

Carta encíclica *Fe y Razón* o “Al rescate de realidad perdida”

Carlos Cervantes Blengio
Universidad Panamericana

Presently cultural horizon prevails the insecurity of the true reach of knowledge. Pope John Paul II calls to this state of affairs: *crisis around the truth*. *Fides et ratio* offers the keys that will allow the man to leave this serious situation.

La *Fides et ratio* es una encíclica de horizontes muy amplios a propósito de un asunto de interés universal: las relaciones entre fe y razón, o más en general, entre la dimensión racional y la dimensión religiosa de la persona. Se trata de un documento denso que nos ofrece una nueva síntesis de cuestiones ya tratadas por el Magisterio reciente de la Iglesia, y por el mismo Juan Pablo II¹. En buena medida, el párrafo del n. 6 del citado documento nos ayuda a comprender la línea de fuerza sobre la que toda la encíclica se estructura:

¹ Entre los documentos es preciso mencionar los siguientes: *Veritatis splendor*, en la que el propio Juan Pablo II se enfrenta con el tema de la verdad precisamente en diálogo con el mismo contexto filosófico-teológico con el que vuelve a confrontarse en la *Fides et ratio*. La *Redemptor hominis*, en la que aparece el esbozo de un diagnóstico socio-cultural que, después de haber sido ampliado en encíclicas posteriores, es reafirmado y prolongado en la *Fides et ratio*. La *Aeterni Patris* es otro documento señero, donde León XIII afrontó, hace ciento veinte años la cuestión de la filosofía (Cfr. *AAS* 12, 1879, 97-115) Se precisa también hacer referencia a la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, en la que se ofrece un marco doctrina para la comprensión de las relaciones entre fe y razón. A este documento remite con frecuencia Juan Pablo II.

“La filosofía, que tiene gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria. Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que la han sido dados y se comprometa en renovado ardor a llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia”.

Se trata de un documento que ha sido objeto de una larga maduración por parte del Pontífice, desde sus años de profesor universitario en Polonia.

La encíclica del Papa filósofo puede considerarse una especie de “discurso del método”, o incluso un testamento, que prolonga y funda enseñanzas precedentes, poniendo de manifiesto una de las preocupaciones principales de Juan Pablo II: la crisis por la que atraviesa el pensamiento y, en general, la cultura contemporánea. Podemos distinguir en el documento dos partes: una primera y fundamental (cc. I-III), que trata de la relación del hombre con la verdad; y una segunda, más larga (cc. IV-VII), donde se hacen aplicaciones específicas a los problemas de las relaciones entre teología y filosofía. La primera parte toma su punto de partida en el misterio de Dios, revelado en Cristo, misterio que, como atestiguan los concilios Vaticanos, también es inteligible para la razón humana. Este acceso posible de la razón al misterio de Dios es confirmado en el segundo capítulo mediante una argumentación tomada de la Escritura, en particular de los libros sapienciales y de la epístola a los Romanos. Queda así preparado el terreno sobre el cual ya se puede desarrollar un discurso filosófico sobre la relación del hombre con la verdad, incluso con la Verdad divina. El capítulo III —titulado *Intellego ut credam*— desarrolla este discurso y constituye así el núcleo filosófico de la encíclica.

Como es natural, no pretendo hacer un análisis pormenorizado de *Fides et ratio*. De acuerdo con los límites de un trabajo de esta

naturaleza, me interesa detenerme sólo en algunas nociones fundamentales. Particularmente pretendo destacar los elementos de que me he servido en mi labor docente en la Universidad Panamericana al exponer a alumnos de la carrera de filosofía las claves destacadas por este documento a las que es preciso acudir a la hora de enfrentar la crisis que padece el pensamiento filosófico, y en general, la cultura de nuestros días.

Del asombro ante la realidad a la pregunta sobre su Causa

El título mismo del documento que venimos comentando anuncia todo un programa a seguir: “la fe y la razón son como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”². Entre los medios con que el hombre cuenta para progresar en el conocimiento de la verdad —continúa *Fides et ratio*— “destaca la filosofía (...) como una de las tareas más nobles de la humanidad”³.

En el ámbito propio de esta noble tarea, situándose más allá de las realidades concretas, el pensamiento filosófico busca elevarse hasta el primer principio de todo lo creado. La historia de los sistemas filosóficos constata hasta qué punto la inteligencia humana no se detiene en su ansia de penetrar en el conocimiento de las cosas hasta no llegar hasta ese Primer Principio, fundamento de todo lo real. El pensar filosófico, al desentrañar los principios que explican la naturaleza de lo real, necesariamente desemboca en el problema de la Verdad absoluta.

A lo largo de su milenaria historia, la teología católica ha venido señalando la posibilidad de un conocimiento racional para conocer la realidad y, a partir de allí, elevarse a la consideración de un Principio último que da razón de todo cuanto existe. En contraste con esta postura —que conoce en Santo Tomás de Aquino su momento más significativo— se ha incrustado en la cultura moderna una corriente

² JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, proemio.

³ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 3.

que desconfía sistemáticamente de la capacidad racional de captar la realidad, y seguidamente, subraya la radical incapacidad de la inteligencia de elevarse más allá del "fenómeno". En el seno de la teología protestante destacan las tesis de S. Kierkegaard, para quien la razón lleva a la desesperación y la desesperación a la fe; y de K. Barth, quien habla del Dios de los filósofos, en quien el espíritu humano se reflejaría, como ídolo supremo. Para algunos filósofos que desarrollan su pensamiento partiendo del principio —de origen protestante— de que la razón está sustancialmente corrompida por el pecado original, resulta del todo imposible llegar a la verdad. Para otros, considerando que Dios queda más allá de las posibilidades de la inteligencia humana, todos los intentos de esa inteligencia por conocerlo son pura ilusión. Los espíritus positivistas, encerrados dentro de los métodos científicos, se encuentran desorientados en el terreno de la metafísica porque no encuentran sus propios criterios de certeza, reducen la capacidad de la inteligencia en el dominio de las cuestiones últimas a la esfera de lo meramente sentimental y emotivo. Para entender cómo se ha llegado a un estado de cosas semejante es preciso mirar —aunque sólo sea de manera somera— los trazos fundamentales de la historia del pensamiento en la faceta configuradora del pensamiento moderno. Nos concretaremos a considerar un fenómeno muy generalizado: al anular el pensamiento filosófico toda referencia a una Primera Causa, termina por perder de vista la realidad y la posibilidad misma de alcanzar cualquier verdad.

