

## **Modelos de pensamiento y Filosofía Cristiana a comienzos del tercer milenio**

*Eudaldo Forment*  
*Universidad de Barcelona*

Four modes of thinking are presented in the encyclical *Fides et ratio*: eclecticism, historicism, scientificism and pragmatism which has based an absolute democracy. These four models are a nihilistic backcloth of the present culture that leads to the agnosticism, relativism and scepticism. The encyclical offers also a new characterization of christian philosophy, a model that is not unique, but the most recommended is that of Saint Thomas.

### **1. Rasgos esenciales de la filosofía moderna**

Para tener una visión completa y profunda de los “modelos de pensamiento” que existen a comienzos de este nuevo milenio, heredados de los últimos siglos del anterior, es muy útil acudir a la reciente encíclica *Fides et ratio*. Las indicaciones y sugerencias de este documento de Juan Pablo II dedicado a la filosofía y especialmente a su situación en la actualidad, son muy dignas de tener en cuenta por el conocimiento privilegiado que del pensamiento contemporáneo tiene su autor, tanto por su experiencia, adquirida en su vida de profesor e intelectual, como por su magisterio como Pontífice.

En esta decimotercera encíclica del Papa se encuentra una de las mejores lecturas comprensivas de los modelos de pensamiento actual, de los “modos de pensar” que se proponen como modelos o ejemplares que deben imitarse. Además actúan como causas formales y eficientes de los distintos modelos de cultura o de todo

aquello que se entiende como necesario para el desarrollo pleno del hombre.

Se afirma en la encíclica que, en primer lugar: “Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre”. