

Dos perspectivas sobre la encíclica *Fides et ratio*

Dos lecturas de un texto que da que pensar. Tanto los acuerdos como los desacuerdos ofrecen una profunda posibilidad: rescatar el quehacer filosófico para la cultura actual y resituar las relaciones razón y fe (inmanencia y trascendencia) para ofrecer al hombre de hoy un camino de sentido, un camino de humanidad. Dos lecturas con una idéntica pretensión: invitar a leer un texto, detenidamente, sin prisas porque es un texto que da que pensar.

Algunas reflexiones provocadas por la lectura de la encíclica *Fides et ratio*

Félix García Moriyón

Lo primero que puedo decir tras analizar la última encíclica del Papa, es que resulta gratificante leer un texto que hace pensar, que impide una lectura rápida y superficial, al menos si uno se toma en serio el diálogo que todo texto escrito ofrece. Es cierto que eso es algo que toda encíclica posee, al ser textos sólidos elaborados para orientar la reflexión y formación de los católicos. También es cierto que Juan Pablo II ya nos tiene acostumbrados a textos duros, empezando por la *Laborem Exercens* y terminando con otra encíclica que guarda enorme relación con la que ahora comento, la *Veritatis Splendor*. En todo caso debo insistir en lo que he dicho al principio porque me refiero a la reflexión que me ha provocado como persona que lleva muchos años dedicado con pasión a la filosofía, y más en concreto a hacer filosofía con adolescentes.

Una segunda observación que me parece importante es la satisfacción que me ha producido el comprobar que el Papa tiene una visión tan positiva de la filosofía, siendo el tono general de la encíclica también positivo, aunque matizaré más adelante esta apreciación. La filosofía nunca ha gozado de mucho favor público y en los últimos tiempos en España se ha visto más bien acosada en el marco del sistema educativo formal, si bien esto parece que va a ser corregido en breve. Considerada como una actividad su-

mamente abstracta —y ciertamente lo es— y más bien esotérica, suele darse una cierta insuficiencia en la formación filosófica de las personas. Por eso conforta leer en un texto pontificio una encendida defensa de la filosofía, insistiendo además en algunos aspectos que me parecen sumamente relevantes: la universalidad de la actitud filosófica, presente en todos los seres humanos (nº 28); la definición de la filosofía como búsqueda de sentido en la propia vida personal (nº 80); y, por último, la insistencia en que esa búsqueda se realiza mediante el uso de la razón, en la que se confía (nº 45-48), del mismo modo en que se confía en la posibilidad de alcanzar la meta propuesta: la verdad y el sentido.

No sé puede decir que Juan Pablo II sea muy innovador en esta encíclica. No hace más que recoger lo que ha venido siendo doctrina básica en el marco de la tradición católica, con ligeras variantes. La importancia que el texto concede a las elaboraciones de San Agustín y, sobre todo, a las aportaciones de Santo Tomás de Aquino supone un reconocimiento explícito de esa continuidad con el pensamiento clásico. Lo interesante del caso es reivindicar aquí y ahora la posición de esos pensadores para hacer frente a lo que el Papa considera riesgos o tendencias negativas de la sociedad actual. Es cierto que de esta manera recordamos que esos autores siguen teniendo algo que decir, y es por eso por lo que los consideramos clásicos; abandonarlos completamente no deja de ser una irresponsabilidad. Sin embargo, considero que puede incurrirse en el error de pasar por alto las reflexiones más recientes, de este mismo siglo, sobre el mismo tema. Aunque en la encíclica se recogen algunos nombres de pensadores contemporáneos, la relación es más bien exigua y con importantes ausencias; apenas les dedica cuatro líneas en un párrafo (nº 74). Es más —y esto me parece más grave—, las numerosas citas que acompañan al texto remiten casi exclusivamente a documentos de la Iglesia y más en concreto a encíclicas del mismo Juan Pablo II. Esto parece indicar que nos encontramos ante un texto auto-referencial en el que, por mucho que se diga, el diálogo real con los pensadores del mundo actual es irrelevante. Sé que es esa la costumbre en este tipo de textos, pero eso no modifica la opinión que me merece cuando el tema es el que esta encíclica trata.

Por otra parte, aunque, siguiendo la doctrina clásica, se considera que no existe una única filosofía cristiana (nº 49), al final se puede transmitir la idea de que cuanto más se acerca uno a la filosofía tomista, más cerca está de desarrollar una filosofía que coincida con las exigencias del cristianismo, tal y como estas han sido entendidas por el magisterio eclesástico (nº 57-58; 78). Desde que Santo Tomás escribió han sido muchas y muy importantes las aportaciones de filósofos y teólogos católicos, y cristianos en general, sobre este tema y merecerían un mayor reconocimiento.

Mis coincidencias con la mayor parte de las tesis centrales del texto pontificio son claras. Estoy de acuerdo con la crítica general que realiza a las tendencias post-modernas, en las que encuentra la profunda huella del relativismo y el nihilismo (nº 5; 55-56). Es cierto que no resulta sencillo englo-

bar bajo el término post-moderno un conjunto sólido y coherente de propuestas filosóficas, y en esto le falta al texto algo más de finura analítica; sin embargo, sí es indiscutible que esa tendencia disolvente de algunos de los supuestos fundamentales de la modernidad, incluso de la tradición clásica del pensamiento, sobre todo occidental, está claramente presente en pensadores significativos de la corriente llamada post-moderna. Combatir esas tendencias disolventes es siempre un sano ejercicio de confianza en la capacidad de la razón humana —entendida esta en un sentido bastante amplio que va mucho más allá de la versión racionalista de la misma— y debe ser bien recibido por los que seguimos esforzándonos en arrojar algo de luz en un mundo tan complejo como desorientado y dolorido. Otra cosa es que, en mi modesta opinión, el post-modernismo sea una moda ya algo pasada; por otra parte, siempre he pensado que criticar a los post-modernos era concederles un protagonismo que no se merecían. Hay en estos momentos tendencias más peligrosas, como puede ser la instrumentalización tecnicista de la razón que también denuncia el Papa (nº 46-47), o el sometimiento de la racionalidad a la lógica del mercado, como ocurre en el neoliberalismo rampante o en los medios de comunicación de masas. Es posible que también hubieran merecido una mayor atención las corrientes pseudo-gnósticas e irracionistas que gozan de una apreciable audiencia en amplios círculos, algunos de ellos culturalmente influyentes, pues estas se presentan como atractivas ofertas de sentido.

Más allá de esas críticas que comparto, coincido sobre todo en la visión que ofrece de la filosofía en general, como ya comentaba al principio de estas breves reflexiones. Es importante reivindicar el papel central que la filosofía desempeña en la exigencia que todo ser humano tiene de dotar de sentido a su propia existencia y al mundo que le rodea; la filosofía no queda reducida a una especialidad académica ni tampoco a una labor intelectual esotérica a la que sólo algunos iniciados, bien preparados, tienen acceso, sino que está presente en todos y cada uno de los seres humanos, aunque con niveles diferentes de elaboración. Esa búsqueda de sentido no es tarea de las ciencias, aunque desde luego no se puede hacer sin tener en cuenta la fundamental contribución que estas hacen a esa esforzada tarea (nº 69). Es igualmente insuficiente sustituir la radical fundamentación filosófica por la apelación a saberes tradicionales que no se someten al duro, estricto y riguroso tribunal de la razón, lo que tampoco significa que se puedan pasar por alto, ignorar o no incorporar el enorme caudal de sabiduría que en esos saberes tradicionales se encierra. Del mismo modo me parece fundamental mantener la exigencia de objetividad que viene dada en la aspiración a la verdad; esta no se reduce a puro consenso, ni tampoco es un constructo humano, tan voluble como la sociedad y la cultura en la que se da (nº 56, 80, 92). Queda claro que esta exigencia de verdad sólo se puede fundamentar desde una filosofía realista, es decir, una filosofía para la cual nuestras elaboraciones intelectuales deben adecuarse a la realidad, precisamente porque la realidad viene definida, entre otras cosas, por aquello que

hay que tener en cuenta y contra lo que terminan estrellándose todas las construcciones gratuitas y arbitrarias a las que, con cierta frecuencia, estamos inclinados los seres humanos. Igualmente acertado está Juan Pablo II al vincular esta búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien, que no es sino la verdad en el ámbito de la práctica humana. Continuando la tradición clásica, se está defendiendo una continuidad entre la verdad y el bien (nº 25), a la que podríamos añadir igualmente la belleza, para completar así los tres trascendentales del ser que deben estar presentes en la búsqueda de sentido. Posiblemente sea eso lo que lleva a insistir en la dimensión personal, e interpersonal, de la tarea filosófica, si bien al entrar en la dimensión testimonial de la verdad, es decir, la que afecta a nuestra propia vida personal, estamos ya dando un paso, como dice el Papa, a la creencia y a algo que va más allá de la propia filosofía (nº 32-33)

Comparto también en sus rasgos generales las relaciones que el pontífice establece entre la razón y la fe (nº 48 y *passim*). Vuelve a ser la doctrina tradicional, pero bien está seguir recordándola, sobre todo porque las tendencias hacia un cierto fideísmo o a una separación tajante entre fe y razón están muy presentes en la sociedad actual. Subraya en el texto la necesidad de una colaboración entre ambas, sin establecer, en principio, ninguna relación de dependencia o subordinación, algo que, como él mismo indica, ni siquiera se daba en la famosa definición de la filosofía como *ancilla theologiae*. Especialmente valiosa me parece la consideración de la fe como algo que nos anima a no abandonar en la dura y trabajosa tarea de buscar la verdad, como una fuerza interior que nos permite afrontar sin desánimo y con esperanza las cuestiones más duras: la existencia del mal, la existencia de Dios, el sentido de la vida humana e incluso la pregunta más radical de la filosofía: ¿por qué existe algo? (nº 21, 76) Y también comparto la consideración de la razón como algo abierto a lo sobrenatural, al menos como horizonte de sentido al que la razón no puede renunciar si no quiere, como bien dijera Adorno, decapitarse (nº 23-24). No obstante es en este ámbito de las relaciones entre la fe y la razón donde el documento pontificio me suscita mayores dudas y reservas, por no decir claras discrepancias.

Para empezar, debo señalar que no me resulta del todo convincente la manera que tiene de defender la autonomía del ejercicio filosófico de la razón. Bien está distinguir claramente entre autonomía y dependencia, al menos en el sentido de que la aceptación obediente de la llamada de Dios nunca jamás afecta a nuestra autonomía ni supone ningún tipo de sometimiento, sino que más bien es una radical defensa de la libertad de los seres humanos (nº 80). Como también es clarificador mantener que la apertura a la trascendencia, la aceptación de la Revelación, sirven para completar y llevar a plenitud el esfuerzo de la filosofía (nº 23, 75). Sin embargo, no puedo en ningún caso suscribir, al menos tal y como está formulado, que una filosofía independiente, es decir, la que ejercen aquellas personas que no aceptan la Revelación, es “claramente ilegítima” (nº 76) o “conduce a consecuencias dramáticas” (nº 80). Es una afirmación difícilmente verificable y más

bien es posible encontrar ejemplos que de probar algo probarían lo contrario. Esta postura del Papa es todavía más discutible cuando, como es lógico por otra parte, se defiende que es el Magisterio el encargado de decidir cuándo una filosofía se ejerce con una autonomía adecuada y cuándo se extralimita en sus funciones y se deja llevar por el orgullo de la autosuficiencia (nº 49-55). Parece ser que Juan Pablo II sólo reconoce la plena autonomía de la filosofía en épocas anteriores a la Revelación o en ámbitos geográficos en los que no se tiene conocimiento de esa Revelación (nº 75). En todos los demás casos, sólo se ejerce plenamente la autonomía si se aceptan las orientaciones del Magisterio. Una persona que ha tenido el valor de reconocer los errores del magisterio eclesiástico en épocas pasadas debiera, quizá, ser algo más prudente al realizar estas afirmaciones, no vaya a ser que sus condenas de hoy sean rectificadas por sus sucesores, aunque con un evidente retraso. No me parece suficiente con que diga que ese discernimiento es difícil, se centra sólo en cuestiones muy generales y no realiza aportaciones específicamente filosóficas.

Por otra parte, creo que su posición obedece a dos supuestos que me parecen algo más discutibles. En primer lugar, conocer la Revelación no implica aceptarla, y en ningún caso podemos atribuir mala intención o culpabilidad de ningún tipo a aquellas personas que no aceptan esa revelación. La fe es un don, y no me toca a mí, y supongo que tampoco al Papa, decidir quién está rechazando ese don y quién simplemente no lo ha recibido. No comparto en absoluto lo que se dice en el número 19 de la encíclica: “Si el hombre con su inteligencia no llega a reconocer a Dios como creador de todo, no se debe tanto a la falta de un medio adecuado, cuanto sobre todo al impedimento puesto por su voluntad libre y su pecado”, una posición que se repite con diversas formulaciones en diversos lugares del texto pontificio (nº 22, 43, 75, 107). Creo que en ella se comete un importante error argumentativo: es cierto que el que peca rechaza a Dios, pero no podemos invertir la frase diciendo que todo el que no llega a reconocer a Dios lo hace por su libre albedrío o su pecado. El relato del Génesis en el que se intenta explicar la congénita debilidad y fragilidad de los seres humanos apelando al pecado original es sin duda muy valioso y nos permite una comprensión profunda de la condición humana; pero de ahí no se puede deducir que los numerosos errores que se producen precisamente porque somos frágiles y débiles son resultado de acciones voluntarias conscientes, y mucho menos son manifestación de pecados personales. En segundo lugar, la persona, como sería mi caso, que sí se ha encontrado con ese don de la fe y se ha enriquecido con la Palabra Revelada y al mismo tiempo quiere ejercer con autonomía la reflexión filosófica, se encuentra demasiadas veces al borde del abismo de la falta de sentido y son también muchas las veces que se inclina a tirar la toalla en ese penoso esfuerzo de la búsqueda de sentido. Cuando uno no ejerce la fe del carbonero, sino que intenta asumir libre y responsablemente la fe que Dios le ha dado, comprueba que no está en absoluto libre de pasar por numerosas noches oscuras. Y en esas noches

agradece uno la palabra de apoyo y seguridad del Papa, pero no le parece en absoluto justo que se le compare al necio o al que libre y conscientemente rechaza a Dios.

Esto me lleva, para terminar este breve comentario, a dos nuevas consideraciones. En el fondo considero que no se acaba de asumir el pluralismo. Puede uno profesar una filosofía realista y considerar que es posible acceder a verdades objetivas (nº 80, 97); sin embargo, eso no me lleva a olvidar que la realidad, excepto en sus aspectos más triviales, no es unívoca y, dada su intrínseca riqueza, admite más de una interpretación válida, aunque no admita todas las interpretaciones posibles. Defender con convicción mi propia interpretación no es, como dice el Papa, prueba de intolerancia (nº 92), siempre y cuando esté realmente abierto a aprender de la riqueza de las interpretaciones de los demás, a admitir el momento de verdad que también está presente en sus convicciones. Es aquí donde Juan Pablo II no acaba de encontrar, en mi opinión, una formulación adecuada, y quizá se deba a eso el que a lo largo de su pontificado haya dado muestras tanto de una sobrada capacidad de diálogo con otras religiones y con otras manifestaciones culturales como de una no menos sobrada capacidad de condenar rotundamente aquellas manifestaciones que, de acuerdo con el ejercicio del discernimiento magisterial, no eran conformes con la Verdad Revelada. Posiblemente cuando se afirma que la verdad de Cristo es “la única respuesta definitiva a los problemas del hombre” (nº 104), se tienen serias dificultades para incorporar lo que otros creen, o la manera en que otras personas y culturas resuelven esa aspiración humana universal al sentido de la existencia. Es una definición que tiende a provocar la exclusión dejando en segundo plano la riqueza de donación de sentido que tiene la persona de Cristo.

Dos son los temas de la Encíclica en los que hay ciertas insuficiencias, posiblemente debido a esa inadecuada formulación. Por un lado la dificultad para ofrecer una respuesta coherente a la exigencia de hacer compatibles el condicionamiento histórico de todo lo que hacemos los seres humanos y “el valor cognoscitivo universal de las proposiciones” que expresan conceptos básicos (nº 96). Se puede estar en contra del historicismo sin cerrarse al reconocimiento de que hay una clara historicidad de las formulaciones que limita en gran medida esa pretensión de universalidad de las proposiciones, incluidas las que proceden del Magisterio eclesiástico. Por mencionar un par de ejemplos, un Papa tan preocupado por la defensa de los Derechos Humanos debiera recordar lo que la Iglesia dijo en su momento de la primera formulación de esa declaración y del planteamiento general de los derechos humanos. Del mismo modo, al relatar la conflictiva relación entre razón y fe (nº49-55), debiera recordar que la Iglesia no ha estado siempre a la altura de las circunstancias, y podría ser suficiente recordar el famoso *Syllabus*.

Por otra parte, la dificultad que también encuentra para abordar la difícil tarea de la inculturación. Espléndido me parece reivindicar que el Evangelio, con su pretensión de universalidad, romper las barreras culturales que

separan a los seres humano y les encierra en agobiantes nichos culturales (nº 70-72). No obstante, cuando uno es consciente de las dificultades que está teniendo la inculturación del catolicismo en África y Asia resulta algo frustrante el ver despachar el tema con un párrafo en el que se proponen tres criterios bastante vagos: la universalidad del espíritu humano; la importancia de la herencia grecolatina y la necesidad de no convertir la reivindicación de lo específico de una cultura en factor de exclusión (nº 72). La larga experiencia de etnocentrismo cultural, la excesiva inclinación de todos los seres humanos a considerar su propia visión cultural como la más completa y definitiva, debería aportar algo más de cautela en un tema como este. Es posible que la cuestión desborde con mucho los límites de la encíclica, pero si se plantea en sus términos generales, mejor sería aportar alguna propuesta más sugerente.

Expuestas estas breves reflexiones, termino como empecé. Merece sin duda la pena tomarse el esfuerzo de leer el texto. Tanto los acuerdos como las discrepancias que su lectura suscita ofrecen la posibilidad de una fecunda reflexión sobre cuestiones de gran importancia para quienes, como los que formamos parte del consejo de redacción de la revista *Diálogo filosófico*, estamos de forma constante dedicados a la reflexión filosófica.

Comentarios a la carta encíclica *Fides et Ratio*¹

Agustín Domingo Moratalla

1.- El quehacer de la teoría, un valor público

Andaba el significativo año de 1812 cuando Hegel escribió el Prefacio a la primera edición de la Ciencia de la Lógica. Allí advertía de lo que les sucedía a los pueblos que consideran perjudicial para su vida pública la reflexión teórica, a los pueblos que, entregados a los saberes puramente instrumentales, desprecian el *quehacer de la teoría filosófica*. Seducidos por la falsa idea de que cuando alguien se dedica a estos menesteres lo único que hace es crear telarañas cerebrales, estos pueblos son como aquellos templos llenos de múltiples ornamentaciones pero sin el *sanctasantium*. Hegel se atreve a denunciar que un pueblo culto no es el que desprecia *el quehacer*

¹ Algunas de las ideas aquí expuestas forman parte de la presentación de la Encíclica en el Centro Universitario San Pablo-CEU de Valencia el día 19 de Noviembre de 1998.

de la teoría filosófica y se pone en manos de los saberes sentimentales, instrumentales o práctico-populares.

Algo parecido sucede este fin de siglo cuando el quehacer de la teoría filosófica no está entre las prioridades de ningún grupo social, político, económico o religioso. Andamos tan preocupados por los saberes instrumentales urgentes que tienen un valor inmediato, que nos olvidamos de otros saberes menos instrumentales pero más importantes para la vida. En lugar de buscar estrellas que nos orienten buscamos opiniones que nos conduzcan, en lugar de situar el quehacer de la teoría en el núcleo de las preocupaciones públicas hemos situado la preocupación por la inmediatez, la instrumentalidad y el entretenimiento.

Si Hegel nos recordaba el valor del quehacer de la teoría es porque este valor está en la raíz de la solidez que tienen otros valores que ordenan y articulan la convivencia. Aquí se encuentra el punto de partida con el que deseamos iniciar nuestro comentario al texto de Juan Pablo II. A diferencia de lecturas simplistas que realizan una prioridad interpretativa de la fe sobre la razón, de la teología sobre la filosofía, de la metafísica sobre la ética, de la verdad sobre la justicia, de la razón teórica sobre la razón práctica, nos hallamos ante un texto que exige una lectura integradora de la conjunción copulativa “y” que une los dos sustantivos de la encíclica. Después de la fuerza que ha demostrado tener esta conjunción copulativa en el pensamiento contemporáneo sería absurdo que tuviera que entenderse ahora desde un dualismo excluyente o minusvalorador de alguno de los términos. Después del lugar que ocupa en pensadores como Husserl (Experiencia y Juicio), Heidegger (Ser y Tiempo), Gadamer (Verdad y Método), Ricoeur (Finitud y Culpabilidad), Levinas (Totalidad e Infinito), Foucault (Las palabras y las cosas), Habermas (Facticidad y Validez), MacIntyre (Justicia y Racionalidad), J. L. Marion (Reducción y Donación), etc., toda lectura simplificadora o reduccionista tiene que ser descartada. En este sentido, el texto no es una apuesta por la especulación o por la praxis, ni siquiera un conjunto de recetas teóricas para la vida privada de las iglesias locales, se trata de una *apuesta por el quehacer de la teoría como valor público*.

2.- *La Gestión del sentido y la esperanza*

Juan Pablo II no se dirige a los filósofos, a los teólogos, a los intelectuales más o menos católicos, o a los cristianos de a pie. Juan Pablo II se está dirigiendo a los obispos por la responsabilidad que éstos tienen en la formación filosófica y teológica de la comunidad eclesial. No hace falta observar el funcionamiento de muchas diócesis para comprobar que la formación filosófica y teológica no es la primera preocupación de nuestros pastores. Bastante tienen, nos dirán, con la tarea de gestionar todo un entramado burocrático y pastoral cada día más complicado, con la tarea de administrar unas organizaciones cada día más complejas, con la tarea de mantener uni-

do un rebaño cada vez disperso o con las simples tareas de representación institucional. Ahora bien, cuando Juan Pablo II envía este mensaje a los obispos no es porque haya observado que sólo algunas diócesis han olvidado la formación filosófica y teológica, o porque se trata de un olvido ocasional.

La encíclica cobra todo su sentido porque el olvido de la formación filosófica y teológica está teniendo dimensiones estructurales. En detrimento de lo pastoral, burocrático o catequético se está hipotecando todo un capital formativo, filosófico y teológico incalculable. Con el olvido de la formación filosófica y teológica no sólo se está produciendo una descapitalización intelectual de comunidad eclesial sino una descapitalización intelectual de la tradición cristiana como fuente de sentido y esperanza para el conjunto ciudadano, sea ésta creyente o increyente, agnóstica o atea. Las ofertas de sentido y esperanza no escasean en nuestros pueblos, quienes quieran la salvación y la eternidad saben que la pueden conseguir a buen precio, siempre hay ofertas, rebajas, saldos y gangas. Ahora bien, debemos preguntarnos sinceramente si la oferta de sentido y esperanza de la que es portadora la formación teológica y filosófica que gestionan nuestros obispos se encuentra a la altura de los tiempos.

Este problema estructural no se resuelve confundiendo los términos y rebajando las exigencias intelectuales, como si los cristianos tuvieran que comulgar con ruedas de molino, o identificarse con las barbaridades filosóficas y teológicas que se oyen en ciertas predicaciones o se escriben en algunos panfletos diocesano-parroquiales. No es de extrañar, por ello, que en muchas diócesis no se le haya dado a esta encíclica toda la importancia que merece; la formación filosófica y teológica son saberes peligrosos para unos fieles mayores de edad que saben distinguir --gracias a Dios-- entre comunión y lealtad, entre obediencia eclesial y sumisión organizativa. Tanto los cristianos de a pie con cierta formación básica como aquellos con cierta formación filosófico-teológica estamos de enhorabuena ante este texto de Juan Pablo II. Y lo estamos no sólo porque nos reconcilia con el valor de la calidad argumentativa, no sólo porque nos invita a la honestidad intelectual, sino porque nos recuerda que con el rigor en la formación filosófica y teológica estamos gestionando un capital de sentido y esperanza que nuestra tradición no puede dilapidar a la ligera.

3.- Fe y Razón para un tiempo nuevo

Las relaciones entre fe y razón se encuentran en una etapa nueva. No se trata de un texto arqueológico, nostálgico, retrogrado o reaccionario porque a pesar de hacer un análisis histórico en el capítulo IV (nn. 36-48) no se detiene e idealiza una época histórica del pasado. La encíclica mira hacia el futuro ofreciendo nuevos mimbres para acoger las apasionadas relaciones que les esperan a la razón y la fe. En este sentido, el n. 15 del capítulo pri-

mero es verdaderamente significativo. La presencia y el peso de toda la tradición de pensamiento judío simbolizada en la metáfora de la estrella (Recordemos a F. Rosenzweig y *La Estrella de la Redención*) anuncian unas relaciones no marcadas por la nostalgia de la servidumbre (*ancillae*) sino por la efectividad de la revelación: “La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación.”.

El texto es consciente de esta nueva etapa cuando se detiene en aspectos que en otro momento hubieran pasado desapercibidos. Por ejemplo, se nos recuerda que la singularidad de Santo Tomás no está sólo en los contenidos de su filosofía sino en lo que podríamos llamar su *talante dialogal*: “la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo” (n. 43). De la misma forma, *la vocación de universalidad* está presente cuando en el texto la fe y la razón echan raíces en una cultura determinada. Aunque el texto dedica más importancia a Oriente y la India que a otras tradiciones culturales a las que sólo nombra de pasada (n. 72), nos encontramos ante unas afirmaciones filosóficas con clara vocación de universalidad por el hecho de “compartir el dinamismo propio del tiempo humano” (n. 71).

Un tiempo nuevo que rompa con la falta de *ambición filosófica* que padecen los centros de formación. La invitación que el Vaticano II hizo para que los centros de formación se abran a las ciencias humanas no puede realizarse en detrimento de la filosofía. Mucho han cambiado estos centros de formación teológica gracias a esta apertura a las ciencias humanas porque con ellas también entró humildad eclesial, aire fresco, capacidad de discernimiento y voluntad de servicio a la comunidad. Ahora bien, el enriquecimiento humanístico no puede realizarse a costa de la formación filosófica, como si la ambición por un conocimiento universal, radical y fundamental tuviera que realizarse en detrimento de la Psicología, Sociología, Literatura, Historia o Lingüística. Nadie piense que la encíclica exige un olvido de las ciencias humanas porque ni la filosofía ni la teología tendrán futuro sin ellas. Lo que en realidad hace es invitar a recuperar algo así como la base de una tarta que se ha ido fragmentando y que ya no es posible reconstruir de nuevo. Cuando ahora queremos reconstruirla nos encontramos que nos falta el soporte, la bandeja o el fundamento sobre el que se apoyaba. En este sentido, la ambición filosófica de este nuevo tiempo no puede ser una ambición vacía, como si pudiéramos prescindir de las aportaciones de las distintas ciencias para mantener algo antropológicamente consistente.

4.- Cuatro claves de interpretación filosófica

4.1.- Autonomía de la filosofía y razón sapiencial

Si hasta ahora la Iglesia mostraba oficialmente su predilección por la verdad que gestionaba un determinado sistema filosófico, fuera la neo-escolástica, el tomismo o el neotomismo en sus distintas formulaciones, una novedad importante de la encíclica se encuentra en la confianza que deposita en la *autonomía de la filosofía* (n. 75). Aunque la filosofía sea totalmente independiente de la revelación evangélica y quiera presentarse como un proyecto autónomo se trata de una aspiración que no sólo se tolera o respeta, sino que se promueve, una aspiración “que debe ser sostenida y reforzada... 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 albedrío de cada creyente que acoge el dato revelado” (n. 75).

Aunque en la encíclica se dan cita varios modelos de racionalidad filosófica, aparece en todo el texto un compromiso con un determinado modelo que podríamos llamar *sapiencial*. Lo vemos en el capítulo I cuando la razón se sitúa ante el misterio (n. 13-15), cuando el conocer se presenta como un camino sin descanso (n. 18), cuando se invita a un discernimiento radical (n. 23), cuando se busca una racionalidad que aúne teoría, praxis y sentido (n. 24-27), cuando se plantea la filosofía como compromiso (n. 47) o cuando explícitamente se habla de dimensión sapiencial frente a la fragmentación del saber (n. 81). Una razón sapiencial no es una razón dogmática, ni sentimental, ni emocional, se trata de la razón que además de ser “instancia crítica decisiva”, o “instancia de unificación del saber y del obrar humano” es una razón vitalmente responsable: “Esta dimensión sapiencial –de búsqueda de sentido último y global de la vida, había señalado anteriormente– se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento intenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente no utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano” (n.81).

Estamos ante un modelo de razón teológicamente atractiva pero filosóficamente poco original para quienes se hayan alimentado del pathos filosófico de Unamuno, de la razón vital de Ortega, de la razón sentiente de Zubiri, de la razón experiencial de Gadamer o del modelo de la racionalidad propia del personalismo dialógico (M. Buber, G. Marcel, F. Rosenzweig). A partir de ahora es probable que algunos formadores refugiados en la neo-escolástica o el neo-tomismo pierdan el miedo al diálogo con quienes se encontraban en la vanguardia de la filosofía contemporánea y hagan un serio examen de conciencia de todas las víctimas filosóficas que se han ido quedando en el camino de la investigación y docencia honesta.

4.2.- La novedad de la circularidad

Hasta ahora, las relaciones entre la razón y la fe podían plantearse según un modelo racionalista (n. 55) o según un modelo fideísta (n. 48). En cierta medida, uno más propio de la tradición católica y otro de la tradición protestante. A partir de ahora cobra carta de naturaleza un modelo nuevo: el modelo de la circularidad. No se trata de un modelo nuevo en el pensamiento contemporáneo porque además de la hermenéutica filosófica de Gadamer que reconstruye la recuperación que hace Heidegger del “círculo hermenéutico” en *Ser y Tiempo*, la teología de Karl Barth también se había servido de esta figura para describir el método de la Dogmática.

No es este el momento para analizar filosóficamente la fecundidad del modelo de circularidad², pero no conviene olvidar su ya frecuente utilización en la teología contemporánea. Sobre todo, cuando se detiene en él el profesor R. Fisichela, uno de los profesores de la Gregoriana encargado de presentar la encíclica en el Vaticano que pocos años antes de la presentación de la encíclica ya utiliza la expresión “modelo de la circularidad” (n. 73)³. Se trata de una mutua correlación, de un proceso de mutuo enriquecimiento y esfuerzo permanente: “No se trata de utilizar en la reflexión teológica uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar mejor su comprensión.... de esta relación de circularidad con la Palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes.” (73).

4.3.- Del fenómeno al fundamento

Con la novedad de la circularidad puede plantearse de una forma nueva el problema de la fundamentación última. Esto es algo que están dejando claro –entre nosotros– los planteamientos filosóficos de Carlos Díaz, Jesús Conill y Adela Cortina⁴. Más que la imagen de un círculo cerrado o “vicioso” se trata de una circularidad abierta o “virtuosa”, simbolizada quizá mejor con la imagen de la espiral que con la de la circunferencia. Esto significa que las relaciones entre la razón y la fe pueden ser mutuamente enriquecedoras siempre y cuando no se confundan o identifiquen. Por eso la encíclica tiene muy presentes dos métodos de investigación filosófica; por un lado

² Cfr. Nuestro libro *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

³ R. FISICHELA, “Oportet philosophari in theologia”: *Gregorianum* 76 (1995), 715-727.

⁴ C. DÍAZ, *Apología de la fe inteligente*. Desclée, Bilbao, 1998; J. CONILL, *El Crepúsculo de la Metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1991; A. CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1993.

un análisis radical de la inmanencia en virtud del cual la inmanencia está abierta la trascendencia, la finitud de la razón a la infinitud del bien o la razón al don de la fe (n. 59). Por otro la presencia de un esbozo, un proyecto o una anticipación de la verdad plena que la razón sapiencial anhela (n. 34). Así pues, el carácter de ultimidad no se logra con la postulación de un axioma primero en el que fundar la racionalidad o accediendo a un grado cero del saber. La ultimidad no tiene un carácter espacial, físico o lógico sino antropológico y trascendental, por eso tiene que ser entendida como esfuerzo permanente, como un camino sin descanso, como una crítica permanente, como un discernimiento radical. Así “un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*” (n. 83).

En este contexto se sitúa la búsqueda de una filosofía de alcance no sólo metafísico, sino *auténticamente metafísico*. Esto significa que el compromiso de la encíclica con la metafísica no se realiza con una metafísica cualquiera sino con aquella capaz de “trascender los datos empíricos para llegar en su búsqueda de la verdad a algo absoluto, último y fundamental” (n. 83). A esta autenticidad se ha llegado gracias a una racionalidad sapiencial (n. 81) y a una confianza en la capacidad del hombre “de *llegar al conocimiento de la verdad*” (n. 82), por eso la metafísica cobra nuevos bríos. No se trata de una metafísica del ser que da la espalda al conocimiento que las ciencias humanas y la antropología nos proporcionan, tampoco se trata de una metafísica prisionera de estos conocimientos antropológicos. No se trata de una metafísica del ser o de una metafísica de la persona, se trata de una *metafísica desde la persona*: “la metafísica no se debe considerar como una alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica” (n. 83).

Cuando se realiza una metafísica *desde* la persona ya no estamos ante una parte cualquiera de la filosofía, ni siquiera ante el núcleo de la filosofía teórica. Nos encontramos ante una disciplina tan teórica como práctica, tan especulativa como vital, tan conceptual como existencial. No en vano aparece como “mediación privilegiada”, no en vano Juan Pablo II afirma “Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la actual crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad.” (n. 83).

4.4.- El Norte de la pasión por la verdad y la justicia

Una de las características más importantes del pensamiento de Juan Pablo II es la unidad de Verdad y Justicia. Mientras algunos pensadores del siglo XX quieren convencernos de la prioridad de la democracia sobre la filosofía, o de la justicia sobre la verdad, Juan Pablo II se ha empeñado en

dejar claro que la unidad entre verdad y justicia no sólo es un ideal posible sino un ideal necesario. Esta es una de las claves de todo el pontificado de Juan Pablo II y una de las inquietudes que se repite siempre, no en vano la dimensión práctica de la verdad mereció una encíclica anterior que está muy presente ahora, la *Veritatis splendor*.

La unidad de verdad y justicia se convierten en Norte y guía del quehacer filosófico y teológico, anuncian una nueva ética y un nuevo pensamiento (de nuevo F. Rosenzweig). “He subrayado claramente –dice Juan Pablo II– el papel fundamental que corresponde a la verdad en el campo moral. Esta verdad, respecto a la mayor parte de los problemas éticos urgentes, exige, por parte de la teología moral, una atenta reflexión que ponga bien de relieve su arraigo en la palabra de Dios. Para cumplir esta misión propia, la teología moral *debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista*. Esta ética implica y presupone una antropología y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria... la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y del medio ambiente del modo más adecuado y eficaz.” (n. 98).

Obsérvese que no se habla únicamente de que la ética suponga una antropología, sino del hecho mismo de que la implica *y* presupone, *a la vez*. Para ello hace falta valentía y coraje no sólo para los filósofos, sino para los profesores de filosofía. De esta forma se recupera para la filosofía no sólo una dignidad conceptual propia sino una dignidad socrática y pedagógica a la que no siempre se hace justicia. A diferencia de otros textos de la Iglesia, en esta encíclica Juan Pablo II deja bien claro que la Iglesia no puede estar al margen ni de la filosofía ni de los profesores de filosofía porque hay una ética auténtica que la humanidad necesita con urgencia. Hay muy pocos textos de la Iglesia en los que se pide a los filósofos que actúen con valentía, muy pocos textos en los que se recuerda que la Iglesia sigue “con atención y simpatía” sus trabajos manifestando claramente “el respeto hacia la justa autonomía de su ciencia” (n.106).

5.- Reflexiones finales

Muchas son las ideas y consideraciones que nos quedan en el tintero después de leer esta apasionante y audaz encíclica. Para que la crítica hubiera sido más ajustada quizá hubiéramos tenido que detenernos en la falta de autocrítica que hemos visto en ciertas partes del texto (cap. V), la poca simpatía que nos provoca la expresión “ciencia de la fe” (cap. VI), o la inexactitud e imprecisión con la que se emplean algunos términos muy importantes como los de “consenso” (n. 56) y “hermenéutica” (n. 73, n. 84, n. 85, n. 93).

Comentarios a la carta encíclica *Fides et ratio*

Cuando hemos comprobado que desde el ámbito de la Iglesia y la Teología católica ha quedado bien clara la preocupación por la Filosofía no sólo nos queda comprobar qué harán nuestros obispos ante este desafío, sino invitar a los compañeros filósofos, profesores de filosofía o colegas de las Facultades para que recojan el desafío de su lectura. Me conformaría con una sincera lectura, no pido más, pero tampoco menos.

Enero 1999.