parte de su experiencia y formula una pregunta que se refiere sobre todo a su ser” (Burgos, 2007: 23). Es significativo descubrir, al estudiar la filosofía personalista de Karol Wojtyła, cómo se hace presente su pensamiento en las obras teológicas de su Pontificado de una manera relativa, en algunos temas o énfasis que ya hemos subrayado y, cómo las formulaciones que en él desarrolla, proporcionan una visión tan completa y tan comprometedora con la verdad.

La valentía con la que Juan Pablo II denuncia el proceso en que algunos filósofos pretenden reducir a la razón a aceptar que sólo es capaz de conocer los fenómenos -lo que aparece a la conciencia-, es por demás fuerte y exigente, así en el n. 83 de la Encíclica *Fides et ratio* afirma que, si el intelecto humano fuera incapaz de lo espiritual, no iría más allá de la experiencia sensible y, por tanto, quedaría reducido el papel de la razón a un mero mirar, a un embobamiento producido al captar las sensaciones y no ejercitaría sus capacidades refleja y reflexiva –modos como trabaja la conciencia que mencionaremos más adelante- para

captar la realidad y que le permiten ir más allá de la propia experiencia empírica.

La experiencia propia del *humanum* es una experiencia no simple, que trasciende a la experiencia propia de otro tipo de ser vivo. La experiencia, en sentido humano, es un dato complejo de riqueza cualitativa constituida de elementos diversos que provee de certeza primaria al sujeto cognoscente, es consecuencia de momentos empíricos con unidad de significado (Guerra, 2003: 40); esta unidad de significado se da “cuando la mente deja que predomine la experiencia, pero sin dejar de comprender la riqueza y diversidad de la experiencia” (Wojtyla, 1982: 17-18).

La experiencia del *humanum* es un hecho singular, único e irrepetible por medio de la cual el hombre conoce y puede entender el sentido de las cosas, en ella, la persona se experimenta como sujeto y objeto de experiencia.

La experiencia se conforma en la conciencia; primariamente lo dado se refleja en ella. La función refleja de la conciencia es una función cognoscitiva que reproduce como en un espejo lo que ocurre en el hombre tanto en el orden externo como en el interno; en ella se contiene todo el hombre de modo primario, el conocer en sí, se constituye y se comprende cuando entra en juego la función reflexiva de la conciencia.

Conocer lo real concreto significa percibir el fenómeno y entenderlo –reflexividad- no sólo en su relación con la experiencia primaria –refleja- sino también universalmente, por eso se

entiende, que la experiencia del *humanum* no puede ser rebajada a mero fenómeno, a mero aparecer en la conciencia.

El fenómeno es ser que se revela en su aparecer; todo aparecer es de alguna manera y como tal, es comprendido en la conciencia, pero se requiere de una comprensión que traspase el fenómeno, una comprensión trasfenoménica que busca el *lógos* a través del fenómeno (Guerra, 2003: 52).

En sentido filosófico, la palabra *lógos* significa primaria y simplemente la palabra, el hablar; secundariamente significa el sentido que tiene esa palabra, el contenido intelectual o palabra interna, el *verbum mentis* que es manifestado al exterior mediante la palabra hablada y que no está sólo en el pensamiento; de manera especial, se llama *logos* al contenido del pensamiento que indica la razón de algo (Brugger, 2000).

Ese *lógos* que une los términos de Dios, verdad y razón, fundamental tanto para entender la relación que existe entre razón y fe, así como para entender que la verdad es la que las une - desde la más profunda realidad metafísica-, es el término cuyo significado esencial expresa la verdad formalmente considerada, es decir no sólo la verdad como adecuación del sujeto cognoscente con la cosa conocida; no es una adecuación cualquiera, se habla de una adecuación conocida.

La verdad correspondiente al *lógos* que conviene propiamente al conocimiento intelectual no se realiza en el conocimiento sensible por el hecho de ser causada por el ser de la cosa, porque la adecuación que acontece en el conocimiento

sensible no es de carácter veritativo, porque no es poseída cognoscitivamente; poseer la verdad equivale a conocer la adecuación de lo conocido como verdadero o falso y esto se da en la segunda operación de la mente, es decir, en el juicio.

En el juicio aparece lo decisivo: la referencia al ser real de la cosa: “El juicio incluye la construcción de una proposición, el conocimiento de la conveniencia entre los términos *in re*, y el asentimiento. La fuerza asertiva refiere el contenido proposicional a la realidad, confiriéndole relevancia veritativa. El juicio conlleva un “compromiso ontológico”, una declaración acerca de la realidad de las cosas: por eso –en principio- ha de ser verdadero o falso” (Llano, 1984, 46).

Nos ha parecido conveniente dedicar algunas líneas a plantear cómo, desde el tomismo basado en la metafísica aristotélica, así como desde el punto de vista personalista, es posible articular una propuesta gnoseológica donde la razón tiene auténticos alcances metafísicos.

En este sentido Santo Tomás, haciendo uso de la metafísica de Aristóteles, estudia con la perspectiva de la fe la relación entre el ser y lo verdadero.

Aristóteles había dejado fuera de la *Metafísica* el estudio de lo verdadero porque, explica, éste se da en el entendimiento y la *Metafísica* estudia el ente en cuanto ente, el ser en cuanto ser y no en cuanto ser conocido. El ser será verdadero en tanto está en el intelecto que compone y divide conceptos. La verdad y el error se dan en la mente en cuanto concibe las cosas como son o como

no son realmente; estas consideraciones corresponden, concluye Aristóteles, a la Lógica y no a la Metafísica (Aristóteles, trad. 2006: 1027ba15-30).

Santo Tomás es leal a Aristóteles, es decir, enseña su doctrina tal cual es pero la supera; a la vez que respeta la posición aristotélica, él presenta una vía de entendimiento en la que -teniendo de fondo, la Revelación y, sin negar la afirmación de Aristóteles cuando explica que la verdad y la falsedad están en la mente y no en las cosas y, sin olvidar que el mismo Aristóteles comenta que la disposición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad (Aristóteles, trad.2006:1028a5)-, expone su doctrina afirmando que la verdad y el ser se identifican, por eso, el estudio de la verdad no es sólo una cuestión de estudio de la Lógica sino también de la Metafísica.

Con su estilo clásico, Santo Tomás se pregunta ¿está la verdad solamente en el intelecto? y resuelve esta cuestión argumentando que la verdad, efectivamente, reside en el entendimiento propiamente pero no sólo en él sino que también, en cierta forma –en forma de fundamento-, en las cosas mismas (Tomás de Aquino, 1964: I q.16, a.1).

El camino que elige el Aquinate para su respuesta es comparar la verdad con el bien, explicando que Aristóteles, si había aceptado al bien como trascendental propio del ser, había soslayado, en cambio, la verdad. El Estagirita afirmaba que el bien está en la cosa misma mientras que la verdad está en el entendimiento que conoce la cosa tal cual es, de ahí que, en

Aristóteles, lo verdadero queda fuera de los llamados trascendentales porque, si la verdad reside en el intelecto, no es una propiedad del ser en cuanto ser, sino que es una propiedad del ser en cuanto conocido.

Santo Tomás dará como resuelta la cuestión cuando precisa que el bien tiene razón de apetecible y lo verdadero lo tiene de cognoscible. Tanto bien y verdadero se identifican con el ser y explica “lo verdadero está en el entendimiento y en las cosas. Pero lo verdadero que está en las cosas se identifica con la sustancia del ser, y, en cambio, lo verdadero del entendimiento se identifica con el ser como lo que manifiesta con lo manifestado, que, en esto consiste como hemos dicho la razón de verdadero” (Tomás de Aquino, 1964: I q.16 a.3). Dejamos hasta aquí este *excursus* sobre el ser y verdad desde la filosofía tomista.

Ahora bien, la verdad que busca el cristiano no es sólo aquella que reside en el intelecto, sino la Verdad misma. El cristiano busca, cree y ama a Jesucristo que es “Camino, Verdad y Vida” (Jn 14,5) y por eso se esfuerza por conocer mejor la verdad de su fe ayudándose para lograrlo del concurso de la filosofía que le permite ahondar en los contenidos de la doctrina cristiana.

Como ya hemos apuntado, Juan Pablo II, en los primeros apartados de la Encíclica *Fides et ratio* afirma que la “filosofía tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero” (Juan Pablo II, 1998: n.6).

Cada persona busca la verdad, sobre todo la verdad sobre el sentido de su propia existencia; esta búsqueda con frecuencia se ve desviada tanto por el límite originario de la razón como por la inconstancia del corazón, en no pocas ocasiones se presenta el temor a que esa verdad lo comprometa y responde huyendo o permitiendo que la duda atenace su inteligencia.

Sin embargo, jamás el hombre podrá edificar su vida sobre la duda, la mentira o la incertidumbre. Si lo hace su existencia estará amenazada continuamente por la angustia y el miedo. El hombre, como ya hemos citado anteriormente, se puede definir como un ser que busca la verdad (Juan Pablo II, 1998: n.28).

“La verdad se hizo camino” afirmaba Joseph Ratzinger (Ratzinger, 2004: 273); el Cristianismo entiende por *Lógos* no sólo la Palabra, el Verbo eterno del Padre, la Verdad eterna, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad hecha carne, sino también la misma verdad y la mismísima razón humana. Explicaba Ratzinger cómo San Juan en el inicio de su Evangelio, habiendo asumido el esquema ideológico del pensamiento griego y judío, aplica a Cristo el concepto de “Verbo” (*lógos*, *Verbum*) pero, la gran diferencia que se presenta en la visión joánica es que el Verbo no es la idea de la racionalidad eterna, sino más bien la existencia como relación, pues, “sobre la palabra podemos decir como sobre el enviado> es algo que por esencia proviene de alguien y se dirige a alguien> la existencia de la palabra es totalmente camino y apertura”(Blanco, 2005: 122).

Ayudar al hombre a encontrar el camino de la verdad como pide Juan Pablo II, es cooperar para que la razón humana encuentre a Cristo y pueda liberarse del materialismo que le impide encontrar el *Lógos* de Dios, “la fe cristiana es ante todo una opción por el primado del *Lógos* y en contra de la pura materia. Cuando decimos “creo que Dios existe” afirmamos también que el *Lógos*, es decir, la idea, la libertad y el amor no sólo están al final sino también al principio; que él es poder que abarca y da origen a todo ser” (Ratzinger, 2005b: 129).

Como mencionamos al principio de este apartado el acudir a los comentarios del Card. Ratzinger sobre lo que apunta Juan Pablo II al tema de los alcances de las verdades metafísicas, nos ha permitido ahondar en el conocimiento sobre estas verdades y aunque, somos conscientes que nos hemos distanciado de la Encíclica *Fides et ratio*, volveremos a ella en el siguiente apartado donde pretendemos justificar que la verdad sobre el hombre es consecuencia de un correcto entendimiento sobre la metafísica del ser.

b. La verdad sobre el hombre.

Si el hombre es racionalmente capaz de alcanzar verdades metafísicas podrá permanecer en la verdad en sí misma y evitara la tentación, en la que han caído algunos filósofos, de buscar como único objetivo el “lograr la certeza subjetiva o la utilidad

práctica” (Juan Pablo II, 1998: n.47) que tiene como consecuencia “el ofuscamiento de la autentica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto” (Juan Pablo II, 1998: n.47).

Afirmar que la razón puede conocer la verdad objetiva exige afincarse en un correcto entendimiento de la verdad sobre el hombre, que permite a su vez sostener que ese hombre es capaz de alcanzar la verdad desde la razón y desde la fe. De ahí que sea importante fortalecer tanto la razón para que logre su objeto propio, como la fe para aceptar la verdad sobrenatural. Una razón débil y una fe no adulta tornan al hombre incapaz de mirar la “novedad y radicalidad del ser” (Juan Pablo II, 1998: n.48).

Aun cuando somos conscientes que los siguientes párrafos alargan nuestra exposición, no hemos querido dejar de hacer una referencia explicita al tema de la persona humana porque es ella el centro de interés de la reflexión filosófica y teológica de la Encíclica de Juan Pablo II que estamos estudiando y porque, de alguna manera, solo así se justifica el planteamiento que hacemos en el último apartado del último capítulo del presente trabajo.

¿Cuál es la verdad sobre el hombre? El hombre, la persona humana, es un ser para el amor, pero ama porque piensa, y si ama y piensa es libre. El hombre es el ser libre para alcanzar a Dios, para hablar de tú a tú con su Creador y, si ha recibido la fe cristiana, de tratar a Dios Uno y Trino. Si el hombre no llega con

su inteligencia a reconocer a su Creador es debido al impedimento puesto por su voluntad libre y su pecado. Para el cristiano, valorar correctamente su razón es afirmar que puede llegar a conocer y amar a Dios como Creador y a conocer y a amar al Dios de la fe.

Expresa Juan Pablo II en la Introducción de la Encíclica que estudiamos en este trabajo: “el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia”.

A lo largo de los siglos la filosofía ha aportado diversas definiciones sobre el hombre. El ingreso del Cristianismo en el pensamiento filosófico aporta el término de “persona” para definir al hombre. Somos conscientes que el tema de la persona no forma parte integrante necesaria en nuestro estudio pero hemos querido mencionar de manera especial una corriente antropológica que surge a mediados del S. XX en Europa el llamado “personalismo”, una filosofía que tiene como característica esencial colocar a la persona como centro de la reflexión y de su estructura conceptual. De alguna manera, como ya hemos hecho mención y con todas las limitaciones del caso, la línea antropológica de Juan Pablo II sigue estos estudios.

De manera precisa el personalismo surge en Francia en los años 30's, su principal representante es Emmanuel Mounier que,

junto con otras personalidades como Jacques Maritain, Maurice Nédoncelle, Gabriel Marcel, conforman los inicios del personalismo francés y harán escuela e influirán en pensadores de diversas naciones europeas.

Mounier explica al inicio de su libro *El personalismo*: "...lo que hoy día se llama personalismo no es, de ningún modo, una novedad. El universo de la persona es el universo del hombre. Y sería sorprendente que se hubiese esperado hasta el siglo XX para explorarlo, aunque fuese bajo otros nombres. Como lo veremos, el personalismo más actual entronca en una larga tradición" (Mounier, 1962: 5)

Conviene mencionar aunque sea de forma breve, unas reflexiones antropológicas que formula Karol Wojtyla como filósofo; no siendo éstas determinantes para su magisterio como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, sí nos permiten un acercamiento a su trabajo intelectual y a su visión sobre el hombre.

Con un pensamiento original analiza distintas líneas antropológicas precedentes, aceptando la verdad que cada una de ellas encierra. Esta apertura le permite asumir propuestas verdaderas, a la vez que frena o rechaza frontalmente las que a su parecer son erróneas o falsas y, así, no teme indicar como incompleta la visión que sobre la filosofía del hombre había formulado Aristóteles y que había pervivido a lo largo de los siglos, "la antropología aristotélica tradicional se fundaba, como se sabe, sobre la definición *anthropos zoon noetikón, homo est*

animale rationale. Esta definición no sólo corresponde a la exigencia aristotélica de definir la especie (hombre) a través del género más próximo (ser viviente) y el elemento que distingue una especie dada dentro de su género (dotado de razón); esta definición está estructurada, al mismo tiempo, de tal modo que excluye – al menos cuando la asumimos inmediata y directamente – la posibilidad de manifestar lo que es lo *irreductible en el hombre*. Esa definición contiene – al menos como evidencia primordial – la convicción de la reducción del hombre al mundo. La razón de esta reducción era, y sigue siendo, la necesidad de comprender al hombre. Este tipo de *comprensión* podría ser definida como *cosmológica*” (Wojtyla, 1998: 27-28).

La persona no es ya “algo” que se estudia sino “alguien”. Esta breve afirmación es radical para entender el abismo que separa el estudio de la persona del estudio de las cosas y que ya no es suficiente definir al hombre como *homo sapiens*, o como *natuare rationalis individualis substantia*, no es un simple individuo dentro de una especie, sino que hay en él una riqueza particular, una perfección en su modo de ser que hace necesario el uso de otro término para designarlo; es decir, llamarle “persona”.

El hombre es un ser personal, indefinible por inabarcable, indefinible por ser imposible limitarlo encajonándolo en una frase; la persona es de tal riqueza que ante ella lo que cabe es el asombro y la admiración ante su existencia, asombro y admiración porque lleva la impronta divina. “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen. 1,26) dice Dios en el Génesis.

Ese hombre, cada hombre que es reflejo de la grandeza divina, amado personalmente por Dios y llamado a participar de la felicidad eterna precisamente porque Dios le ha amado.

Esa persona, ese hombre, que piensa y ama es a quien van dirigidos los pensamientos de Juan Pablo II cuando de una manera casi poética anuncia en el proemio de la Encíclica *Fides et ratio*: “La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la verdad sobre sí mismo”.

Así en el siguiente apartado retomamos las líneas que demarca la Encíclica *Fides et ratio* y sus enseñanzas sobre las aportaciones que da la razón con su quehacer intelectual a la mayor comprensión de la fe teologal.

c. Aportación de la razón a la fe.

En este capítulo, recogeremos algunas ideas que ya hemos esbozado sobre el concepto de la fe y trataremos de nuevo de la filosofía y su relación con la teología, para hacer después un análisis más preciso del acto de fe, del asentimiento y por último esbozar la cuestión metodológica del *intellectus fidei*.

Para hacer buena teología, se necesita, como ya hemos dicho varias veces, de la filosofía como instrumento intelectual. “La filosofía ayuda al rigor de la teología, aunque nunca debe invadirla en exceso, porque esto desfiguraría sus aspectos pastorales y espirituales, y podría ignorar el misterio divino con una actitud racionalista” (Morales, 2003: 76).

Durante años, y de modo específico en el Medievo, se usó la idea de “la filosofía, sierva de la teología” -*ancilla theologiae*; ésta es la llamada “función ancilar”-; esa idea no suponía que la filosofía estuviera sometida en sus intereses legítimos a la teología, más bien esa condición ancilar indicaba la importancia y la necesidad que de ella tiene la teología, “incluso cuando la misma reflexión teológica se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento. En efecto, la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos. Se confirma también aquí el principio según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: el asentimiento de fe, que compromete el intelecto y la voluntad, no destruye sino que perfecciona el libre arbitrio de cada creyente que acoge el dato revelado” (Juan Pablo II, 1998: n.75)

Volviendo al tema que nos ocupa en este apartado recordamos cómo durante años se enseñó que la filosofía era *ancilla theologiae*, esclava de la Teología, en el sentido que la filosofía sirve a la teología para racionalmente entender, desde la

razón y la fe, a Dios y su designio amoroso para con el hombre. “La Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón ‘se ayudan mutuamente’ ejerciendo recíprocamente una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización” (Juan Pablo II, 1998: n.100), es decir, fe y razón son necesarias para la actividad teológica, se unen pero no se mezclan ni se confunden: son complementarias. Que la teología sea la ciencia más alta no significa que la filosofía se subordina absolutamente a ella.

Sin embargo no toda filosofía sirve a la teología, como ya hemos dicho. Juan Pablo II señala en la Encíclica *Fides et ratio*, que la filosofía del ser es la conveniente para hacer teología porque es una filosofía que acepta la Verdad y la capacidad de la razón humana para conocerla y para expresarla, como hemos mencionado en el Capítulo I. “En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad eterna, superando cualquier límite hasta llegar a Aquel que lo perfecciona todo” (Juan Pablo II, 1998: n.97).

Afirmar que la razón alcanza de modo natural la existencia de un Dios Creador, concebir al hombre como unión sustancial del cuerpo y del alma, la existencia del alma espiritual como forma del cuerpo, inmortalidad del alma, etcétera, son ideas que permiten,

con la luz de la fe, avanzar en el contenido teológico. Estas ideas requieren para su desarrollo y profundización de la filosofía del ser y de la metafísica, cuya aportación a la comprensión de los contenidos de la fe ya hemos mencionado anteriormente.

La Filosofía, de modo propio, aporta un conocimiento amplio sobre la estructura de las relaciones interpersonales, la comunicación, el diálogo; en este sentido brinda a la Teología el conocimiento científico de las formas y funciones del lenguaje y logra, entre otros, un acercamiento entre la fe y la razón, como señala Juan Pablo II, incluso cuando se refiere a esos “gérmenes del pensamiento” fruto de la reflexión filosófica de este último período de la historia de la filosofía (Juan Pablo II, 1998: n.48).

La tradición filosófica, que se expresa repetidamente con el uso de conceptos y formas de pensamiento diversos, impacta también en y para la comprensión de la Teología y en el papel que desempeña la Tradición en la Iglesia. De igual manera, esta aportación, por parte de la Filosofía, permitirá al Magisterio Eclesiástico expresarse de manera más fácil y comprensible en sus pronunciamientos (Juan Pablo II, 1998: n.52).

Como consecuencia de estas ideas es lógico expresar que el teólogo está obligado a conocer de fondo la historia del pensamiento filosófico, de lo contrario, sería incapaz de tener sentido crítico y caería, tanto en la investigación como en la enseñanza, en doctrinas falsas y asumiría ideas derivadas de diferentes tendencias filosóficas sin fijarse en su coherencia o

conexión sistemática ni en su contenido histórico (Juan Pablo II, 1998: n.86).

El deber de quien hace teología es pues, sobre todo, “no sólo exponer los conceptos y términos con los que la Iglesia reflexiona y elabora su enseñanza, sino también conocer a fondo los sistemas filosóficos que han influido eventualmente tanto en las nociones como en la terminología, para llegar así a interpretaciones correctas y coherentes” y llegar a hacer vida la verdad conocida (Juan Pablo II, 1998:n.28). La verdad revelada invita al hombre a responder libremente a sus propuestas; esta invitación aparece en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón no sólo a abrirse sino también a amar la verdad que le trasciende y que es la belleza y la bondad misma (Juan Pablo II, 1998: n.13).

En última instancia el amor es lo que da sentido al esfuerzo de la razón para entender mejor la fe, para conocer más profundamente sus creencias. La razón lo experimenta así cuando, tras haber alcanzado una verdad, se siente elevada y perfeccionada por el amor.

La fe se presenta como una forma peculiar de conocimiento que permite a la razón penetrar en el misterio revelado favoreciendo una comprensión coherente y un aumento en el amor en quien se cree. Siendo la fe un don por parte de Dios y una respuesta de asentimiento por parte de la persona, ha de ser profundizada, porque la fe no persiste por sí misma; no es una decisión de una vez y para siempre, sino que ha de ser

continuamente acogida y experimentada de nuevo; la fe se debe exponer y no darla por supuesta. “Y puesto que es un acto que abarca todas las dimensiones de la existencia, siempre tiene que ser pensada de nuevo y, de nuevo, manifestada” (Ratzinger, 1996: 19-20).

El repensar la fe permite al creyente anclarse con decisión en Dios y, desde Él, gestionar su propia vida y plantearse, a la vez, la exigencia de impactar en la vida de quienes lo rodean, por eso se entiende que es imposible la vida de un creyente, que no sea heraldo de la Palabra. Proclamar la verdad, porque la ama, es lo propio de quien tiene fe, más aún, quien tiene una fe con doctrina está obligado a publicar con mayor responsabilidad la Palabra de Dios.

Como necesidad lógica, el creyente que tenga oportunidad buscará conocer con más profundidad los contenidos de la fe mediante el estudio de la ciencia teológica. La teología se organiza como tal, desde la fe, a la luz de un doble principio metodológico: *el auditus fidei y el intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación como tal, con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa (Juan Pablo II, 1998: n. 65).

El llamado *intellectus fidei* explicita primeramente la Verdad divina; es Dios mismo el que ha querido darse a conocer y dar a conocer su propósito para con los hombres a los hombres mismos.

Juan Pablo II precisa que ese principio metodológico - *intellectus fidei*- necesita la aportación de una filosofía del ser que es una “filosofía dinámica, que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas” (Juan Pablo II, 1998: n.97); la fe se razona y profundiza haciendo uso de la filosofía y también mediante la escucha de la Palabra.

“La fe viene de la escucha” dice San Pablo a los romanos (Rom 10,17). La fe viene, efectivamente, del *Lógos*, de la Palabra y de la escucha; la Palabra es anterior al pensamiento, la escucha es apertura de la razón y del corazón que acoge la Palabra y la asume. Sucede al contrario con la filosofía, en ésta el pensamiento precede a la palabra, es fruto de la reflexión interior: pensamiento y reflexión son preámbulos de la palabra. Ya hemos esbozado cómo es posible y necesaria esta interacción entre fe y razón, sus semejanzas y sus diferencias.

Para preparar correctamente la experiencia de la escucha de la fe, del *auditus fidei*, la filosofía ofrece, entre otras aportaciones a la teología, enseñanzas sobre la estructura del conocimiento, en particular, el proceso que sigue la razón para conocer la verdad. La gnoseología o teoría del conocimiento, de la que ya hemos hecho varios apuntes, permite entender los caminos que sigue la inteligencia en la búsqueda de su objeto propio, la verdad; a la vez enseña los errores en los que puede caer la razón si no usa con rigor un proceso lógico en el conocimiento.

“La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (Juan Pablo II, 1998: n.56).

Ahora bien, la fe religiosa es concreta en sus contenidos; cuando la inteligencia tiene noticia de ellos, llega a conocer y a distinguir aquellas verdades que la Iglesia propone para ser creídas pero, dependiendo de la verdad que transmiten, tendrán distinta exigencia para la fe del creyente.

“Algunas de las verdades que se refieren a Dios y a las finalidades humanas son perceptibles para la razón natural. Son de este tipo los preámbulos de la fe, los cuales son objeto de una convicción firme, y, sin embargo, son también objeto de una "demostración". Los preámbulos de la fe son verdades que se presuponen para las verdades que nos introducen en el corazón del misterio divino. Se distinguen de los signos de credibilidad. Pero la preparación evangélica debe ocuparse tanto de unos como de otros. Porque cuando faltan los preámbulos de la fe —es decir, cuando están sostenidos únicamente por la fe—, aunque permanece la posibilidad de reflexionar sobre ellos, queda abierta la puerta del fideísmo” (Cottier, 1997).

En el n. 13 de la Encíclica que estudiamos Juan Pablo II coloca a la razón frente al misterio y explica que las grandes y esenciales preguntan que interesan existencialmente a cada hombre y a todo hombre son comprendidas —dentro de la

limitación humana- sólo desde la fe que coloca a la razón frente al misterio: el misterio del hombre y el misterio de Dios.

Es en la Revelación donde están los contenidos que ayudarán a la razón a buscar la comprensión del misterio; los signos que ella encuentra en la Revelación le permiten profundizar en la búsqueda de la verdad ya que le permiten investigar con sus propios medios y la impulsan, a la vez, para, traspasando los signos descubrir el significado último al que la remiten.

Como caminos previos a la fe, señala Juan Pablo II se encuentran el deseo y la nostalgia de Dios que posee el hombre en lo más profundo de su corazón; la innegable capacidad que posee la inteligencia humana para levantarse más allá de lo efímero y contingente y elevarse hasta lo absoluto, a lo infinito, el afán infatigable de la razón por alcanzar verdades fundamentales, el sentido de la vida y de manera especial el razonar sobre la realidad inevitable de la propia muerte (Juan Pablo II, 1998, nn. 24-27).

“De todos modos no hay que olvidar que la Revelación está llena de misterio. Es verdad que con toda su vida, Jesús revela el rostro del Padre, ya que ha venido a explicar los secretos de Dios; sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento. Sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente” (Juan Pablo II, 1998. n. 13)

Para resguardar esas verdades de fe, la Iglesia las formula como dogmas, es decir, como verdades que el fiel ha de aceptar y creer para salvarse. Hemos querido estudiar, aunque sea brevemente el pensamiento del Card. Newman sobre este tema, entre otras razones por ser mencionado en la Encíclica *Fides et ratio* (n.74) cuando Juan Pablo II afirma que encontramos pensadores recientes que buscan la verdad sobre la relación que hay entre la filosofía y la Palabra de Dios; propone también a otros pensadores como Antonio Rosmini, Maritain, Stein, Loiskij, Soloviov, etcétera, que han hecho aportaciones importantes para volver a unir en la verdad a la razón y a la fe.

“Prestar atención a itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre” (Juan Pablo II, 1998: n.74).

El acercamiento a las enseñanzas del Card. Newman nos permitirán una mayor comprensión sobre el dogma y el asentimiento que el creyente otorga a esa verdad propuesta por el Magisterio de la Iglesia.

Aceptar el dogma es aceptar una “proposición que puede representar o una noción o una cosa: creer un dogma es dar el asentimiento de la mente a esta proposición como representante de la una o de la otra. Dar un asentimiento real a esta proposición es un acto de religión; darle un asentimiento nocional es un acto teológico. Tal proposición es comprendida, absorbida y asimilada

por la imaginación religiosa, y es mantenida como verdadera por el entendimiento teológico” (Newman, 1960: 112).

Es la fe un asentimiento confiado a las palabras o promesas de otro fundado en su veracidad o autoridad (Tomás de Aquino, 1964: II-II, 1, intr.); el acto de fe es “el asentimiento intelectual, persuasión o convicción de la verdad de las palabras o de los hechos referidos por el testimonio y garantía de quien lo dice” (Tomás de Aquino, 1964: II-II, 1, intr.)

El hombre no sólo asiente por fe, sino también por razón natural, es decir, sin que necesite la intervención de testigo alguno fuera del propio intelecto, porque cuando el ser humano conoce una verdad objetiva adquirida por experiencia propia se asemeja al que conoce por medio de la fe de tal manera que pueden expresar de igual forma: “Sí, es así, y no de otra manera”, anulando toda limitación o condicionamiento. Éste es un asentimiento que se da de manera total sin mezcla de duda o temor.

¿Qué diferencia podríamos esclarecer entre el que sabe y el que tiene fe, si ambos asienten con idéntica expresión? En uno, el primero, avala su asentimiento en el mismo saber que es objetivo y, además, en que el contenido de lo conocido también lo es; en cambio, el creyente no conoce absolutamente toda la realidad objetiva a la que asiente aunque la tenga por real y verdadera (Pieper, 1980: 305).

“La fe implica asentimiento del entendimiento a lo creído...asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente

movido por el propio objeto, sino que se inclina voluntariamente a una parte más que a otra por cierta elección” (Tomás de Aquino, 1964: II-II q.1, a.4), tal asentimiento es fe si se hace con certeza y sin temor.

El asentimiento es el “acto de admitir como cierto o conveniente lo que otro ha afirmado o propuesto antes” (RAE, 1947: voz “asentimiento”). El asentimiento, como hemos mencionado anteriormente, es causado por la voluntad que mueve a la inteligencia a aceptar aquello propuesto como verdad. Santo Tomás al comentar sobre el asentimiento propio de la fe, hace un análisis más detallado de este acto, explicando que son dos modos como el entendimiento asiente a lo creído, uno, movido por el objeto mismo conocido en sí mismo –como los primeros principios intelectuales- , o bien conocido por otro –como en las conclusiones que tratan las ciencias; otro modo como asiente el entendimiento, no porque sea movido por el objeto mismo, sino porque se inclina a ello voluntariamente por cierta elección (Tomás de Aquino, 1964: II-II, q.1 a.4) .

Siguiendo las enseñanzas del Cardenal Newman nos preguntarnos ¿a qué llama él asentimiento real y qué asentimiento nocional?

Para llegar al asentimiento tanto el real como el nocional, explica, se parte del conocimiento sensible transmitido por los sentidos y la sensación; la mente conoce y aprehende la realidad que es quien precede al conocimiento nocional. El primero modo de conocer es fin y meta del segundo. “Aprender nocionalmente

es poseer una mente amplia, pero superficial. Aprender realmente es tener una mente estrecha, pero profunda. El primero es el principio ampliador del conocimiento; el segundo es el principio conservador del mismo” (Newman, 1960: 62).

Para Newman el asentir no se da de una sola manera sino que, siendo uno sólo el acto de asentir, puede hacerse de diversas formas. El Cardenal hace una aportación original a la filosofía sobre el asentimiento, cuando distingue esas dos maneras básicas de asentir a las que nos hemos referido, la real y la nociónal, elaboradas en base a los modos como se aprehende una proposición.

Es interesante conocer que subdivide el asentimiento nociónal en: profesión, opinión, presunción y asentimiento especulativo (Newman, 1960: 68).

Todo asentimiento, según Newman, tiene tres aspectos característicos: es interno, libre y personal; además es incondicional y por último absoluto y no admite grados. El asentimiento real es el asentimiento propiamente dicho. “Es un acto interno en que no se involucra solo la inteligencia, como es el caso de asentimiento nociónal, teórico, genérico, lejano (...). Newman muestra como se integran las facultades en un acto personal, no se ciñe a la teoría clásica de las facultades; la explicación analítica de las facultades, las separa según su objeto. Mientras que las síntesis de Newman en el sujeto que actúa le permite incursionar con gran libertad en la fenomenología de la acción” (Athié, 2001: 32).

Para Newman cuando la persona cree en un dogma formulado en una proposición que representa una cosa está realizando mentalmente un asentimiento real, ese asentimiento es un acto “religioso”; en cambio, cuando aquello en lo que cree es una noción propuesta como un dogma el asentimiento o acto que realiza la mente es nocional al que llama “teológico” (Newman, 1960: 112).

En este apartado hemos intentado profundizar sobre la aportación que hace la filosofía a la teología y como ellas se unen en la verdad, trabajan en colaboración y se apoyan una a la otra respetando sus propios métodos y fines. Hemos mencionado como la teología mediante la reflexión especulativa, usando la vía del *intellectus fidei*, considera ante todo la Verdad divina y explica el contenido de la Revelación, asume la lógica divina y muestra al mundo que el modo de hablar de Dios es comprensible; al enseñar el significado salvífico que tiene la Palabra divina para con cada hombre y para con la humanidad entera difunde el mensaje que hace San Pablo: “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim 2,4).

“Admitid un Dios, e introducíis inmediatamente entre los contenidos de vuestro conocimiento un hecho inconmensurable, que desborda y absorbe cualquier otro hecho concebible” (Newman, 1996: 61).

“Porque vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido”
(I Cor 13, 12)

Capítulo IV. Los énfasis de la Encíclica respecto a las relaciones fe-razón.

a. Credo ut intelligere.

En este capítulo reiteraremos las propuestas de la Encíclica *Fides et ratio* sobre la relación entre fe y razón. Pretendemos mostrar cómo se actualiza y confirma la armonía entre ambas y cómo los católicos siempre han defendido la verdad sobre esta relación. Partiremos del tema de lo que significa “creer hoy”

siguiendo inicialmente las enseñanzas del Card. Ratzinger sobre este tema.

Creer cristianamente “significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al Logos que todo lo sostiene y lo soporta” (Ratzinger, 2005b: 66).

La comprensión de la palabra se realiza en la inteligencia. El cristiano cuando pronuncia la palabra “creo” expresa que no logra comprender la totalidad del mundo en el que vive y que con su oír y ver no abarca el entendimiento de cuanto le corresponde conocer; el “creo” cristiano es la apertura a otra forma de comprensión para entender el mundo en el que vive y su propia existencia.

“La fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que linda de tal modo con lo que no se ve, que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia” (Ratzinger; 2005b: 49). La razón sabe que al llegar a este lindero debe tomar una opción por la creencia o la no creencia; al traspasar sus límites y “creer” a la Revelación se supera y avanza en el camino, en especial, de la Verdad última.

San Agustín centra el papel que juega la razón en su relación con la fe en el acto de creer y cómo la interacción entre ambas aumenta en el creyente la certeza propia de la creencia religiosa. En una obra suya, *La utilidad de creer* expone varios argumentos con los que pretende convencer a su amigo Honorato

de cuán útil es creer y le explica por qué han de ser rechazadas las tesis maniqueas que, sobre todo, se burlan del creyente y se creen poseedoras de la verdad. Tras argumentar que es propio del alma buscar un camino para la salvación y que el más creíble sea el que propone la Iglesia Católica, le conmina con la siguiente expresión: “si quieres instruirte, no debes anteponer la razón a la fe” (Agustín de Hipona, 1980: III, IX- 22).

¿Cuál es la razón por la cual Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio* antepone el capítulo del creer –*Credo ut intelligere*, capítulo II- al del entender –*Intelligo ut credere*, capítulo III? El mismo lo explica “la fe agudiza la mirada interior abriendo la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia.” (Juan Pablo II, 1998: n.16); parece que lo esencial es “abrir la mente”, ayudarla en la búsqueda de la verdad; además, Juan Pablo II, apoyándose en relatos bíblicos que con su originalidad, fuerza y peculiar visión afirman la profunda e inseparable unidad que hay entre el conocimiento de la razón y el conocimiento de la fe, reconoce en ese hablar de Dios, el camino privilegiado que tiene la razón para llegar hasta la verdad, no sólo al puro modo racional sino además elevando a la razón misma hasta alcanzar, por la fe, la verdad revelada.

Anteriormente la teología escolástica había afirmado esta verdad propuesta de manera clara por San Anselmo, el cual afirma que la prioridad de la fe es compatible con la búsqueda propia de la razón, ésta no puede hacer juicios sobre los

contenidos de la fe porque no es idónea para ello pero sí que puede encontrar sentido y descubrir razones que permitan entender los contenidos de la fe. (Juan Pablo II, 1998: n.42).

Por eso se entiende que se llame “fe racional”, a “aquel acto intelectual por el que se tiene noticia de lo que rebasa a la inteligencia en la línea de su propio acto” (Falgueras, 1999: 211), es decir, cuando las afirmaciones de la fe superan la capacidad de la razón; la Santísima Trinidad, Jesucristo verdadero Dios, verdadero hombre, la virginidad de la Madre de Dios, etcétera son afirmaciones a las que la razón, iluminada por la fe, puede asentir.

Los contenidos de la fe no son mitos ni fantasías aunque la mentalidad actual anticristiana, secularizada y relativista, tienda a encasillarlos en esas categorías. Si, como afirman algunas corrientes filosóficas erróneas –mencionadas en el capítulo I-, la ciencia dice la última palabra y la razón es incapaz de conocer la verdad, entonces, no es extraño encontrar a algunos que piensan que la fe cristiana es un elemento más de una cadena imaginativa o mitológica y no distinguen la verdad, los más por ignorancia que por mala voluntad.

La fe cristiana es una fe personal, tanto de parte del creyente como por parte del encuentro con Aquel en quien se cree. La fe cristiana no es solamente un conjunto de contenidos, temas, dogmas. La fe cristiana es el encuentro con una Persona: Cristo Jesús, Segunda Persona de la Trinidad Beatísima, el *Lógos* Eterno del Padre.

Como habíamos mencionado anteriormente la fe es esencialmente intelectual. La mente acoge los contenidos que propone la fe como verdaderos y de manera cierta y total.

El entender la fe en sí misma, como una actitud esencialmente intelectual, nos conduce a analizar los actos que componen esa actitud o postura como hemos mencionado anteriormente; esos actos son aquellos que explican la credulidad confiada que caracteriza al creyente tanto en la fe humana como sobrehumana. Creer algo a alguien es confiar tanto en quien lo dice como en el contenido que dice; este es el núcleo de la confianza, que, volvemos a sostener, es un rasgo propiamente antropológico.

Al considerar la actitud humana de por qué somos seres inclinados a creer, podemos aseverar, que la fe, es un conocimiento de connaturalidad en el hombre.

Consideramos dos aspectos bajo los cuales es posible entender ese modo de connaturalidad del conocimiento por la fe: uno es en razón de su objeto propio, otro en razón de su finalidad. (González, 1999: 143).

Mencionaremos de manera sucinta estos aspectos que nos parecen importantes para llegar a determinar el modo como se realiza el acto de fe tanto humana como sobrenatural, para así lograr entender mejor lo que supone ese “creo para entender” central en la vida del cristiano.

El objeto propio de la fe natural es la verdad. El hombre tiene como objeto de su conocimiento la naturaleza de los seres

materiales y no materiales. El conocimiento humano se inicia por los sentidos, al captar las cosas materiales llega, mediante la abstracción, al conocimiento de su naturaleza y a partir de ella, puede, mediante el uso de la analogía, llegar al conocimiento de su Dios- Creador.

La fe sobrenatural se da cuando el alma humana es elevada, por la gracia santificante, a nivel supranatural. Esta elevación nos hace partícipes de la Naturaleza divina en cuanto divina, es decir, no sólo en cuanto partícipes por naturaleza de dependencia para con el Creador o, como seres creados a su imagen y semejanza, sino que, esa participación en la gracia, determina que las operaciones humanas, pasen a ser “divinas”; la inteligencia y la voluntad, sin dejar de ser humanas, al ser elevadas alzan su mirada, de tal manera que, su objeto propio, pasa a ser el Dios único, Trino en Personas: conocerlas y amarlas es su objeto y su meta es conocerlas y amarlas como Ellas se conocen y se aman; aunque siempre, en esta vida, lo nuestro será, conocer viendo “como en un espejo” como expresa San Pablo (1 Cor 13,12).

El fin de la fe sobrenatural es Dios mismo, su amistad y su amor personal. El amor de Dios hacia nosotros está ya garantizado por la experiencia de nuestro ser y existir hoy y ahora; nuestro amor hacia Él supone una respuesta, no de la sola razón, sino que requiere la respuesta del corazón, el cual no goza del conocimiento de Dios, pero posee la evidencia de su presencia en el alma por el amor.

La persona humana que ama a Dios responde al llamado hecho por Cristo. Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Eph1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, se han revelado, de tal manera que los hombres pueden llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (Eph 2,18; 2 Ptr 1,4).

En esta revelación, Dios invisible (Col 1,15; 1 Tim 1,17) movido de amor, habla a los hombres como amigos (Ex 33,11; lo 15,14-15), trata con ellos (Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía” (Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 1982: Cap. 1, n.2) y porque Dios ha querido que “todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1Tim2, 4).

La Biblia ya desde el Antiguo Testamento prepara el camino para clarificar la verdad, tanto la natural como la sobrenatural. La Sagrada Escritura ha aportado al conocimiento un saber original: “la convicción de que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe” (Juan Pablo II, 1998: n.16).

Es entonces, la fe sobrenatural, un sometimiento libre a la Palabra de Dios; es adhesión personal del hombre a Dios, a la verdad por Él revelada que es Él mismo, el *Lógos* divino, el Hijo amado, el Verbo hecho carne (Catecismo, 1999: nn. 144-151) y, es la verdad el objeto de la unidad del conocimiento por medio de la fe y por medio de la razón, es la que mueve al intelecto a asentir a ella.

“Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante.....el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental en la cual está implicada toda la persona entera. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de un modo pleno” (Juan Pablo II, 1998: n.13).

Valga esta cita para puntualizar con precisión el acto de fe que es tan propio del hombre y que sitúa y da el sentido trascendente que él mismo busca con su quehacer espiritual.

Ese hombre, que por naturaleza suspira desde la experiencia de su límite insuperable a la infinita riqueza del Dios infinito, se sabe llamado por el deseo inscrito en sus entrañas, a abrir su razón al misterio que encierra la Revelación, en ella le es permitido contemplar los designios divinos, los caminos del Dios Eterno insondables e inescrutables. El hombre sabe que, si acepta la Palabra, podrá, respetando unas reglas –que Dios le permite descubrir-, llegar a entender el sentido del mundo, el sentido que tiene la existencia de los otros, y que se le invita a interpretar el sentido de su propia existencia.

¿Cuáles son esas reglas que el hombre descubre al profundizar en el misterio de Dios? Tres son las reglas a las que está sometida la razón para poder expresar su propia naturaleza: la primera es contar con que el conocimiento del hombre es un

camino que no tiene descanso; la segunda, que ese camino no se puede recorrer con orgullo, porque el hombre debe reconocer que su razón es incapaz de comprender totalmente la sustancia divina, porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta esa sustancia ya que nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos (Tomás de Aquino, 1967: I, 3) y, la última, que la razón debe aceptar al Dios trascendente, soberano y a la vez providente para con cada hijo suyo; esta aceptación se fundamenta en el llamado “temor de Dios” “el temor del Señor es el principio de la Sabiduría” (Prov. 1,7; Si 1,14). No se refiere la Escritura al llamado temor servil, que es aquel que experimenta quien tiene miedo ante un Dios Todopoderoso y justo, sino que se refiere a ese temor, propio del hijo bueno y amoroso, que teme contristar con su conducta al Padre Eterno, un Padre que le ama con locura, que está en el Cielo esperándolo para su encuentro definitivo, cuando el hijo no tenga ya necesidad de fe ni de esperanza sino que baste, entre ellos, sólo el amor (Juan Pablo II, 1998: n.18).

San Pablo expresa esta verdad al dirigirse a los Corintios “ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas es la caridad” (1Cor, 13). Sólo la caridad, el amor permiten al cristiano acercarse intelectualmente a esos grandes problemas de la vida humana: el sufrimiento y la muerte, de los cuales nos ocuparemos con más detenimiento en el último apartado de este capítulo por ser precisamente un tema entre los

cuales la Encíclica *Fides et ratio* en el n. 48, reconoce para un tratamiento aprovechable en el pensamiento contemporáneo

“El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera <locura> y <escándalo>” (Juan Pablo II, 1998: n.23). La fe en Cristo enfrenta a la inteligencia a esos desafíos centrales y definitivos: el sufrimiento y la muerte. ¿Cómo es posible, se pregunta la razón natural que un Dios sufra y muera? ¿Cómo es posible, se pregunta la razón desde la fe, que Dios sufra y muera? La fe y la razón pueden naufragar ante estas preguntas.

La sabiduría humana se topa frontalmente ante este cuestionamiento y lo califica como irresoluble; la Sabiduría sobrenatural responde desde lo alto de la Cruz de Cristo. La Sabiduría revelada exclama desde el misterio del sufrimiento, del dolor y de la muerte de Cristo, que esa Cruz, que es “escándalo para los judíos, necedad para los gentiles” (1Cor, 1,23), es la que nos hace capaces de acercarnos al misterio; si la razón se deja mover por la voluntad para aceptar esa Verdad que le trasciende podrá seguir avanzando en la comprensión de esos misterios.

Negar voluntariamente la acogida de la razón a esa verdad y, aún más, obstaculizar el auxilio de la fe, impidiendo aprender de la locura de la Cruz, lleva al hombre al naufragio, a la desesperación, al sinsentido de la propia existencia que tarde o temprano se llega a plantear; jamás podrá resolver el por qué de la muerte y el por qué del sufrimiento y el dolor; preguntas que

son esenciales para caminar por esta corta vida plenos de seguridad.

Si acepta el misterio de la Cruz, el hombre podrá superar esos escollos y será capaz de orientar su razón para que mire, desde la fe, la Cruz y al Crucificado; esto le ayudará a superar los límites de la naturaleza y le permitirá estar por encima de la pura racionalidad y atisbando así un horizonte en su vida personal que no tiene término.

Es verdad que la razón tiene su espacio y sus límites propios, también es verdad que la fe la lanza a un más allá que desemboca en el océano ilimitado de la Verdad (Juan Pablo II, 1998: n.23). Ambas, razón y fe se encuentran forzosamente en su objeto: la verdad.

b. Intelligo ut credere.

Expresa la filosofía: “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, trad.2006, 980a 25) y la Revelación: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8,32). El hombre es un ser que busca la verdad, que ama la sabiduría, es un ser que explora el mundo para rastrear desde él al Creador.

El deseo y la nostalgia de Dios están en lo más profundo del corazón del hombre; en ese camino hacia Dios se esfuerza por superar lo contingente para ir hasta lo infinito que vislumbra su intelecto a partir del conocimiento del mundo.

En ese recorrido, rechazará todo aquello que detecte como falso o erróneo y mediante el discernimiento de la realidad se esforzará por encontrar lo verdadero, que le dará la fuerza necesaria para apartarse, si quiere, de lo falso.

Entender para creer. Esta frase nos lleva a hacer algunas distinciones donde relucen términos intrínsecos en ella, como son: la razón, sujeto del entender y que es la forma humana más intensa de buscar la verdad que le trasciende: la Sabiduría divina; la fe, como acto o hábito personal con el cual el hombre responde al don de la Verdad; la Revelación, Palabra con que Dios manifiesta y comunica su vida íntima por iniciativa suya y cuyos dones y contenidos parten del mismo Dios. Por último y como un añadido necesario emerge el término “teología”, que es una elaboración racional de los contenidos revelados, cuya meta es el incremento de la fe.

La razón requiere de una Palabra allende a sí misma que sea recibida precisamente con “fe” y que le permita desvelar el misterio revelado. Por esta razón se puede utilizar también el término “fe transracional” para calificar el don que permite a la razón superarse a sí misma. Esto no significa que los contenidos de la fe sean irracionales ni absurdos, sino que van más allá de la razón que por la fe es elevada y cree.

“Fe racional”, como lo hemos mencionado, no significa irracionalidad ni tampoco objetividad lógicamente demostrable. La “fe racional” es aquella que puede alcanzar cualquier persona humanamente madura y que se distingue de la llamada “fe

filosófica”, término que algunos han utilizado, dando a entender que los filósofos son propiamente los que logran autotranscenderse, llegando a la creencia racional. La “fe racional”, aunque no utilice el término “filosófica”, no significa que rebaja su asentimiento a la pura influencia del sentimiento o del miedo; más bien señala un ejercicio de maduración sapiencial de la naturaleza humana (Falgueras, 1999:212).

La transracionalidad es condición necesaria para la creencia, pero no es razón suficiente; “la fe ha de ser también razonable –es decir, digna de la razón-, para ser auténticamente humana. Si no, la fe dejaría de ser apertura y superación saludables de nuestra demasiado simple razón para confundirse abusivamente con la negación de la razón como tal” (Leonard, 1990: 28); sería, a fin de cuentas, la supresión de la razón.

Cuando decimos transracionalidad estamos expresando que la fe no solo es creída sino también pensada y vivida. Es una fe pensada, una fe que piensa, una fe en la cual la razón interviene y además tiene mucho que decir aunque no todo ni lo último; la razón siendo instancia para llegar a la verdad, no alcanza por sí sola la Verdad última.

Si la fe es racional y pensada con rigor, es imposible que sea absurda; no es que sea evidente –dejaría de ser fe-, pero no por eso es irracional. El uso del término “transracionalidad” ilumina la grandeza y la valentía de la razón porque nos permite conocer la apertura de la razón a lo invisible e intangible, y posibilita entender que cuando “el creyente usa la razón de modo

respetuoso, ordenado y metódico en asuntos de fe, hace que la ciencia sobre Dios sea verdadero y sólido conocimiento, y se proteja de peligros y deformaciones, como pueden ser el fideísmo, la superstición, la magia y otras actitudes o prácticas irracionales” (Morales, 2003: 35), tendencias humanas erróneas que de alguna manera ya hemos mencionado anteriormente.

Hay que aceptar, para no forzar a la razón a hacerse violencia a sí misma, que la fe es como lo dijimos al hablar de la connaturalidad para el hombre de la fe, un componente de la racionalidad humana, de la inteligencia, en la medida en que la razón supera sus límites y se abre a lo desconocido, al misterio. “La fe racional es esperar lo inesperado, como sugería Heráclito” (Falgueras, 1999: 213).

Lo inesperado es la Verdad que supera a lo visto y a lo sabido. “La razón asiente a esa Verdad porque es movida por la voluntad; porque si la inteligencia la viera, asentiría sin necesidad de la creencia, es decir por evidencia, como es el caso de la materia propia de la ciencia. Puede darse el caso de que lo que para uno es visto o sabido sea por otro creído: como, por ejemplo, los Ángeles que miran cara a cara a Dios, en cambio, nosotros, los hombres creemos a lo revelado sobre Él; lo que se propone al hombre como materia de fe sobrenatural es, en general, desconocido” (Tomás de Aquino, 1964: II-II q.1, a. 4 y 5),

Aún cuando esto es así, no obsta para reconocer la existencia de la unidad de la verdad natural y sobrenatural. Aunque la verdad de la “fe cristiana exceda la capacidad de la

razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe....como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, no hay posibilidad que los principios racionales sean contrarios a la verdad de fe" (Tomás de Aquino, 1967: II, 7).

Santo Tomás presenta, tanto en la *Suma teológica* como en la *Suma contra gentiles*, argumentos donde afirma que la existencia de Dios es un conocimiento de orden natural en el ser humano al que llega mediante la razón con un proceso ordenado, lógico, cierto. No es necesaria a fe para conocer a Dios creador de todo cuanto existe, pues la existencia de Dios es un preámbulo de la fe -como lo mencionamos en el capítulo anterior-, sin embargo afirma a la vez que la fe precede a la razón y que asentir a las verdades de fe, aunque estén sobre la razón, no es señal de ligereza. (Tomás de Aquino, 1967: I, 6).

Explica en la *Suma contra gentiles* que la Sabiduría divina quiso revelar sus propios secretos, manifestó su presencia y la verdad de su doctrina y otorgó al hombre unas pruebas sensibles con el fin de confirmar esas verdades: así, la curación milagrosa de enfermedades, la inspiración de los entendimientos humanos ignorantes y sencillos que iluminados por el Espíritu Santo llegan a alcanzar en un instante lo más alto de la sabiduría y la elocuencia, la resurrección de los cuerpos, la mutación de los cuerpos celestes, etcétera. Cuando el hombre reconoce estos signos se apresura a abrazar la fe deseando sobre los bienes sensibles los espirituales a los cuales esos signos conducen (Tomás de Aquino, 1967: I, 6).

El *intellectus fidei* señala una relación entre el hombre, que cree desde su razón iluminada por la fe y Dios, que es quien se revela; esta relación tiene como voluntad primera a Dios que busca el encuentro con el hombre y por eso ha querido darse a conocer y dar a conocer su propósito para con los hombres, para con cada hombre.

Como hemos mencionado ya, Dios "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2,4) para eso se ha hecho presente mediante Jesucristo. Aceptar a Jesucristo su doctrina es, para cada cristiano, un acto de asentimiento, un "sí" que no contradice a la razón sino que la invita a elevarse sobre la comprensión de lo contingente y llegar, no sin cierto asombro, a mirarse en y desde la razón de Dios, es decir, desde la inteligencia divina que se abre y se manifiesta a la inteligencia humana, ésta es llamada a corresponder mediante su esfuerzo en el camino de la comprensión de la verdad. "Creo para comprender y comprendo para creer mejor" (Catecismo, 1999: n.158).

La inteligencia de la fe demanda el ejercicio de la filosofía y de la teología. Ahora bien, de los diversos modos como el hombre puede conocer a Dios dos de ellos se presentan en la conciencia humana de modo natural, uno de modo precientífico o espontáneo, otro, de modo científico o filosófico; otro es el modo sobrenatural que excede las fuerzas de la razón humana. Al primero se llega por una deducción espontánea a partir de la creación; el segundo, la vía de acceso está en la filosofía y de

modo preciso, en la metafísica, ciencia de la verdad que lleva a la inteligencia al grado más alto que puede llegar de modo natural en el conocimiento de Dios, a este conocimiento se le da el nombre de teología natural o teodicea.

El otro modo de conocer a Dios es el sobrenatural y, es de dos tipos, uno por la fe (*lumen fidei*), otro, por visión (*lumen gloriae*); en esta vida se da el primero, el segundo en la visión de Dios en su gloria (González, 1985,: 21).

“Hay, por consiguiente, dos órdenes de conocimiento verdadero. En primer lugar, las verdades cognoscibles a la luz del intelecto agente, tales como los principios naturales conocidos a la mente humana con sus consecuencias posibles o necesarias...Hay, no obstante, ciertas verdades a las cuales no alcanza la potencia del entendimiento del intelecto. Estas son las verdades de fe que exceden al alcance del intelecto” (Gilson, 1977: 138).

Sin embargo el esfuerzo racional no es inútil y generalmente desemboca en espacios de luz que mejoran la comprensión; otras veces, la inteligencia habrá de contentarse en el atisbo de la verdad porque debe reconocer con humildad que hay cosas que son incomprensibles (Tomás de Aquino, 1967: I, 8).

Dios no deja al hombre solo, abandonado a sus fuerzas naturales, para ayudarlo en su ascenso a la Verdad se revela por amor. Espera del hombre una respuesta que, guiada por el conocimiento racional, permita la fe y logre responder no sólo con

el sometimiento obediente a la verdad revelada sino, superando éste, con el amor. No sólo se le pide reconocer racionalmente la divinidad, la trascendencia y la libertad supremas de Dios, sino que le pide amar, con amor primero y fundamental, a Dios.

“Amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” (Mt 22,37; Lc 10,27). La decisión de amar implica toda la persona, por eso se entiende que “el conocimiento de la fe es voluntario y afectuoso; además es un encuentro de gracia” (Ocáriz-Blanco, 1998: 259).

Iniciamos este capítulo siguiendo en nuestro estudio el orden planteado por Juan Pablo II en los capítulos II y III de la Encíclica *Fides et ratio*: “*credo ut intellegam*” “*intellego ut credam*”; tras estas reflexiones nos podemos preguntar: ¿por qué es necesario entender para creer? Santo Tomás contesta en la *Suma Contra Gentiles* explicando que es propio del sabio ordenar las cosas respecto al fin. Si busca la sabiduría más alta su función será tener en la mente el fin último, o la verdad primera, entonces, el objeto del sabio es Dios racionalmente considerado. (Tomás de Aquino, 1967: Introducción, n.1).

Primeramente se debe conocer a Dios, luego la razón con la luz de la fe llega a creer así, el “yo creo” y el “yo entiendo” llevan al “yo amo”.

“La fe es para la vida, tiende por su propia naturaleza expansiva a hacerse operativa y a realizarse en la existencia del creyente. La fe informa la vida y la vida adquiere sentido y dirección gracias a la fe” (Morales, 2003: 32).

El acto de fe supone una mínima comprensión del contenido en que se cree; es el inicio de la fe racional que se presenta cuando la razón recibe, articula, defiende y trata de penetrar el dato revelado.