La razón, sus alcances y sus límites

Sin duda, el mayor timbre de gloria de la inteligencia humana es la posibilidad que ésta tiene de alcanzar, con sus solos recursos, el conocimiento de la existencia de Dios. Ahora bien, la razón humana sólo mediatamente —a través de las criaturas— puede establecer la existencia de Dios. Además es incapaz, con sus solas fuerzas, de desentrañar aquello que Dios es en sí mismo.

Así como quien pretendiera llegar al conocimiento de Dios a través del método propio de las ciencias positivas estaría equivocando el camino, la pretensión de querer expresarlo todo por medio de ideas claras y distintas constituye también un serio

inconveniente para llegar al conocimiento de Dios. Es la tentación del racionalismo.

El racionalista está convencido de que la realidad entera puede ser captada por su inteligencia de manera clara, de que hay siempre un medio para ir eliminando progresivamente toda zona de oscuridad y de misterio, y que es propio del entendimiento mismo determinar la manera de conquistar progresivamente *toda* la verdad. La postura racionalista procede, en el fondo, de la convicción de que el hombre es capaz, con sus solas fuerzas, de arreglárselas él solo con este mundo. En sus distintas formas, el racionalismo parece pretender algo así como “apoderarse” de la entera realidad —Dios incluido— y disponer de la misma por medio de un sistema de complejas arquitecturas intelectuales, perfectas en su trabazón lógica, pero ajenas por completo a la riqueza y variedad de todo lo real. Parecería que ciertos pensadores no alcanzan a reconocer la existencia de un principio que supere a las facultades de su inteligencia.

El filósofo llega a plantearse el tema de Dios en su búsqueda de mayor entendimiento del mundo que le rodea. Pero he aquí que fácilmente el pensador cae en la tentación de aplicar a Dios el mismo principio que le llevó hasta Él: la comprensión de la realidad. El filósofo quiere un Dios inteligible para la razón humana. Y eso es imposible. Muchos filósofos han reducido la totalidad de la realidad a un sistema de pensamiento perfectamente coherente, en el que Dios “cuadra” de manera completamente lógica en el sistema. Con su discurrir racional, dichos pensadores dan la impresión de parecerse a la araña, quien extrae todo de sí misma para la elaboración de su tela.

Lo lamentable de todo esto es que, por una curiosa paradoja, en el momento en que esos filósofos creen haber llegado hasta Dios, lo que en realidad han conseguido es perderlo. Porque lo que han hecho no es otra cosa que reducir al Infinito a la medida de su inteligencia. “Estando Dios por encima de toda determinación, quien piense que Dios es algo determinado, se engaña pensando en que lo que él ha llegado a conocer sea Dios”⁴.

⁴ SAN GREGORIO DE NISA: *Vida de Moisés*, 404 B.

El racionalismo como obstáculo para llegar a conocer al Dios verdadero es un problema lo suficientemente complejo como para querer abarcarlo en todos sus aspectos en unas cuantas líneas. Basté decir por el momento —y de manera muy resumida—, que el error de los racionalistas se encuentra fundamentalmente en el hecho de considerar a Dios en el mismo plano de los demás objetos que la razón ha de conocer. Es claro que lo consideran como el más elevado de todos los objetos de conocimiento, pero —al fin y al cabo— en el mismo nivel. El acceso a Dios jamás podría ser una conquista de la razón, sin más. A lo largo de la historia, el hombre ha sentido la tentación de creer que su sola razón es suficiente para “apoderarse” de Dios. Pero esto es imposible.

La devaluación de la razón

Desde la óptica racionalista, nada aparece como inalcanzable para la razón. Hemos visto que esto es imposible pues la Infinitud divina desborda por completo las posibilidades de la criatura. Dicho sea de paso, no deja de haber una cierta grandeza de afán racionalista de conquistar con la mente todo cuanto existe.

Como es bien sabido, y quizá, en parte, por los excesos del racionalismo, los pensadores de la modernidad desconfían de las posibilidades de la inteligencia. Hemos pasado de la autosuficiencia de la razón a su “devaluación”; es decir al agnosticismo teórico y práctico. El agnóstico está convencido de que la mente humana no está en condiciones de poder conocer la verdad. Históricamente, la modernidad arranca cuando en el cultivo de la filosofía se comienza por desconfiar de la capacidad que la inteligencia tiene de captar la realidad. Algunos pensadores acabarán por decir que el mundo sensible es poco menos que ilusorio, una mera creación de nuestra mente, un reflejo de nuestra interioridad; otros niegan toda actividad intelectual específicamente humana y la reducen a un mecanismo material, consecuencia del re juego de fuerzas ciegas que forman parte del universo sensible. Por la vía de negar entidad a la realidad que captamos por los sentidos o por la de negar la existencia de un conocimiento específicamente humano, se llega al mismo resultado: un abismo infranqueable separa a la inteligencia de la realidad.

El método científico en la frontera del agnosticismo

Tocar fondo en la crisis de la modernidad nos conduce a un análisis breve de la forma como el método científico ha podido colaborar a hacer más aguda la crisis por la que atraviesa el pensamiento contemporáneo y, en general, la mentalidad dominante en nuestra cultura. Teniendo en cuenta que es éste uno de los rasgos más característicos de la cultura contemporánea, al que *Fides et ratio* le hace frente, vamos a detenernos con más detalle en la caracterización de esta postura.

A diferencia del agnóstico, el científico no suele negar que las cosas sean como son en sí: sólo que se despreocupa de ello. A través de la tecnología, el hombre se ha ido convirtiendo en *homo faber*, transformador de la naturaleza para su provecho. Ahora bien, para domesticar el mundo no hace falta saber estrictamente *lo que el mundo es*; basta con saber *cómo* funciona. El obrero que repara la instalación eléctrica muy probablemente desconoce qué es la electricidad. Esto no le impide que pueda hacer funcionar los interruptores y demás aparatos. De manera semejante, para formular la ley de caída de los cuerpos tampoco es imprescindible saber en qué consiste la gravedad, ni qué es esa propensión mutua de los cuerpos: basta medir la fuerza con que se atraen y calibrar en qué grado tal intensidad depende de ciertos factores.

A las ciencias llamadas positivas les suele bastar con averiguar *cómo* funcionan los objetos, y con descubrir en qué medida un factor es solidario de otros: para evitar que un puente se quiebre por efecto del calor, es suficiente conocer cuál es la dilatación exacta que experimentan sus materiales para cada incremento en la temperatura. Bien es verdad que cuando se descubre la relación constante entre las variaciones de extensión de un cuerpo y las de su temperatura, los científicos acostumbran decir que ese cuerpo *tiene* un índice de dilatación, pongamos por caso, de 7.6; pero esto no significa que ese índice sea algo que *esté* en el cuerpo. Ese índice significa una relación entre dos facetas —volumen y temperatura— comparadas por el científico. Lo mismo podría afirmarse de otras muchísimas realidades de que hablan los investigadores.

En su labor de divulgación, los científicos acostumbran utilizar unos modelos imaginativos de esas nociones con que trabajan. Si advierten, por ejemplo, que la luz se propaga de un determinado modo, dirán que la luz es un conjunto de corpúsculos, o de ondas o de ondas y corpúsculos. Pero esto no significa que la luz *sea* un montón de corpúsculos, o de ondas, o de corpúsculos con ondas; significa sólo que la luz se comporta como si fuera alguna de estas cosas. Es claro que cuando Max Plank pinta los electrones del átomo girando a diversos niveles no pretende decir que el átomo sea así; únicamente proporciona un modelo acomodado al hecho de que la energía procede a saltos: como si hubiera una órbita de distintas alturas. Concluyendo, se comprende que, en la práctica, los científicos se desprecupan de lo que son las cosas; con frecuencia ni siquiera las pueden observar directamente, sino que interpretan unos símbolos proporcionados por los instrumentos de control y medida que utilizan.

Estas rápidas consideraciones sobre el método científico nos ayudan a comprender por qué el análisis científico del mundo ha convivido con un agnosticismo que desconfía de la capacidad que la razón pueda tener para conocer la realidad. Para llegar a Dios independientemente de la fe se necesita estar seguro de que *hay cosas*. Se advierte que, aunque no nieguen la existencia de los objetos estudiados, los científicos se las entienden con un conjunto de nociones que, desde luego no existen en el mismo sentido en que decimos que existe "Pedro".

La metodología de las ciencias experimentales permite alcanzar una explicación de algunos aspectos de la realidad; con al información así obtenida se construyen teorías que deberán ser contrastadas, sometiéndolas al control de la experimentación. *Las teorías no son un reflejo de la realidad*; son más bien un entramado abstracto, una red de modelos, son una construcción inventada. He aquí la razón de fondo de por qué el avance científico puede ir —y de hecho va— de la mano de un agnosticismo radical que niega la existencia misma de la realidad.

El agnosticismo —tanto el de raigambre filosófica como el de matriz científicista— han venido a asestar un golpe mortal al conocimiento humano con todas las consecuencias negativas que esto tiene para la filosofía, la ciencia, la moral y, en definitiva para toda nuestra vida. La situación novedosa que se deriva de esta postura ante la vida aparece bien resumida en estas palabras de un gran poeta:

“En un mundo en el que no conocemos ni el sí, ni el no de nada, en el que no hay ni ley moral ni ley intelectual, en el que todo se permite y en el que no hay nada qué esperar ni qué perder, en el que el mal no acarrea castigo ni el bien recompensa, en tal mundo ya no hay drama porque ya no hay lucha, y ya no hay lucha porque ya no hay nada que valga la pena”⁵.

Cualquier profesor universitario no puede menos que reconocer que es ésta la cosmovisión que comparten hombres y mujeres de nuestro tiempo, particularmente jóvenes. Es el nuestro, se dice, “un mundo en el que no conocemos ni el sí ni el no de nada”. Nos encontramos metidos en un horizonte cultural en el que predomina la inseguridad sobre el alcance y el valor real de lo que sabemos. Cuestiones ordinarias son hoy consideradas por el hombre de la calle desde la óptica del escepticismo y el relativismo. Personas hay que definen su postura ante el mundo con un término que hasta hace relativamente poco tiempo era una palabra de especialistas en gnoseología: “soy agnóstico”. En *Veritatis splendor*, Juan Pablo II no duda en llamar a la situación cultural que nos envuelve “crisis en torno a la verdad” (n. 32).

Algunas claves del desafío

El documento de que nos ocupamos tiene un precedente muy importante: la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, del 4 de agosto de 1879. Entre ambos documentos hay semejanzas, pero también

⁵ P. CLAUDEL, en H. BARUK: *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid: Lit. Esp. 1951, p. 262.

diferencias marcadas por el distinto ambiente cultural en el que quedan enmarcadas. León XIII señala que el pensamiento atraviesa por una aguda conciencia de crisis. En efecto, el mundo occidental, y singularmente el europeo atraviesa un periodo de continuos brotes de violencia social, en el que abundan las tensiones políticas, y se generaliza una situación de descontento social. Esas realidades socio-políticas evidencian la hondura de los problemas que afectan a la civilización europea, pero no constituyen su explicación última. La raíz se encuentra a nivel más profundo, ya que afecta a la inteligencia, a la idea que el hombre se hace de sí mismo y, por consiguiente, ha venido perdiendo su verdadero valor y la conciencia de poseer un destino eterno.

Tomando el pulso de la hondura de dicha crisis intelectual, Juan Pablo II viene a detectar hasta qué punto la inteligencia de fines del siglo XX ya no es sólo una inteligencia que, habiendo perdido el norte, se abisma en callejones sin salida, sino una inteligencia que, agotada por su propio caminar incierto, duda de sí misma, de su capacidad de verdad y, por tanto, de la posibilidad misma de dar con un sentido; una inteligencia que, en definitiva se ha precipitado en un vacío tanto especulativo como existencial. Las formas esenciales de la civilización que emergen a la llegada del tercer milenio, el desarrollo del pensamiento científico, las incidencias de este pensamiento en el vertiginoso desarrollo técnico, las incidencias de éste en el plano de la sociedad, plantean interrogantes que vienen a ser todo un desafío. Vistas las cosas de cerca, lo verdaderamente dramático de la situación presente sería que el reto planteado por la cultura de la modernidad nos encontrara incapaces de responder a él. Juan Pablo II acepta el desafío y propone a él una *respuesta valiente*, o para utilizar una categoría del Nuevo Testamento muy querida por Juan Pablo II; al desafío actual, el Papa ofrece una propuesta con auténtica θάρρα (audacia).

El racionalismo de matriz cartesiana que abrió la puerta a las grandes construcciones idealistas ha dado paso a un científicismo y a un relativismo que conducen a afirmar que la inteligencia humana sólo puede percibir fragmentos o facetas de lo real, sin capacidad ninguna para llegar a una verdad sobre la que se fundamente la

percepción de una meta y un sentido⁶. De ahí el nihilismo que marca profundamente amplios sectores de la sociedad occidental y, en consecuencia, la ausencia de ideales, el hastío y una resignación cansina que abre las puertas al aislamiento del sujeto, condenándolo a una existencia anodina y egocéntrica⁷. Ya Paulo VI auguraba que

“el pensamiento moderno saldrá de su oscuridad especulativa en la que ahora se halla; superará el estado de incertidumbre en el que hoy se debate y se pierde; recobrará la confianza en la propia capacidad cognoscitiva, volverá a encontrar la alegría del análisis y de la síntesis, aspirará a las cumbres que busca...”⁸.

La propuesta de Juan Pablo II viene a ser no únicamente promover un método filosófico-teológico adecuado, sino mucho más substancialmente, a subrayar la capacidad misma de la inteligencia de conocer la realidad. Frente al nihilismo predominante en la cultura contemporánea, Juan Pablo II realiza —ante todo— un acto de fe al proclamar que la vida humana tiene valor y sentido, que el hombre no es un individuo encerrado en sí mismo, ni un ser arrojado en un mundo carente de razón de ser y de meta, sino alguien que viene a la vida llamado a la plenitud.

“La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida?, ¿hacia dónde se dirige?”⁹. Conviene notar aquí que la pregunta fundamental se plantea de forma existencial, haciendo referencia inmediata a la vida humana. Para justificar este planteamiento antropológico de la pregunta fundamental, el texto cita los “filósofos del absurdo”, el libro de Job, “la experiencia diaria del sufrimiento” y, en particular, “la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia” (además de la existencia misma), es decir, la certeza de que debemos morir, lo cual

⁶ Cfr. Especialmente *Fides et ratio*, nn. 5, 47, 55 y 82.

⁷ Referencias al nihilismo se encuentran en diversos pasajes de *Fides et ratio*, tal vez resulta especialmente significativo lo que aparece en los nn. 46, 81, 91.

⁸ PABLO VI: *Audiencia general*, 14-XI-1973.

⁹ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 26.

permite relacionar este preámbulo del filosofar con la muerte de Sócrates.

Más cerca de nosotros, la forma del interrogante nos recuerda de modo inevitable el comienzo de *La Acción* de Maurice Blondel: “¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?”¹⁰. Conviene advertir, por lo demás, que la otra forma —ontológica— de la pregunta inicial o radical, tal como la propusieron Leibniz, Schelling y Heidegger: “¿Por qué existe algo (y no, más bien, nada)?”, sólo es citada en la encíclica más tarde, en el número 76, cuando habla de la “filosofía cristiana”, puesto que, de hecho, esa forma de la pregunta radical sólo ha sido propuesta, y sólo podía ser propuesta, en un ámbito creacionista, es decir, judeo-cristiano. Del interrogante inicial, planteado de forma antropológica, se siguen dos consecuencias de gran alcance filosófico. Ante todo, ese interrogante es tan radical y universal —pues abraza toda la existencia humana, o sea, toda nuestra existencia—, que no admite respuestas parciales, provisionales o “regionales”; exige una respuesta total, última, definitiva, no hipotética, sino absoluta.

“El hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda”¹¹.

Este es el aspecto filosóficamente más delicado del argumento, porque es también el decisivo. Sin duda, la evidencia común, existencial, emotiva, aceptaría estas afirmaciones. Sin una certeza última —argumenta la encíclica— la existencia humana “estaría

¹⁰ Maurice BLONDEL: *La acción*, Madrid: B.A.C. 1996, p. 3.

¹¹ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 27.

continuamente amenazada por el miedo y la angustia”¹², fenómenos demasiado difundidos entre nuestros contemporáneos. Ahora bien, ¿este estado de ánimo tiene valor argumentativo también en filosofía? La pregunta se plantea con tanta urgencia que precisamente aquí “el límite originario de la razón y la inconstancia del corazón oscurecen a menudo y desvían la búsqueda”¹³, no sólo la “personal” sino a menudo también la de los filósofos. Porque, como afirma agudamente el Sumo Pontífice: “Otros intereses de diverso orden pueden condicionar la verdad. Más aún, el hombre también la evita a veces en cuanto comienza a divisarla, porque teme sus exigencias”¹⁴. Por tanto, compete a los filósofos la tarea, repetidamente inculcada en varios pasajes de la encíclica, de establecer de modo argumentativo e irrefutable que el hombre al fin y al cabo no puede contentarse con una verdad que no sea la definitiva, última, absoluta y, por tanto, fundante: la verdad del ser. Con palabras más existenciales, se trata de poner de relieve, en términos filosóficos, el dicho de san Agustín: el “corazón inquieto” sólo encuentra su descanso en Dios; o el “deseo natural de ver a Dios”, tema estudiado muy particularmente por filósofos neotomistas.

En la línea de ese “deseo natural”, la argumentación de la encíclica prosigue afirmando que “no se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana”¹⁵. Pero sustituyendo el “deseo natural” del tomismo con el término más universal: “búsqueda”, el texto evita entrar en las discusiones sobre el objeto de ese “deseo” que no obstante resulta claro por el contexto teológico en que se inserta el discurso filosófico. Por otra parte, además del argumento tomista según el cual “el deseo natural no puede ser vano”, se añade inmediatamente otro, de tradición agustiniana-pascaliana: “La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese

¹² JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 28.

¹³ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 28.

¹⁴ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 28.

¹⁵ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 29.

del todo o considerarse absolutamente inalcanzable”¹⁶. Se funda en un razonamiento de tipo trascendental —“¿Bajo qué condiciones es posible plantear una pregunta sobre el sentido último?”—, habitual en quien, en vez del asombro (mencionado en el número 4), toma como punto de partida de la metafísica ese interrogante. Sin embargo, el Papa inmediatamente trata de evitar que su argumento resulte abstracto y apela primero a la experiencia de la investigación científica, que se basa en la confianza de poder lograr algo, y luego a la experiencia diaria, por la que cada uno está convencido de poseer “al menos un atisbo de las correspondientes respuestas” a “algunas preguntas esenciales”¹⁷, respuestas semejantes a las que han llegado otros muchos.

Los términos de la propuesta

“La búsqueda de la verdad es ya una primera respuesta”. “Todos los hombres desean saber (ARISTÓTELES: *Metafísica*, I, 1) y la verdad es el objeto propio de este deseo”¹⁸. A lo largo de su vida, el hombre se encuentra en una perpetua búsqueda. En su alma jamás se apaga la inquietud por conquistar la verdad de las cosas. En su afán por saber, el hombre llama a todas las puertas. Quiere descorrer todas las cortinas y derribar todos los muros que obstruyen su mirada. Intenta remontar todas las corrientes hasta sus fuentes. No queda satisfecho cuando sólo se topa con las más inmediatas. Desea llegar hasta la raíz. En su marcha hacia la verdad, rebasa lo que está en la superficie, lo que requiere una explicación ulterior. El éxito en el hallazgo de una verdad parcial no significa el fin de la búsqueda. Al fin y al cabo, el hombre no puede contentarse con una verdad que no sea la definitiva, última, absoluta. A causa de esta disposición del entendimiento humano, la búsqueda de la verdad sólo termina en la fuente de la verdad, con el conocimiento de lo absoluto. Ya lo dijo Pascal: “El hombre supera infinitamente al hombre”¹⁹.

¹⁶ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 29.

¹⁷ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 29.

¹⁸ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 25.

¹⁹ Blaise PASCAL: *Pensamientos*, 434.

“No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana”²⁰. Y es que en realidad “el hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable”²¹. El vertiginoso avance de la investigación científica que contemplamos en nuestros días hubiera sido imposible sin la confianza de poder lograr algo en ese incesante intento del hombre de desvelar los secretos del mundo que lo rodea.

Es verdad que al quehacer científico le basta con saber cómo funciona el mundo y no propiamente lo que el mundo es. Efectivamente, al científico le basta con averiguar simplemente el cómo de los fenómenos estudiados. Pero esto es muy importante, ya que revela que las cosas son de una determinada manera. En gran medida, conocer la realidad significa averiguar la forma de las cosas, saber cómo son. La elaboración científica no sería posible sin el hecho —que se da por supuesto— de que nuestra mente es capaz de captar la coherencia interna del universo, que es la primera dimensión de la verdad. Por eso, ésta no es una creación del intelecto sino más bien la lógica interna del mundo, en cuanto que el científico puede descubrirla, por ser una forma cognoscible. En términos técnicos esto se denomina inteligibilidad o racionalidad del universo.

Hacer justicia al esfuerzo considerable de generaciones enteras por penetrar en las leyes que rigen este mundo nuestro significa reconocer que es la ciencia quizá la más importante realización del hombre moderno. En efecto, es el avance científico el que ha permitido al hombre llevar a cabo la transformación del mundo, de acuerdo con su vocación a dominar la creación. Si tenemos a la vista el vertiginoso avance de la ciencia en las últimas décadas, seremos conscientes de que alberga en sí quizá lo mejor que el trabajo y el talento humano han producido. Sin perder de vista la ambigüedad de algunos de sus alcances, el progreso científico proporciona una confirmación cada vez más notable de la medida en que el universo es inteligible.

²⁰ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 25.

²¹ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 25.