La fe, al posibilitar al cristiano la creencia en Jesucristo Verdadero Dios y verdadero hombre, abre el corazón del creyente al un amor que deja en libertad al amante; solo la fe y la gracia permiten amar a Dios hasta el extremo de desprecio de sí mismo. San Agustín confirma esta idea cuando enseña: “dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial” (Agustín de Hipona, 2004: XIV, 28).

La verdad revelada invita al hombre a responder libremente a sus propuestas; esta invitación aparece en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón no sólo a abrirse sino también a amar la verdad que le trasciende y que es la belleza y la bondad misma (Juan Pablo II, 1998: n.13).

Conocer mejor para creer mejor es la propuesta hecha por San Agustín con un fin: amar mejor. El amor es lo que da sentido al esfuerzo de la razón por conocer mejor y ella misma lo experimenta así cuando, tras haber alcanzado una verdad, se siente asumida, elevada por la experiencia propia del amor que, no siendo su objeto, lo entiende como tal en sí misma.

“El Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *Lógos* y ha actuado y actúa como *Lógos* lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor, como dice san Pablo,

‘rebasa’ el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf. Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Lógos, por lo cual el culto cristiano, como dice también san Pablo, es λατρεία, un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (cf. λογική, Rm 12, 1)” (Benedicto XVI, 2006b).

c. Algunas observaciones sobre las relaciones entre la filosofía y la teología.

En el transcurso de este trabajo hemos hecho ya varias referencias a este tema. Para centrar el presente apartado es conveniente reiterar que hablar de filosofía y, especialmente de filosofía cristiana no significa que exista una filosofía oficial de la Iglesia Católica. La Iglesia no tiene filosofía propia. La Iglesia hace teología desde la fe sobrenatural contenida en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el Magisterio vivo de la Iglesia y con el auxilio de la filosofía. Juan Pablo II afirma que la fe no es ninguna filosofía, pero la filosofía que usa la Iglesia en la profundización de la verdad revelada es precisa y posee un método y contenidos propios, y señala dos dimensiones en la filosofía llamada cristiana: una subjetiva, referida al sujeto, otra objetiva, referida al contenido.

La dimensión subjetiva de la filosofía cristiana confiere al sujeto o filósofo un servicio al que Juan Pablo II llama una

“purificación del corazón por parte de la fe” (Juan Pablo II, 1998: n.76); la filosofía cristiana desde su inicio tuvo que sentar bases y marcar límites para purificar el pensamiento de todo aquello que supusiera creencias de sesgo mitológico, sobre todo, en la concepción que los filósofos griegos tenían sobre Dios.

La filosofía cristiana resguarda un contenido con su perenne auxilio, ella es el “cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón” (Gilson, 1981:39), esta es la dimensión objetiva de la filosofía cristiana que permite a la razón profundizar en las verdades fundamentales.

La verdad que busca la razón dejará de ser la puramente natural que responde a algunas inquietudes humanas pero que no satisface el anhelo de verdad del hombre. El deseo de saber que, como expresa Aristóteles, marca a cada ser humano, no se frena con el encuentro natural con la verdad, sino que busca la verdad que le trasciende y le incita a aceptar el reto de la confianza que, a la vez, le lleva a una racionalidad superior.

Juan Pablo II señala que “en este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón,

pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad” escribe Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et ratio*. Aún cuando ya habíamos mencionado este número de la Encíclica, nos parece necesario insistir en el análisis de su contenido porque es central para la propuesta final en esta investigación.

Como menciona Juan Pablo II hay algunos pensadores contemporáneos cuyo pensamiento ha dado principio a una línea originaria de estudio, útil para acortar la distancia, que algunos otros pensadores modernos y posmodernos han acrecentado, en la relación entre la fe y la razón

“Sin embargo, esto quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra” (Juan Pablo II, 1998: 48)

Por eso es necesario reafirmar que quien acepte en su quehacer intelectual la fe cristiana, hará filosofía cristiana, pero no ha de olvidar que esta ciencia se subordina a la teología y a la misma fe, y que no es suficiente con que no contradiga las verdades por ellas emanadas, sino que ha de colaborar con el esfuerzo intelectual a la dilucidación de los asertos de la filosofía y de la Revelación unidas así como a orientar su trabajo a una mayor comprensión de los preámbulos de la fe, que son, como hemos dicho, las razones naturales de credibilidad del contenido revelado (García-López, 1999) Podemos hablar de teología pero es verdad que hacer teología en un mundo pagанизado y relativista es actualmente una tarea que se presenta como

titánica, inútil e incomprensible. “Quien intente hoy hablar de fe cristiana a gente que ni por vocación ni por convicción conoce desde dentro la temática eclesial, advertirá bien pronto lo extraña y sorprendente que le resulta tal empresa” (Ratzinger, 2005b: 40) pero, aún siendo verdaderas estas afirmaciones el cristiano no puede desentenderse del estudio sobre Dios y su designio salvador porque esto le llevaría a la ruina existencial ya que le haría perder de vista el sentido de su vida y de la existencia del mundo.

Por eso el que es verdaderamente cristiano sabe que existe un sentido para el mundo y para él, y ese saber le empuja a trabajar alegremente en la construcción de la Historia. Tentaciones de claudicar siempre las habrá y sobreabundantes, pero sobre todas ellas, sabrá poner la fe a la que ha apostado, como luz orientadora de su existencia, luz que le ayuda a ver la amenaza continua del desánimo, de la desesperanza cuando corrobora cómo el mundo se deshace y se extravía. ¿Es inútil el esfuerzo? se pregunta el cristiano. De hecho ese miedo a la inutilidad “fue la causa de que en el mundo precristiano hubiera tanta angustia ante la nulidad de toda obra humana. Pero durante el sueño resuena la voz de la realidad salvadora y transformadora: ‘¡Ánimo, yo he vencido al mundo!’ (Jn 16,33). El mundo nuevo que se describe al final de la Biblia con la imagen de la Jerusalén celestial, no es una utopía, sino la certeza que nos ofrece la fe. El mundo ha sido redimido. Ésa es la certeza que

sostiene a los cristianos y que hace que hoy siga valiendo la pena ser cristianos” (Ratzinger, 2005b: 297).

Ser cristiano en un mundo paganizado es enfrentar el reto de comprender y de ayudar a comprender a los demás que el vivir vida de fe introduce al hombre en una dimensión vital diferente a la pura dimensión fenoménica o del hacer. El cristiano deja de estar en el mundo, no deja de percibir los fenómenos que rigen la historia ni elude el trabajo técnico ni científico pero lo sitúa de modo diverso al pagano; para él, las cuestiones últimas se resuelven desde la fe de ahí que, Juan Pablo II exhorte a laicos, filósofos, teólogos a recuperar y subrayar la necesidad de la metafísica, la filosofía perenne y la teología. Sólo así, desde la perspectiva de la verdad natural y sobrenatural el cristiano sabrá dar razón de esas cuestiones sobre el sentido.

“Ayudar a descubrir el camino de la verdad” (Juan Pablo II, 1998: n. 48) recurriendo al estudio y a la investigación filosófica y teológica, apoyados en el pensamiento y lenguaje contemporáneos, nos permitirán una mayor comprensión del vivir humano. Un modo de lograrlo es seguir esas directrices marcadas por Juan Pablo II cuando señala a esos pensadores que aportan originales planeamientos que pueden facilitar, como lo mencionamos anteriormente, la comprensión de la fe. Por ejemplo, recurrir al estudio del “análisis profundo sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a

ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia” (Juan Pablo II, 1998: n. 48).

Este último tema es el que hemos querido desarrollar en el último capítulo del presente trabajo, pues estamos convencidos que razonar la propia muerte es un camino real para encontrar el sentido de la vida y, si hay apertura en el alma, encontrar o acrecentar la fe.

d. La muerte como llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia.

Siguiendo la línea de pensamiento propuesta por Juan Pablo II en el párrafo anterior nos podríamos preguntar: ¿Por qué surge como tema la muerte cuando comenta sobre los “gérmenes preciosos de pensamiento” que aparecen en las propuestas modernas y posmodernas? ¿En quién está pensando?

Es probable que se refiera a Heidegger y a los autores posheideggerianos que han tratado el tema de la muerte en la filosofía contemporánea.

Heidegger es considerado como uno de los más grandes filósofos contemporáneos. No pretendo hacer un estudio sobre la filosofía de Heidegger, ni exponer aquí la originalidad de sus aportaciones en general, mi pretensión es mediante un acercamiento a sus reflexiones sobre la muerte, entender cuál es

el núcleo de su pensamiento sobre ella que ha impactado tanto en filósofos contemporáneos de gran altura como son Jankélévich o Derrida, por ejemplo, y cómo ha sido refutado también por personalidades como Lévinas o Ratzinger; para lograr esa pretensión me he visto en la necesidad de abordar, también brevemente el concepto de “*Dasein*”, referencia continua en el lenguaje heideggeriano.

Al inicio de su libro *Ser y tiempo*, Heidegger expone el orden que llevarán sus reflexiones referentes al problema del ser, aplica al la categoría del “ser-ahí” (*Dasein*) pero no se refiere al ser-ahí de las cosas sino del hombre y acota precisando que no del hombre como generalidad “El ser de este ente es, en cada caso, mío” (Heidegger, 1967: 53). El orden analítico inicia con el “ser-ahí” que está todo él “en-el-mundo” y por aposentarse en mundo, es un “ser-con” otros, sin dejar de ser un “ser-en-sí-mismo”.

El hombre “en-el-mundo” es para sí mismo proyecto y puede elegir ser auténtico o inauténtico. Para ser auténtico tiene que abrirse a su “poder ser total” para lo cual necesita visión del acabamiento que es la muerte. Así, se define existencialmente por el “ser relativamente a la muerte” (*Sein-zum-Töde*) (Heidegger: 1967: 256); el “ser-ahí” mediante la muerte deja de “ser-ahí”, deja de existir.

El análisis ontológico sobre la muerte heideggeriano se ancla “dentro del más acá” (Heidegger, 1967: 271), se limita al estudio del fenómeno de la muerte y muy especialmente de la muerte de “los otros”. La muerte la analizamos porque vemos morir a otros y

especula sobre la muerte de los otros en el más acá porque esta muerte, como existenciarlo, es decir, como condición trascendental que se da en toda existencia humana, es anterior a toda especulación óptica sobre el más allá. Asimismo queda fuera de su análisis lo que se podría llamar “metafísica de la muerte”; es decir, el cómo y el cuándo “vino la muerte al mundo”.

La reflexión del “ser para la muerte” corre el peligro de volverse banal si se le cubre o ignora. El “ser-ahí” que no hace caso de la posibilidad de morir –que él llama “anticipación de posibilidad”, porque la muerte es la única posibilidad de realización segura en la vida humana-, no puede vivir una vida auténtica. Pensar en la muerte coloca al yo frente a una certidumbre indeterminada, en el tiempo, pero determinada en la existencia: todos vamos a morir; esta situación expone la existencia a una amenaza. “El encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del “ser-ahí” asciende de este mismo, es la angustia. En ésta se encuentra el “ser-ahí” ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia” (Heidegger, 1967: 289); el “ser relativamente para la muerte”, concluye, es esencialmente “ser para la angustia” (*Angst*). La muerte se espera con angustia porque es irremediable, porque “es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del “ser-ahí”. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebalsable”. (Heidegger, 1967: 274).

En la lectura de la muerte en Heidegger no se propone una interpretación de su origen ni de su ser esencialmente para la trascendencia. La referencia del “ser para la muerte” es entendida como un acontecer en la vida que pone final a la existencia, es analizada como un fenómeno del más acá absoluto sin ninguna referencia a la infinitud, a la eternidad, al más allá.

El análisis que se sigue de estos párrafos indica cómo el pensamiento de Heidegger ha influido fuertemente en no pocos filósofos contemporáneos; tratar el problema de la muerte sin referirla racionalmente a la apertura a la trascendencia y a la fe desemboca en modos de pensamiento y en posturas existenciales que alejan al hombre de su fin trascendente y sobrenatural.

Es cierto que la muerte se presenta como un problema, que si no se es frívolo, se ha de considerar como irresoluble para el pensamiento pero para lograr tener apertura a la comprensión de la muerte los cristianos contamos con la Revelación que aporta datos a la razón para encauzar el análisis del problema y dar la respuesta a su causa y a su objeto: la muerte es resultado del pecado original y tiene por objeto volver a re-unir a cada persona con Dios, de quien procede todo ser humano y quien es su Fin Último.

d.1. El problema de la muerte.

La mortalidad es sin duda un modo de ser necesario del humano, una certeza tan difícil de asumir que a menudo se evade, como formulaba Heidegger.

Los griegos se expresaban desde antiguo diciendo "nosotros los mortales" en cierto modo "morirse", es un atributo exclusivamente humano porque es el único ser entre los vivientes que, se "da cuenta" de su morir, es decir, el hombre es el único ser consciente de su mortalidad, es el único para el cual la muerte representa una pregunta por el sentido y por la trascendencia.

El problema de la muerte y el de la inmortalidad del alma han sido tratados por Platón. Para él la filosofía es entendida como una *meditatio mortis*. El filósofo en la vida se prepara para la muerte tras la cual podrá dedicarse a la pura contemplación. Mientras tanto ha de estar sujeto a las preocupaciones de la vida. Los argumentos racionales sobre la inmortalidad del alma aparecen tanto en el *Fedón* como en el *Timeo* y en *Las Leyes*. Cuando Platón argumenta sobre la muerte y la vida fuera de este mundo lo hace a menudo recurriendo al mito, aunque no en todos los pasajes relevantes.

También al final de la *República*, en el Libro X, se relata el mito de Er, donde se expone el pensamiento de Platón sobre la muerte y lo que sigue de ella. Para Platón, la muerte se presenta como una oportunidad o una prueba. Quiere remarcar que una vida justa lleva a gozar, después de la muerte, como premio, de una serie de deleites, en cambio aquellos que hayan sido injustos en padecerán como castigo sufrimientos y males. El mito de Er

ejemplifica lo que acontece a las almas –dando por supuesto que son inmortales, como lo ha enseñado en las obras citadas -, unas irán al gozo, otras al sufrimiento; tiempo después volverán a tener la oportunidad de volver al mundo y podrán elegir el tipo de hombre que quieren ser. Platón apuesta claramente por la elección a ser un hombre común que es aquel que tiene menos problemas en esta vida y se puede dedicar más a la contemplación de la verdad (Platón: República. 614a-621-c).

En el *Fedón*, entre otros temas, se trata el de la muerte. Se relata la conversación que sostiene Sócrates con sus discípulos antes de beber la pócima mortal; interviene en el diálogo con Sócrates, Cebes; el primero intenta mediante preguntas, de acuerdo a su método mayéutico, llevar al discípulo a razonar sobre la muerte y la inmortalidad del alma:

“Contéstame, entonces-preguntó él-. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

Alma -contestó.

¿Y acaso es siempre así?

¿Cómo no? -dijo él.

Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

Así llega, ciertamente -contestó-.

¿Hay algo contrario a la vida, o nada?

Hay algo.

¿Qué?

La muerte.

¿Por lo tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?

Está muy claro –contestó Cebes.

Entonces ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo ¿cómo lo llamábamos hace un momento?

Impar.

¿Y a lo que no acepta lo justo, y lo que no admite lo artístico?

Inartístico lo uno, e injusto lo otro –contestó.

Bien. Y lo que no acepta la muerte ¿cómo lo llamaremos?

Inmortal –dijo el otro.

¿Es que el alma no acepta la muerte?

No.

Por tanto el alma es inmortal.

Inmortal.

Sea – dijo él-. ¿Afirmamos que esto queda demostrado? ¿O qué opinas?

Me parece que sí y muy suficientemente, Sócrates” (Platón: *Fedón* 105d-105e).

Muerte e inmortalidad del alma son los temas centrales en este diálogo que lleva a plantearse, por una parte, la posibilidad de llegar a ser espectadores de la muerte de los demás, a sufrir las muertes de los seres queridos como un hecho real y concreto, que es una experiencia común a todo ser humano; por otra, la necesidad de razonar sobre la inmortalidad del alma que lleva a

plantear la existencia de un más allá y la irremediable pregunta que se formula la mente humana sobre la vida o la muerte eterna.

La filosofía platónica, como otras más de la época clásica, aporta una serie de ideas y argumentos que siglos adelante serán usados por algunos filósofos cristianos para comprender mejor que, tras el innegable hecho de la muerte, vendrá un después donde se otorgará a cada hombre un premio o un castigo que se calibra por el modo de vida que se haya llevado, los justos irán al premio eterno, los injustos a la condena eterna.

Esto no significa que la muerte vista desde la fe solucione a la razón todas sus inquietudes; las encauza y las ilumina, pero la muerte, el conocimiento de la propia muerte, seguirá siendo un problema irresoluble a la razón. Sin embargo es provechoso pensar en ella, ya que saca al hombre de su letargo y sopor enfrentándole consigo mismo y obligándole a preguntarse por el sentido de la vida y de la muerte.

De este modo la muerte llega a ser el nacimiento de la reflexión antropológica. "La filosofía -señala Carlos Llano- no soluciona el problema de la muerte; por el contrario, lo acrecienta ofreciéndonoslo en toda su magnitud. En efecto, el problema de la muerte se entiende mejor en la medida en que se entiende que es un verdadero problema" (Llano, 1980: 20).

La Constitución Pastoral *Gaudium et spes* aporta luces al hombre de fe para enfrentar el tema de la propia muerte apoyado en las verdades divinas y le permite desde esa perspectiva meditar sin angustia la verdad sobre ella, así declara: "La fe,

afirmando el destino eterno del hombre, ofrece la única respuesta satisfactoria que tiene la angustia que el hombre siente frente a la perspectiva de la muerte” (Vaticano II, 1967: GS).

La incomprendibilidad de la muerte se mantiene aunque se sostenga la inmortalidad del alma y aunque se crea firmemente en el destino sobrenatural del ser humano, porque el hombre no es su alma y porque el que la muerte sea el paso para la vida eterna no asegura comprenderla absolutamente. Que la muerte sea un tránsito no explica por qué el paso se da bajo la forma del sufrimiento y del derrumbamiento físico. La inmortalidad del alma -demostrable filosóficamente, como hemos visto con Platón, y por ello un preámbulo de la fe, como lo hemos visto en el apartado correspondiente-, no es sin más la solución al problema de la muerte.

d.2. La muerte humana: naturaleza y cultura.

La muerte no es sólo el término de la “vida biológica” humana, el cese de las funciones vitales, sino que es también el término de la “vida biográfica” humana.

El morir humano es irreductible al acabar biológico, es el término de una persona, y por tanto, de un ser que se posee a sí mismo, que es dueño de sí. La biografía es irreductible a la biología.

“La naturaleza de la muerte humana no puede dejar fuera lo que en ella hay de específicamente humano. Hay una variabilidad histórica del morir. En buena medida el morir cumple lo que Ortega y Gasset decía del amor, que es un género literario, algo marcadamente cultural y variable. Morir es, en el sentido etimológico de la palabra, algo profundamente poético, modulado culturalmente.” (Arregui-J.Choza, 1992: 485).

La muerte humana ha sido motivo de estudio y reflexión a lo largo de la historia del pensamiento. La certeza de la muerte hace inevitable su consideración y análisis. Así, desde la fenomenología se pueden mencionar cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana:

1. El de la exterioridad objetiva: desde esta perspectiva la muerte aparece como el cese de las funciones vitales o el inicio del proceso de la descomposición, es decir, de la pérdida de unidad del organismo.

2. El de la exterioridad subjetiva: estudiada por la sociología o la antropología cultural. En esta perspectiva, la muerte aparece como un fenómeno social, como algo que acontece en una sociedad y que es interpretado y regulado por ella.

3. El de la intimidad subjetiva: estudiada por ciertas aplicaciones de la fenomenología. En este planteamiento se trata de ver cómo aparece la muerte en la propia conciencia, cómo aparece la muerte en la vida humana o cómo la muerte le está dada al mortal.

4. En último lugar, el estudio desde la perspectiva de la interioridad objetiva: tal como lo hace la metafísica. Se trata de ver qué es la muerte en sí, como realidad en sí misma considerada. Analiza si la muerte es una acción o una pasión, si es natural o antinatural, cuál es su causalidad, etcétera.

Estas cuatro perspectivas son igualmente necesarias y legítimas a la hora de emprender el estudio de la antropología de la muerte; también son irreducibles entre sí.

“La muerte es, más que un momento, un proceso irreversible de desintegración, que sólo puede ser diagnosticado usando varios criterios. Es también un proceso natural intrínsecamente ligado a la vida y no algo puramente exterior. Rilke -Rainer María, (escritor checoslovaco, poeta de tono místico, 1875-1926)- denuncia a principios de siglo la muerte trivial, despersonalizada: la muerte no puede ser algo anodino y estúpido, sino el fruto maduro de la existencia, el acto culminar y más propio de la vida. Para él, la muerte no es una sombra que pesa sobre la existencia sino más bien el secreto de la vida, su sentido y su culminación. Una vida, cabe decir, vale lo que vale su muerte.”(Arregui-Choza, 1992: 493).

d.3. La muerte en la perspectiva metafísica.

En este punto, la filosofía se plantea si la muerte es un accidente que adviene desde fuera a la biografía humana; en

definitiva, considera si la muerte es el fin, en sentido de la plenitud, de la vida, a lo que ésta tiende o si más bien es un puro término, en el sentido de interrupción.

La muerte no sucede porque la vida biográfica haya alcanzado su plenitud, porque la plenitud humana es en realidad un proceso indefinido, en cuanto que el hombre puede seguir perfeccionándose cada vez más. La muerte no es el fin de la vida humana sino su término. La muerte es considerada como una interrupción a mi existencia, no una finalidad ni un acabamiento.

Hemos de mantener que toda muerte es prematura, porque el hombre siempre da más de sí y puede siempre, por tanto, iniciar nuevos proyectos.

El proceso de morir -es decir, la enfermedad o la agonía, etcétera-, sí que pertenece a la experiencia del vivo. El estarse muriendo como proceso, sí pertenece a la vida. Mientras una persona está en el lecho de muerte, vive. En este sentido el morir sí puede ser doloroso o temido; la realidad del proceso de morir es la realidad del vivir que se degrada.

La muerte tiene el tipo de realidad que tiene el mal: es la ausencia del bien debido. Es una pasión en cuanto que es dada, no la hace la persona. Como realidad privativa, la muerte no tiene una causalidad positiva, sino más bien negativa, puesto que no es sino un decaer. De ahí que la muerte puede ser considerada como mala en cuanto que es privación del bien de la vida (J.Arregui-J. Choza, 1992: 503).

"La vida es siempre un bien" (Juan Pablo II, 1995: n.56) pero conlleva, porque la muerte es inevitable, la lógica eliminación súbita de bienes posibles que el morir trae consigo. El hecho de que todos tengamos que morir no implica que no sería bueno vivir más. Y, por tanto, si no hay límites para la cantidad de vida que sería bueno vivir, la muerte es un mal que nos aguarda a todos.

La reflexión sobre esta realidad puede hacer posible el planteamiento sobre las cuestiones fundamentales: ¿qué sentido tiene la vida? ¿qué sentido tiene la muerte? Dos reflexiones absolutamente necesarias y ciertas que se presentan a nuestra consideración y que son, como subraya Heidegger -y aquí vemos cómo su pensamiento (tal como dice la Encíclica) estimula la reflexión- primeramente sobre nuestra existencia y luego sobre lo inevitable de la muerte. Este dato inquietante exige la búsqueda de una respuesta exhaustiva. "Cada uno quiere -y debe- conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte" (Juan Pablo II, 1998: n.26).

La muerte es, en definitiva, algo que conviene afrontar resueltamente y que no debe ser ocultado ni trivializado, so pena de perder la dignidad de la existencia humana. Es cierto que hemos de vivir ante la muerte. Pero la muerte no es el final natural, el desenlace adecuado de la vida humana. Como ha señalado Guardini, la muerte surge del modo específico de ser de nuestra vida, pero es algo que no debería de haber existido (Guardini, 1954: 1, 242).

La muerte no puede ser pues ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que mantener en su carácter misterioso y enigmático. La necesidad fáctica de morir es algo que repugna profundamente. Y tal realidad dolorosa y enigmática de la muerte plantea el profundo misterio de la existencia humana (Arregui-Choza, 1992: 506). El misterio sobre el hombre se resuelve en Jesucristo que ha mostrado el hombre al hombre: Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino "hacia la casa del Padre" (Jn 14, 1) y es también el camino hacia cada hombre (Juan Pablo II, 1979: n.13). Por consiguiente, también la fórmula del hombre como primer camino de la Iglesia prosigue así: "camino trazado por Cristo mismo, camino que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención" (Juan Pablo II: n.14).

Resulta que la fe acuna al alma, la arropa en el momento de la muerte, la acompaña. La razón y la fe en la espera de la muerte consideran el esplendor de la verdad de la Resurrección y llevan al alma a ansiar la unión con Dios-Amor. "Confesar la resurrección de Jesucristo es para los cristianos decir con seguridad que lo que sólo parecía un bonito sueño es una auténtica realidad, que <el amor es más fuerte que la muerte> (Cant 8, 6)" (Raztinger, 2005b: 251). De ahí que, más allá de la muerte está el amor, un amor que exige perpetuidad, que sea indestructible, eterno, amor que está, sí, enmarcado en el ámbito de la muerte pero una muerte que ha sido vencida por Jesucristo mediante la gracia, como expresa San Pablo "Esta gracia ha sido mostrada ahora mediante la

manifestación de Jesucristo nuestro Salvador, que ha destruido la muerte y ha revelado la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio” (2Tim 1,10).

Por eso, si el hombre se entiende a sí mismo desde la fe en Jesucristo, es evidente la necesidad de usar la razón y la fe para lograr una mayor comprensión sobre sí mismo y encontrar así la verdad sobre el sentido de la propia existencia.

Retomamos las claras y precisas enseñanzas del Papa en la *Fides et ratio* que explícitamente pronuncia que el deseo de verdad caracteriza la vida humana y para alcanzarla se requiere el concurso de la fe y la razón que “son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a El para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo” (Juan Pablo II, 1998: proemio).

V. Conclusiones.

El presente estudio nos lleva a concluir algunas ideas principales que pueden marcar la pauta a seguir cuando se impartan materias de Filosofía y de Teología; estas conclusiones son resultado de un estudio reflexivo de la Encíclica *Fides et ratio* así como del estudio de fuentes del Magisterio relacionadas con ella y de otros estudios y trabajos elaborados en torno a su promulgación, estudios abundantes que no han hecho mas que enriquecer las reflexiones que hemos podido hacer sobre el rico y claro tratamiento del tema central de la relación armónica entre fe y razón.

Por el tiempo en que se elabora y publica esta Encíclica y en el que aún nos encontramos, en el contexto del pensamiento posmoderno, hemos de decir que la Encíclica defiende la doctrina intemporal de la Iglesia en la coyuntura de señalar los errores de la posmodernidad y su repercusión tanto en la mentalidad del ciudadano ordinario como en la del hombre de ciencia. Sin embargo, como hemos subrayado hacia el final del trabajo, también hay una actitud positiva de recogimiento y reinterpretación de algunos temas de la filosofía contemporánea, en los casos en que éstos pueden ayudar a propiciar reflexiones metafísicas y antropológicas profundas que aproximen el espíritu a la necesidad de la fe.

Enumero ahora algunas conclusiones más particulares de este trabajo:

1. La persona humana es capaz de conocer la verdad. La verdad es el objeto propio de la inteligencia y conocer es su acto. Aseveramos que la razón posee por naturaleza la potencialidad de conocer su objeto propio, que es la esencia de las cosas sensibles, pero también de ir más allá de éste y alcanzar los principios de las cosas. Al conocer mediante los sentidos, la razón no se detiene en ellos sino que supera la realidad fáctica, la trasciende, hasta llegar a su fundamento, es decir, la razón alcanza de modo natural la verdad metafísica; no se queda constreñida en el ámbito material ni en el del hacer. La inteligencia humana puede llegar hasta el ser de las cosas y desde ahí desplegar su capacidad de profundización y de comprensión de la realidad y convertirse así en un apto receptáculo para la fe.

La verdad no es proyección de la subjetividad del hombre ni tampoco está limitada por ella, sino que la trasciende. No por eso el hombre deja de llegar a conocer la verdad; lo que se le pide a la razón es aceptar que la realidad la supera, pero que esa superación no significa incapacidad de conocer, sino un desafío que la lleve a ampliar los propios horizontes.

Se han de desenmascarar diversas corrientes filosóficas que aseveran la incapacidad de la razón de conocer la verdad. Esa tarea se fundamenta en una correcta visión del hombre y sus potencialidades. La persona humana es capaz de ir del fenómeno al fundamento: de lo que aparece a sus sentidos a aquello que los

trasciende, es decir, es capaz de alcanzar la verdad apreciada desde la metafísica.

Conocer el ser de las cosas es una tendencia natural en el hombre a la que se da cauce abriéndose al ser de todo cuanto existe tanto material como espiritual. El conocimiento del ser espiritual exige a la razón elevarse por sobre la materia y encontrar con gozo la verdad que la trasciende, lo invisible que, no por serlo deja de ser verdad.

A través de esta ascensión la razón puede conectar con la fe: abierta a la verdad espiritual se abre también a la aceptar la verdad de la Revelación porque es capaz de razonar las verdades de la fe y su credibilidad.

2. La unidad de la verdad hace comprender que la relación entre la razón y la fe debe de ser cada vez más intensa y profunda. El encuentro de la razón y de la fe en la verdad les permite ayudarse una a la otra para profundizar tanto en la verdad natural como en la verdad sobrenatural. La razón acepta sus limitaciones y la ayuda que le da la fe para una mayor comprensión de la realidad natural y, se abre a la fe para superar sus límites originarios y poder llegar a conocer con más profundidad pero no de modo absoluto, la verdad trascendente. Es la Iglesia quien, mediante su Magisterio, alienta y estimula el trabajo de los filósofos cristianos en la búsqueda de la verdad última, a la vez que aclara que la fe invita a la razón a salir de todo aislamiento y la confirma en su capacidad de alcanzar el ser,

lo verdadero, lo bueno y lo bello De esta manera proponiendo siempre el equilibrio entre la fe y la razón, responde a las adversidades planteadas por cada momento histórico, así, en el actual sucederse de la historia, da los lineamientos para desenmascarar y combatir el escepticismo y el relativismo posmodernos. Juan Pablo II, portavoz de las enseñanzas de la Iglesia, confirma en la Encíclica *Fides et ratio* la capacidad de la razón para conocer la verdad y la necesidad de una razón fuerte que acompañe a la fe en una relación de complementariedad y apoyo mutuo. El Magisterio no suple a los filósofos, les anima en su labor intelectual porque sabe que el conocimiento racional y rigor del discurso filosófico hacen más comprensibles las verdades de la fe.

La filosofía es la más alta de las actividades especulativas humanas, la que lleva a la razón a la más elevada cima a la que puede llegar en su argumentación sobre la verdad natural. A la vez, este quehacer filosófico revela la grandeza y los alcances de lo humano. La teología, ciencia de Dios, se elabora desde la razón filosófica que, aceptando la fe en la Revelación y sobre todo en la Palabra hecha carne, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, logra enseñar al hombre que la unidad de la verdad sostiene el andamiaje del sentido del mundo y del hombre particular.

Filosofía y teología son ciencias compatibles y complementarias, cada una con métodos y contenidos propios, autónomas entre sí,

pero inseparables si es que se quiere hacer realmente verdadera filosofía y verdadera teología.

3. El espíritu que refleja la filosofía de Tomás de Aquino es camino seguro para un estudio verdadero sobre la relación entre fe y razón.

Santo Tomás de Aquino realizó una síntesis originaria entre las verdades propias de la filosofía clásica y la de los primeros pensadores cristianos, de tal manera que seguir en ello el ejemplo del pensamiento tomista permite comprender la relación entre la razón y la fe. Esto no significa que la Iglesia se limite a usar la filosofía del Aquinate, sino que la propone como una filosofía abierta, profunda, conciliadora y respetuosa a la vez de las exigencias propias de la razón, de su método propio y de sus hallazgos. La Iglesia no tiene una filosofía propia o exclusiva; recomienda a aquellos filósofos que encauzan su trabajo intelectual con nobleza y que aún sin ser cristianos ni católicos, están abiertos a la verdad. Siendo Santo Tomás una figura insigne dentro de la Iglesia y siendo su filosofía no solo fiable sino recomendada vivamente por el Magisterio, no es el único que ha realizado un cuerpo doctrinal ordenado y sistemático que relaciona la razón y la fe. Utilizar la filosofía tomista no es un recurso más para hacer teología, sino que se apunta la confiada asistencia a sus enseñanzas que tanto por su contenido como por la vida ejemplar del autor, por su rigor intelectual y con su vida de piedad hicieron posible en él una consistente unidad de vida y una coherencia de mente y corazón que le llevaron a los altares y no

sólo a las bibliotecas. No es suficiente pensar y pensar bien, no basta con poseer rigor intelectual y ser persona de fe; si no se está decidido a propagar la fe mediante la audacia de la razón que no se arredra ante los enemigos de la Iglesia, poco servicio se hace a la Humanidad y poca o nula será la aportación del filósofo cristiano para confirmar desde la razón la fe de los creyentes.

4. Es urgente responder al llamado que hace Juan Pablo II de recuperar con valentía las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico.

La filosofía se define etimológicamente como amor a la sabiduría. La sabiduría es el conocimiento más alto al que puede llegar la razón del hombre que aún siendo limitada “suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta” (Juan Pablo II, 1998: n.17). La grandeza de la razón está en llevar a cabo la misión para la cual ha sido creada: investigar la verdad. La filosofía tiene como primera exigencia la búsqueda del sentido último y global de la vida, más aun en la época actual en que “el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos” (Juan Pablo II, 1998: n. 81). Una segunda exigencia de la filosofía en su función sapiencial es “verificar la capacidad el hombre de llegar al conocimiento de la verdad objetiva. Una filosofía que se asiente sólo en aspectos particulares y relativos de lo real, sean

funcionales, formales o útiles, una filosofía puramente fenoménica o relativista es inadecuada para profundizar en la Palabra de Dios”, de ahí que, una tercera exigencia derivada de las anteriores es la necesidad de una filosofía de alcance auténticamente metafísico “capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental” (Juan Pablo II, 1998: 83).

5. Una filosofía carente de sentido y de fuerza degrada y obstaculiza la fe. La Encíclica *Fides et ratio* es un “insólito canto a la filosofía” donde se le pide vencer todas aquellas propuestas de pensamiento fraguadas en la modernidad y afincadas en la posmodernidad. Se le pide a la filosofía levantarse de esa caída “hacia el escepticismo nihilista que el final de los grandes sistemas de la razón ha traído consigo” (Llano, 1999: 227). Como mencionábamos en el apartado anterior, si la filosofía pierde su función sapiencial pierde el sentido de su quehacer intelectual y se asfixia a sí misma, pierde su fuerza y fenece. Es interesante reconocer que la Iglesia católica es hoy “la única institución que reivindica el inexcusable papel de la filosofía con pretensiones de ultimidad y universal validez” (Llano, 1999: 227) y hacen mal servicio a la fe aquellos filósofos cristianos que se abstienen de fortalecer la razón pensando que eso obstaculizará la fe. “La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor

incisividad: al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición” (Juan Pablo II, 1998: n. 48). La razón sin la Revelación se pierde; la fe sin razón sólo es sentimiento y apariencia.

6. El filósofo creyente no puede ni debe prescindir de su fe a la hora de filosofar. La fe incita al creyente a no autoimponer límites previos a sus indagaciones racionales en búsqueda de la verdad. Si la verdad, como se acentúa en la cultura del siglo XXI, es sólo ilusión o engaño, mito o gramática, es absurdo el ejercicio de la razón ya que, al no tener un referente real, se ha de contentar con vivir flotando en la indefinición sin comprender lo que pasa al su alrededor. Por el contrario, aceptar que el conocimiento no genera de suyo error sino que de alguna manera y de modo limitado pero real nos acerca a la verdad, es un paso que nos permite iniciar el recorrido largo y entusiasta por donde la razón avanza hacia una comprensión más plena de la realidad y de la fe.

“Los misterios de la fe no son una frontera para la razón, sino que ofrecen justamente la posibilidad de ruptura de un horizonte cerrado, la apertura que está más allá de lo que la filosofía podría alcanzar con sus solas fuerzas, pero que puede llegar a vislumbrar sin perder su propia identidad ni tergiversar sus métodos característicos” (Llano, 1999: 232).

El cristiano que hace filosofía remonta el vuelo de su inteligencia a cotas altas porque la fe le impulsa a niveles impensables de alcanzar con el recurso a la pura filosofía.

La filosofía que elabora el creyente es “filosofía hecha por la persona de fe”. El uso del término compuesto “filosofía cristiana” ha sido frecuentemente malentendido en la Historia del pensamiento; tan es así que ha originado una de las críticas más agrias de parte de uno de los filósofos de gran peso en la filosofía y en la cultura contemporánea: Heidegger; él “mantiene en *Introducción a la Metafísica* que la expresión ‘filosofía cristiana’ es un hierro de madera, porque el pensador creyente ya tendría una respuesta (la creación) a la pregunta “¿por qué hay ente y no más bien nada?” (Heidegger citado por Llano, 1999: 235).

Juan Pablo II enseña que la denominación de la filosofía cristiana es legítima pero no debe ser mal interpretada: “con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe” (Juan Pablo II, 1998: n.76).

El filósofo cristiano no se deja intimidar por los yerros de la filosofía posmoderna porque sabe que el Dios que ha hecho la realidad es el Dios de la fe y su Dios. El filósofo cristiano se siente y se sabe hijo de Dios, llamado por Dios a la fe manteniendo la audacia de la razón (Juan Pablo II, 1998: n. 48).

El filósofo cristiano debe proceder según sus propias reglas y principios; “la verdad, sin embargo, no es mas que una sola (...). En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación” (Juan Pablo II, 1998: n. 79).

7. El acto de fe es natural en la persona humana; la razón está capacitada para recibir la fe sobrenatural. En el acto de fe, tanto humana como sobrenatural, la persona humana cree en el testigo que le propone una verdad y cree también, sin condición alguna, en el contenido de la creencia. La fe es, como enseña J.H. Newman, un asentimiento real y no sólo nocional; el asentimiento real va más allá del puro conocer; asentir ante lo aprehendido es más bien un acto en el que no sólo se involucra la inteligencia en su conocer teórico o genérico, como sucede en el asentimiento nocional, sino que involucra la persona total, que es la única que puede realizar un acto interno, libre, audaz como es el de la fe sobrenatural.

La fe, siendo superracional, no es absurda ni irracional. Que la fe supere la capacidad de la razón en su conocimiento de lo real no significa que la haga inútil o irrelevante. Al contrario, sin la razón, la fe no tendría el medio ambiente donde germinar ni desarrollarse, porque tanto una como otra se demandan mutuamente en la búsqueda de la verdad última.

El asentimiento real de la fe es razonable porque se fundamenta en un Dios que revela y en una inteligencia que se muestra

confiada a esa Revelación. Confiar es un rasgo antropológico esencial. Confiar en Dios es más razonable que confiar en otro tipo de fuentes de verdad. No debemos olvidar que la fe cristiana es un don, un regalo que Dios hace al alma mediante la gracia; pero es un regalo que recibe sólo quien quiere; nadie es forzado a aceptarla. El don requiere de una recepción libre y convencida, conocedora de que la razón quedará sanada y elevada para entender y para amar lo sobrenatural.

8. El asentimiento religioso es esencial para la creencia religiosa o de fe sobrenatural. Aunque es la inteligencia la potencia donde propiamente inhiere la fe, es la voluntad la que decide el creer o no creer. El “yo creo” que pronunciamos cuando rezamos el Credo es aceptación y elección de la verdad sobrenatural. El asentimiento religioso, cuando se da, es incondicional, total, libre y cambia la vida entera porque somete la existencia a una constante conversión hacia la fe. Decir “yo creo” es asentir a lo que Dios propone, que no es “ni recitar una doctrina ni aceptar teorías sobre las que no se sabe nada (...) es un movimiento de toda la existencia humana” (Ratzinger, 2005: 77).

El asentimiento estudiado desde Tomás de Aquino y desde el Card. Newman se presenta como una faceta típicamente humana, que revela la capacidad de la razón para abrirse a la Verdad, a la Palabra de Dios que llega al hombre a través de la escucha. Enseña Santo Tomás que la fe implica un asentimiento que otorga

la inteligencia no por ser movida por el objeto sino porque la voluntad la impulsa a ello; ese asentimiento se hace con certeza, sin temor ni condición. Para Newman todo asentimiento tiene algunos aspectos característicos: es interno, libre y personal. Es incondicionado, absoluto y no admite grados; Newman divide el asentimiento en real y nocional siendo el primero al que llama asentimiento propiamente dicho. El asentimiento real es religioso cuando una persona cree en una Revelación e involucra toda su existencia concreta en lo creído. El asentimiento nocional se realiza cuando la persona cree en una noción propuesta como un dogma, este tipo de asentimiento amplía el conocimiento de la verdad creída pero no equivale a la religión en sí, y le da el nombre de “teológico”. Juan Pablo II al referirse en la Encíclica a la interacción entre filosofía y teología, enseña, coloque la teología como ciencia de la fe se organiza a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. “Con el primero, asume los contenidos de la Revelación (...) con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa” (Juan Pablo II, 1998, n.65). Es en esta perspectiva donde se da o no el asentimiento religioso. La Verdad es inteligible y digna de creencia, la razón y la fe, como insiste constantemente en sus enseñanzas la Encíclica *Fides et ratio*, se re-unen armónicamente en la Verdad.

9. La novedad histórico-cultural, filosófica y teológica de la Encíclica *Fides et ratio* ofrece líneas de solución a los problemas que presenta la nueva situación cultural y religiosa marcada por el relativismo. El origen de la novedad de la Encíclica *Fides et ratio* tiene un innegable momento histórico-cultural, filosófico y teológico: la posmodernidad. El documento del Papa se enfrenta a una cuestión de siglos: la relación entre la fe y la razón, pero lo trata desde un ángulo rigurosamente actual. El mundo de hoy se ha “reducido”, es una aldea global, marcada por el aceleramiento de la técnica al servicio especialmente de la comunicación. El multiculturalismo y la globalización van de la mano y provocan la relativización de la verdad y la pérdida del sentido de la propia existencia. ¿Qué pretende Juan Pablo II en esta Encíclica? No pretende solucionar una cuestión ancestral que, seguirá estando presente en la vida del hombre, sino más bien invita a buscar los “recursos intelectuales y religiosos para relanzar el sentido universal de la verdad y sus incidencias en la vida de cada persona” (Llano, 1999: 225).

En otro sentido, se constata otra originalidad del documento pontificio: por primera vez “se desarrolla en el Magisterio de la Iglesia católica una reflexión teológica sobre el papel de la filosofía en el mundo actual, algo así como una ‘teología de la filosofía’” (Llano, 1999: 226). El documento presenta la “precisión y el rigor respecto de las corrientes filosóficas que en él se juzgan, la matices en el juicio y en la interpretación, la aproximación

cuidadosa para evitar polarizaciones y simplificaciones que no favorecen ni a la Filosofía ni a la fe, y hacia los cuales sin embargo es fácil deslizarse si no atendemos con suficiente atención a la exigente, y doble llamada, de nuestra vocación filosófica y de nuestra vocación cristiana”. (De Haro, 2008).

10. La Encíclica *Fides et ratio* menciona implícitamente los pasos a seguir en la educación en la fe del creyente en este primer trayecto del siglo XXI.

Juan Pablo II, a lo largo de la Encíclica, va proponiendo pasos a seguir en la educación en la fe del creyente. Lo hace refiriéndose a todos los niveles intelectuales: desde aquel que aprende las primeras verdades de la fe en la catequesis, hasta aquel que está llamado al sacerdocio, pasando por los estudiosos de la filosofía y la teología, ya sean clérigos o laicos. De manera explícita, el Papa hace una petición que suena a súplica y reclama una respuesta por parte de los cristianos: “Pido a todos fijen su atención en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor, y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido” (Juan Pablo II, 1998: n. 107).

Algunos de los números de la Encíclica que recogen estos lineamientos y los temas que se abordan en cada uno son los siguientes:

Catequesis: n.99, su enseñanza conlleva “implicaciones filosóficas que deben estudiarse a la luz de la fe”.

Evangelización de las culturas: n. 103, propuesta por Paulo VI como uno de los objetivos fundamentales de la evangelización.

Estudio de la filosofía n. 103 “espejo de las culturas”.

Estudio de la filosofía: n. 57. El interés de la Iglesia por la filosofía.

Estudio de la metafísica, ciencia del ser: nn, 72, 83. “Ir del fenómeno al fundamento”.

Estudio de la antropología filosófica y la antropología bíblica: nn. 83, 60.

Estudio de la hermenéutica y de la epistemología: nn 65, 84, 88.

En las materias teológicas señala:

El estudio de la teología dogmática, fundamental y moral: nn. 66,67.

Estudio de las Sagradas Escrituras que tiene un carácter racional: n. 76.

La Encíclica hace además una mención especial al estudio de la tradición en cuanto tal y cómo hay pensadores contemporáneos que hacen investigación sobre ella; podríamos mencionar entre otros a Gadamer, Taylor y MacIntyre (Llano, 1999: 236).

11. En el n. 48 de la Encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II propone cauces de investigación que parten de reflexiones realizadas por filósofos contemporáneos, así como temas explícitamente expuestos por ellos y que pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. En el presente estudio he elegido, de entre ellos, el tema de la muerte como un camino provocativamente existencial para cuestionarse el sentido de

la propia existencia y para abrirse a la recepción de la fe religiosa.

La persona humana es el único ser vivo que se da cuenta de su propia mortalidad. “Morirse”, “estarse muriendo”, y reflexionar sobre ello, muestra la capacidad humana para desprenderse de lo terreno y prepararse para penetrar el misterio de la vida eterna o de la muerte eterna. La razón entiende que el alma es inmortal, esta verdad es considerada como un preámbulo de la fe; la fe lo asegura y lo afirma lanzándola a un más allá con Dios o sin Dios. La voluntad humana es libre para aceptar lo insondable de la Eternidad.

¿Por qué la muerte del humano? ¿Qué sentido tiene la muerte? La muerte constata una certeza: la finitud, la temporalidad del humano; además, constituye la mayor certeza en la propia existencia: estamos ciertos que moriremos. “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 muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar una vida posterior o no” (Juan .Pablo II, 1998: n. 26).

Al hacernos preguntas respecto a la muerte buscamos respuestas de sentido: el sentido de la vida, del dolor, del sufrimiento, del ansia de infinitud, del deseo de felicidad, etcétera. Como hemos mencionado, el dolor y el sufrimiento son elementos inevitables de la vida del hombre; son factores de crecimiento y

perfección que, en la cultura actual, son vistos como "maldición" o como un mal; dolor y sufrimiento se desprecian y han de ser evitados siempre y de cualquier modo por considerarlos inútiles y absurdos. Esta mentalidad -demasiado extendida por todo el mundo- surgida del materialismo práctico en el que proliferan el individualismo, utilitarismo y hedonismo, es auténticamente un error intelectual y práctico que ha de ser combatido con la verdad. Ésta nos lleva a reconocer que, aún cuando el dolor y el sufrimiento son realidades complejas en que se dan cita diversos factores, pueden colaborar a que el hombre crezca y se cuestione sobre el valor de su existencia y abra el entendimiento a la trascendencia. El hombre puede decir que esas realidades, que tarde o temprano afectan a todo ser humano, son un espacio de ejercicio para las virtudes naturales y sobrenaturales. El dolor saca de la indiferencia o de la esclavitud de pensar que el gozo en esta vida es un bien absoluto. El sufrimiento, que afecta al enfermo y a su familia, es también fuente de perfección, unidad y servicio. Ambos preparan a la muerte y cobran su sentido pleno en el Cristianismo; Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre asumió el dolor, el sufrimiento y la muerte para salvarnos.

VI. Bibliografía.

Aguer,H. (2000). "Parresía de la Fe, audacia de la razón".

Extraído el 7 de septiembre de 2008 desde

<http://multimedios.org/docs/d001027>.

Agustín de Hipona. (1977). *La utilidad de creer*. Trad. Baseví-Bausá-Clavería. Pamplona: EUNSA.

Arregui-J.Choza. (1992). *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp.

Artigas, M. (1985). *Ciencia, razón y fe*. Madrid: Libros mc.

Artigas, M. (1999). "El diálogo ciencia-fe en la Encíclica "*Fides et ratio*". *Anuario Filosófico*, 32, 611-639. Extraído el 14 de diciembre de 2008 desde

<http://www.unav.es/cryf/fidesratio.html>.

Athié, R. (1998). *El asentimiento en J. H. Newman*. Pamplona.

Diss: Universidad de Navarra.

Bacigalupo, L. (2006). *Homenaje a Juan Pablo II*. Extraído el 2 de noviembre de 2009 desde <http://blog.pucp.edu.pe/item/1782>.

Benedicto XVI (2006). "Fe y razón". Extraído desde <http://www.aciprensa.com/benedictoxvi/viajes/alemania06/documento9.htm>

(12.6.2006).

Benedicto XVI. (2006). "En su encuentro con representantes alemanes del mundo de la ciencia". Extraído el 10 de diciembre de 2008 desde

<http://www.aciprensa.com/benedictoxvi/viajes/alemania06/documento9.htm>

Benedicto XVI. (2006). "Discurso en la Universidad de Ratisbona. Una nueva relación entre fe y razón para permitir el diálogo entre culturas y religiones". Extraído el 20 de septiembre de 2008 desde

<http://www.zenit.org/article-20352?l=spanish>.

Blanco, P. (2005). *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*. Madrid: Rialp.

Brugger, W. (2000). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.

Burggraf, J. (2006). *Teología Fundamental*. México: Nostra Ediciones.

Burgos, J. M. (2003). *El personalismo*. Madrid: Palabra.

Burgos, J.M. (ed). (2007). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.

Catecismo de la Doctrina Católica.(1999). Santa Fe de Bogotá: San Pablo.

Congregación para la Doctrina de la fe. (1987, 22 de febrero). "Instrucción sobre la vida humana naciente". Extraída el 25 de diciembre de 2008 desde

http://www.bioeticaweb.com/index2.php?option=com_content&do_pdf.

Cottier, G. (1997). "El camino hacia la fe: la *praeparatio evangelica* y los *praeambula fidei*". Simposio *Creer-no creer. Reflexiones y propuestas ante la increencia de hoy*. Extraído el 14 de diciembre de 2008

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

desde http://www.mercaba.org/CONSEJOS/CULTURA/crear__no__crear.htm

De Haro, V. (2008 septiembre). *Historia y verdad en la Fides et ratio. Algunas reflexiones desde la filosofía hermenéutica.*

Comunicación presentada en la jornada conmemorativa del décimo aniversario de la aparición de la Encíclica *Fides et ratio*.

Universidad Panamericana, campus México.

Concilio Vaticano II, *Documentos*. (1967). "Const. Dogmática. *Dei Verbum*.", "Const. Pastoral *Gaudium et spes*". Madrid: BAC.

Denzinger, E. (1955). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

Derridá, J. (1998). *Los fines del hombre*. Traducción de C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra. pp. 145-174.

Diccionario de Filosofía Herder. "Sobre Jaques Derrida". (2009). Extraído el 2 de noviembre de 2009 desde http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_derrida.htm.

Doria, S. (2005). *El pensamiento débil de Gianni Vattimo*. Extraído el 2 de noviembre 2009 desde <http://arvo.net/filosofia-posmoderna/el-pensamiento-débil-de-gian/gmx-niv566-con12060.htm>.

Falgueras, I. (1999). *Itinerario de la razón hacia la fe. I Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea*. Pamplona: EUNSA.

García-López, J. (1999). "La filosofía cristiana en la *Fides et Ratio*". Extraído el 14 de diciembre de 2008 desde

<http://dsapce.unav.es dspace/>

[bitstream/10171/414/2/garcia_lopez99.pdf](http://dsapce.unav.es dspace/bitstream/10171/414/2/garcia_lopez99.pdf)).

Gilson, E. (1962). *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.

Gilson, E. (1977) *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid: Rialp.

González, A.L. (1985). *Teología natural*. Pamplona: EUNSA.

González, J. L. (1999). *Fe y connaturalidad. I Simposio*

Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea. Pamplona: EUNSA.

Guardini, R.(1954). *El Señor, Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Tomo 1.Madrid: Rialp.

Guerra, R. (2005). "Creer y pensar. Dios de la fe y racionalidad filosófica". En *Revista Ixtus*. n.54. México.

Guerra, R. (2002). *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós.

Guerra, R. (2003). *Afirmar a la persona por sí misma*. México: CNDH.

Juan Pablo II. (1998). Encíclica *Fides et ratio*. México: La Parroquial.

Juan Pablo II. (1979). Encíclica *Redemptor hominis*. México: La Parroquial.

Juan Pablo II. (1993). Encíclica *Veritatis Splendor*. México: La Parroquial.

Juan Pablo II. (1995). *Encíclica Evangelium vitae*. México: La Parroquial.

Kant, M. (1996). *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), traducción de José Mardomingo, Barcelona: Ariel.

Labrada, M.A. (2007) *¿Es la racionalidad fuerte una alternativa al pensamiento débil? El ejercicio del diálogo.* (2007). Extraído el 2 de noviembre 2009 desde www.unav.es/culturas/pdf/M-Antonia-Labrada.pdf.

Leonard, A. (1990). *Razones para creer.* Barcelona: Herder.

Leonard, A. (1997). *Pensamiento cristiano y fe en Jesucristo.* Madrid: Encuentro.

Llano, A. (1984). *Gnoseología.* Pamplona: EUNSA.

Llano, C. (1980). "Una aproximación filosófica al problema de la muerte". *Istmo*, 129. México.

Lyotard, J-F. (1993). *La condición posmoderna.* Barcelona. Planeta-Agostini.

Magisterio Pontificio Contemporáneo. (1996). Madrid: BAC.

Maritain, J. (1980). *Introducción a la Filosofía.* Buenos Aires: Club de lectores.

Martínez, S. (1997). *Sabiduría, ciencia y fe.* México: Minos.

Melendo, T. (2000). *Para leer la Fides et ratio.* Madrid: Rialp.

Merino, J. (2007). *Juan Duns Scoto, Introducción a su pensamiento filosófico-teológico.* Madrid: BAC.

Mounier. E. (1962). *El personalismo.* Argentina: EUDEBA.

Newman, J.H. (1960). *El asentimiento religioso. Ensayos sobre los motivos racionales de la fe.* Barcelona: Herder.

Newman, J.H. (1996). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria.* Pamplona: EUNSA.

Ocariz, F.-Blanco, A. (1998). *Revelación, Fe y Credibilidad.* Madrid: Palabra.

Paulo VI. (1974). "Carta del Sumo Pontífice, *Lumen Ecclesiae* , en el VII centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino".

Extraído el 14 de diciembre 2008 desde

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/

[letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae_sp.html) .

Pera, M.-Ratzinger, J. (2006). *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo, Islam*. Barcelona: Península.

Pieper, J. (1974). *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp.

Pieper, J. (1979). *Introducción a Tomás de Aquino. Filosofía medieval y mundo moderno*. Madrid: Rialp.

Pieper, J. (1980). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.

Platón. (1992). *Fedón* Trad. García G.-Martínez H.-Lledo I. Madrid: Gredos.

Platón. (1986). *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Quevedo, A. (2001). *De Foucault a Derrida. Pasando fuigazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Pamplona. EUNSA.

Ratzinger, J. (1996). *Evangelio, Catequesis, Catecismo*. Valencia: Edicep.

Ratzinger, J. (2002). "Las catorce encíclicas del Santo Padre Juan Pablo II" Conferencia del 9 de mayo 2002. Extraída el 14 de diciembre de 2008 desde www.vatican.va.

Ratzinger, J. (2003). "Juan Pablo II: 25 años de Pontificado. La Iglesia al servicio del hombre". Pontificia Universidad

Lateranense. Extraído el 14 de diciembre de 2008 desde <http://www.vatican.va>.

Ratzinger, J. (2004). *Convocados en el camino de la fe*. Madrid: Cristiandad.

Ratzinger, J. (2005a). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.

Ratzinger, J. (2005b) *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Ratzinger, J. (2005c). "Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Fides et ratio". *Revista Ixtus*. n.54. México.

Ratzinger, J. (2005d). "Homilía eligiendo Pontífice". Extraído el 14 de diciembre de 2008 desde http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendopontifice_20050418_sp.html,

Ratzinger, J. (2005e). "Diálogo entre la razón y la fe". Extraído el 22 de enero de 2009 desde <http://www.icmavila.com>

Ratzingerhabermas. Swf.

Rodriguez Luño, Á. "Relativismo, verdad y fe". *Revista Romana*. (enero-junio 2006). Extraído el 14 de diciembre de 2008 desde http://es.roman.org/art/42_8.0_1.

Sanabria, J.R. (1987). *Filosofía del hombre*. México: Porrúa.

Saranyana, J.I. (1997). *Cien años de pontificado romano. De León XIII a Juan Pablo II*. Pamplona: EUNSA.

Sustaita, G. (2004). "Básanos y parresía socrática". Instituto de formación cultural y política Hannah Arendt. Extraído el 6 de

diciembre de 2008

desde <http://www.institutoarendt.com.ar/salon/monografias>.

Tomás de Aquino. (1964). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.

Tomás de Aquino. (1967). *Suma contra gentiles*. Madrid: BAC.

Vattimo, G. P.A. Rovatti. *El pensameinto débil*. 1990. Madrid. Cátedra.

Wojtyla, K. (1982). *Persona y acción*. Madrid: BAC.

Wjotyla, K. (1998). *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra.

Wojtyla, K. (2003). *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra.

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del
vencimiento de préstamo señalado por el último sello

--	--	--



DOCT3886300