El mundo en que vivimos posee una verdad interna y la inteligencia humana está abierta a ella. Si esto no fuera así, el esfuerzo intelectual de la humanidad que llamamos progreso científico no sería la historia del descubrimiento de las leyes que rigen el universo, sino una serie discontinua de intentos de creación de sentido en un mundo que no lo tendría. En otras palabras: ningún idealismo es capaz de dar cuenta de progreso científico.

¿Conocemos o no la realidad? ¿Qué podemos decir de la verdad de nuestros conocimientos? ¿Dónde podremos encontrar la verdad? Para poder vivir humanamente se necesita de la verdad. No sólo de la grandiosa verdad sobre el sentido de su vivir o la que nos presenta la ciencia sino también de la pequeña verdad de todos los días. La verdad, sobre todo la sencilla, humilde y paciente de la vida diaria es fundamento del entramado social. Si obramos o hablamos mentirosamente ¿quién podrá confiar en los demás? Cuando la verdad no está presente, se desintegra el suelo social sobre el que nos apoyamos. El afán de verdad impreso en el corazón humano no puede ser una ilusión, un sueño o una quimera. Es una exigencia de la humanidad del hombre, que resulta indispensable para que éste desarrolle actividades auténticamente humanas. Sin la capacidad de conocer la verdad de las cosas no solo no habría ciencia, tampoco habría reflexión filosófica, ni arte, ni técnica, ni nada. Si el hombre no conociera la realidad que lo rodea, no podría haber libertad, ni moralidad. Y la vida humana sería una pasión inútil en un mundo de pesadilla. Y es que en buena medida “se puede definir al hombre como aquel que busca la verdad”²². De forma semejante a como el ojo está meticulosamente estructurado para captar los colores, la inteligencia lo está para captar la realidad. Conocer la realidad es la razón de ser del intelecto humano.

Allí donde no se respeta la verdad no puede crecer la libertad, ni la justicia, ni nada auténticamente humano. Ciertamente, “intereses de diverso orden pueden condicionar la verdad. Más aún, el hombre también la evita a veces, en cuanto comienza a divisarla, porque

²² JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 25.

teme sus exigencias. Sin embargo, él nunca podrá fundar la propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira”²³.

A nivel popular, probablemente la desconfianza moderna en la capacidad humana en conocer la realidad de las cosas esté relacionada con la creciente afición por las encuestas del tipo: “¿Qué es para usted la democracia?”, “¿Qué es para usted el matrimonio?” Y no se tolera al presuntuoso que respondiera: “El matrimonio es...”; tendrá que decir: “Yo entiendo por matrimonio...”. Suena a osadía pretender saber lo que son las cosas. Parece que sólo se puede dar testimonio de lo que son para él. Este tipo de sondeos de opinión probablemente es el adecuado cuando se trata de cuestiones de orden práctico, de esas que se deciden, o pueden decidirse, por mayoría de votos: calificar como más interesante una película con abundantes efectos especiales que otra que no los tiene; qué medidas serían más adecuadas para prevenir incendios forestales, etc... Se trata de asuntos que el propio hombre debe construir y dependerán, efectivamente, de la idea que se haya hecho al respecto.

Desafortunadamente, el hombre no sólo quiere opinar a propósito de cuestiones contingentes; si no que la persona humana “cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo... le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia”²⁴.

Y averiguar si la vida humana tiene un sentido preciso o si el hombre, como dijera algún representante del pensamiento posmoderno, no es más que un “trozo de carne que el ginecólogo expide para el sepulturero”, no es algo que se pueda definir en una rueda de opinión. Lo grave es que cuando todo en la vida se considera sólo objeto de mera opinión, se está negando a la inteligencia la posibilidad de conocer lo que las cosas son. Los pensadores más representativos de la modernidad ponen en tela de juicio la misma existencia del mundo. Algunos se fían de su propia inteligencia y esperan recuperar la seguridad en las cosas mediante el

²³ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 28.

²⁴ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 26.

ejercicio de su racionalidad. Ahora bien, dudar que hubiera cosas implica no fiarse del entendimiento que acusa la evidencia del mundo. Esta postura, llevada al extremo significa que los datos de la experiencia no bastan para asegurar nada acerca de las cosas.

La historia del pensamiento demuestra que una vez cancelado el acceso al ser, por tanto, a la existencia de una Verdad que dé razón de ser a todo cuanto existe, el mundo y su complejidad terminan por agotar al hombre. En efecto, sin una certeza última, el hombre "estaría continuamente amenazado por el miedo y la angustia"²⁵. Sin ese asidero que sólo da la Verdad, la persona humana no puede menos que enfrentarse con el terror ante lo desconocido, terror incrementado por la convicción de que este enigmático mundo, o no se puede conocer, o está privado de sentido, o las dos cosas. El mundo que afronta tiene todo el terror de la oscuridad más negra, donde la luz revelaría lo horroroso de un mundo de pesadilla. Por lo tanto, proclamar que la inteligencia puede y debe captar la realidad es tanto como abrirse al reconocimiento de la Verdad y significa también optar por el sentido del mundo y de su vida.

Estas estructuras de sentido las encuentra el científico a cada paso que da en su conocimiento del universo. ¿Cómo podría comprender la realidad si ésta no fuera comprensible? ¿Y cómo podría ser comprensible si no hubiera sido formada por una inteligencia y no presentara estructuras inteligibles?

El reconocimiento de la existencia de una Verdad por parte de la inteligencia, y la aceptación de una Revelación divina por parte de la fe, nada tiene que ver con una negación de la inteligencia en lo que tiene de más propio —conocer la realidad—; es, por el contrario, el fundamento último del pensamiento. Sólo en Dios encuentra el hombre el sentido de todo lo real y que sin Él, el mundo carecería de razón de ser y, por tanto, no tendría ningún sentido. Este hallazgo —sólo en Dios la realidad del mundo encuentra su fundamento— da sentido a las cosas, nos garantiza la existencia de un entendimiento que dirige al mundo y todo lo que en él existe. Un hombre que es

²⁵ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 28.

consciente de lo anterior, sabe a dónde va, por qué y cómo; conoce los fenómenos del universo y busca su explicación.

En cambio, al que se niega a aceptar la presencia de una Primera Causa que dé razón de ser a todo cuanto existe, el mundo y su complejidad, termina por agotarlo. En efecto, el hombre que se atiene a esta segunda solución tiene que enfrentarse con el terror de lo desconocido, terror incrementado por la convicción de que este enigmático mundo: o no se puede conocer, o está privado de sentido, o las dos cosas. El mundo que afronta tiene todo el terror de la oscuridad más densa, donde la luz revelaría lo horroroso de una fuerza irresistible e irracional. ¿Qué se deriva de todo esto?: vivir bajo el régimen del terror de unos elementos que obran bajo un impulso ciego.

De manera que la opción por la Verdad significa una opción contra la opresión de una fuerza ciega, que ni conoce ni quiere, y que terminaría dominando al hombre, que sí conoce y que quiere — ama—. Es una opción por un Dios que es Inteligencia y Voluntad soberanamente perfectas, que con su poder sostiene todo cuanto existe y que todo lo ordena según medida, número y peso.

Los diversos tipos de verdades

En consecuencia, se debe admitir que el hombre, con su razón, puede alcanzar algunas verdades, y también que existe un cierto patrimonio de verdades, más o menos común, o al menos en gran parte compartido por todo el género humano. Después de hacer una breve lista de esas verdades, además de los sistemas filosóficos y escuelas de pensamiento, *Fides et ratio* enumera las “convicciones familiares y culturales”, los “itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro”²⁶, y se esfuerza por hacer un inventario más sistemático que, de alguna forma, recuerda los tres grados de conocimientos de Spinoza²⁷. Las verdades del primer grupo, “las más numerosas”, se fundan en “evidencias inmediatas” o

²⁶ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 27.

²⁷ *Ética* prop. XL, scholion II.

son “confirmadas experimentalmente”. “Este es el orden de verdades propias de la vida diaria y de la investigación científica”²⁸. Las del segundo grupo, más elevadas, son “las verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto”²⁹. Ahora bien, mientras estos dos tipos de verdades corresponden, de alguna manera, a la “experiencia vaga” y al “raciocinio deductivo” de Spinoza, en el tercer grado de verdades, el grado supremo, la encíclica se aparta diametralmente del filosófico racionalista. Tanto para él como para la encíclica, el grado supremo es la verdad religiosa. Pero, mientras para Spinoza ésta se obtiene mediante la intuición racional, filosóficamente alcanzable — ya que para este filósofo cada realidad emana de Dios—, el Sumo Pontífice habla de “respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas”³⁰. Es verdad que éstas “hunden sus raíces también en la filosofía”, pero solamente “las raíces” y sólo “en cierta medida”³¹. En otras palabras, la filosofía, aun buscando una respuesta al interrogante sobre el sentido de la vida, por sí misma no es capaz de dar la respuesta adecuada. El papel del saber filosófico viene a ser el de un intermediario entre la pregunta de sentido y las verdades de experiencia diaria y científica, por una parte, y las respuestas que dan las religiones, por otra. Sin subrayarlo explícitamente, aquí se propone una original concepción de la filosofía, que se aleja tanto de la antigüedad grecolatina como de la moderna, invirtiendo la tríada del sistema hegeliano: religión, arte y filosofía.

Sin embargo, la lista de las tres formas de verdades plantea una nueva cuestión: ¿Cuál es “la relación entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Jesucristo”?³². Para responder a esta pregunta la encíclica abre un largo paréntesis, desarrollando una auténtica filosofía de la creencia.

²⁸ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 30.

²⁹ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 30.

³⁰ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 30.

³¹ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 30.

³² JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 30.

Elementos para una filosofía de la creencia

En medio de una cultura que en la que la cosmovisión científicista ha hecho desconfiar sistemáticamente de todo conocimiento adquirido por medio de la fe en otro, el Santo Padre afirma, por el contrario, que la actitud del creyente es indispensable para la vida humana y que es rica tanto humana como filosóficamente. Toma como punto de partida el hecho, filosóficamente indiscutido, de que el hombre es un ser social. “Nace y crece en una familia, para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad”³³. Ahora bien, esta vida social implica la importancia de las tradiciones, tanto lingüísticas como culturales, y con ellas la aceptación —sin discutir las— de muchas verdades, en las que al principio simplemente se cree. Aunque ir pensando y comprobando progresivamente lo que se cree es signo de maduración personal, también lo es un hecho que “en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal”³⁴. Valgan como ejemplo, además de las verdades religiosas, de las que se habla en primer lugar, los resultados de las ciencias y las “informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo”. Por eso, la encíclica no duda en definir al hombre: “aquel que vive de creencias”.

Entre las verdades de las que el hombre vive, las creídas no sólo son cuantitativamente las más numerosas; también cualitativamente su conocimiento es el humanamente más perfecto, porque mezcla verdad y amor. O mejor, es preciso constatar una paradoja: “por una parte, el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en

³³ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 31.

³⁴ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 31.

otras personas”³⁵. En efecto, cuando creemos —aquí no se habla de creencia religiosa, sino simplemente humana—, llegamos a la verdad como algo que nos presenta otra persona, de la que nos fiamos y en la que confiamos. Esta “relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro” puede ser bastante genérica y abstracta, como cuando se trata de informaciones recibidas o de resultados de la ciencia, o afectar a lo más íntimo de las personas, como en las relaciones del niño con sus padres o entre esposos que se prometen fidelidad perpetua. Sin embargo, también la confianza genérica y diaria sigue siendo expresión de la confianza radical y fundante, sin la cual toda vida humana sería imposible, y que se adquiere precisamente en las relaciones más íntimas.

El Santo Padre no enumera los ejemplos apenas señalados; habla directamente de lo que más le interesa: el testimonio del martirio ¿Cómo no pensar en la mártir filósofa Edith Stein, canonizada hace poco tiempo? En el martirio, los testigos, al dar la vida, confirman su adhesión a la verdad y precisamente por eso su testimonio resulta convincente. Más aún: “Se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, puesto que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde hace tanto tiempo”³⁶. En otras palabras, quien da el testimonio más creíble sobre el sentido de la vida ayuda al que lo ve o lo escucha a descubrir la evidencia de la respuesta correcta.

La unidad de la verdad

Por las características de la cultura de nuestros días, este problema es, sin lugar a dudas, más urgente que en otros tiempos. El rápido crecimiento de nuestros conocimientos hace cada vez menos evidente que pueda existir una sola verdad. El Sumo Pontífice así lo señala desde las primeras páginas de la encíclica: “Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de

³⁵ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 32.

³⁶ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 32.

haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual³⁷.

En el contexto de la encíclica, el problema se presenta en dos niveles. Ante todo, era inevitable hablar de verdades, en plural, o, mejor aún, distinguir diversas formas de la verdad. Sin embargo, “la unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción³⁸, porque “lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre³⁹. Más profundamente, y éste es el tema propio de la encíclica, conviene preguntarse cómo pueden coexistir, sin oponerse —más aún, apoyándose mutuamente— “los dos órdenes de conocimiento⁴⁰, el de la fe y el de la razón, que el concilio Vaticano I había claramente distinguido.

Un primer paso hacia la solución lo ofrece el análisis filosófico de la creencia. Habiendo previamente explicado que el hombre se caracteriza por una doble aspiración: a la verdad y a confiar en una persona, la reflexión avanza —existencialmente— por este sendero. Mientras en el ámbito puramente humano la perfecta satisfacción de esas dos aspiraciones tiende a excluirse recíprocamente, Jesucristo se nos presenta como alguien sumamente creíble, que al mismo tiempo es la Verdad en persona. Así pues, la fe en Cristo señala la meta del conocimiento a la que todos los hombres, aun sin saberlo expresamente, aspiran secretamente. Más aún, “superando el estadio de la simple creencia [esa fe] coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios uno y trino⁴¹.

37 JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 5.

38 JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 32.

39 JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 27.

40 JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 34.

41 JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 33.

Sin embargo, en la búsqueda humana de la verdad, el punto central hacia el que implícitamente tiende como meta todo conocimiento se halla en el campo de la fe y no en el de la razón. ¿Quiere eso decir que uno de los dos órdenes de conocimiento debe ser absorbido en el otro? De ninguna manera. El segundo paso de la solución, el teológico —o, si se quiere, ontológico—, restablece los dos órdenes tanto en su autonomía como en su perfecta armonía, basándose en el hecho de que “el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados, es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo”⁴². De esta forma, la unidad de la verdad queda garantizada, en última instancia, por la unidad de Dios, creador y salvador.

“Eso permite dar una respuesta también al problema de la pluralidad de las verdades, mencionado al inicio; pero la encíclica, al menos en este lugar, no explicita esa respuesta. Santo Tomás de Aquino la expresó con una metáfora, por lo demás tradicional: De la misma que un espejo roto refleja muchas imágenes, aunque se trate de un solo rostro, así también en las muchas verdades humanas se refleja siempre la única Verdad divina. Si el hombre, además de sus muchas verdades, busca siempre la verdad última y fundante, en realidad busca la Verdad divina, sea o no consciente de ello”⁴³.

Hacia la armonía entre fe y razón

En buena medida se puede decir que la propuesta de Juan Pablo II en el documento que comentamos, está relacionada íntimamente con lo que señala en el n. 76 de la encíclica. Allí alude a “una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe”.

⁴² JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 34.

⁴³ P. HENRICI: “La verdad y las verdades”, *L'Osservatore Romano*, 11-XII-1998 (ed. Española) p. 3.

Precisando el alcance de esta afirmación, señala que la contribución que la fe aporta al filosofar es doble. De una parte, se trata de una contribución de carácter subjetivo, ayudando al filósofo a superar la tendencia a la suficiencia, a la “presunción” que, como pensador, puede amenazarlo. De otra, una contribución de carácter objetivo, puesto que “la revelación propone claramente algunas verdades que, no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”⁴⁴.

“Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad”⁴⁵.

Según la visión del Santo Padre, al abrirse a la fe y dejarse inspirar por ella, la filosofía no falsea su naturaleza, ni pierde su autonomía, antes bien, se ve potenciada objetiva y subjetivamente.

El momento cultural en que nos encontramos se caracteriza claramente por la creciente colaboración de los diversos saberes que, aún poseyendo metodología y leyes propias, mutuamente se enriquecen. A esa “interacción” llama Juan Pablo II a la filosofía y a la teología. La razón humana debe, si quiere ser fiel a sí misma, estar abierta a la verdad que la fe propone. La armonía fundamental existente —aún en su distinción— entre reflexión filosófica y conocimiento de fe da lugar en el creyente filósofo a una personalidad intelectual unitaria y coherente. Más aún, la concepción cristiana del mundo y del hombre pone las condiciones para que el ejercicio filosófico de la razón humana alcance las expresiones más altas de que es capaz. Por su parte, el cristiano, si aspira a ser coherente a la vez con su razón y con su fe, debe no sólo dejar, sino promover que la fe redunde sobre su razón. *Fides et ratio* muestra el camino para alcanzar la tan urgente armonía entre ambas, respetando

⁴⁴ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 76.

⁴⁵ JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 76.

delicadamente el ámbito propio de cada una de esas alas que conducen al hombre a la conquista de la verdad.

Copyright of Tópicos. Revista de Filosofía is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.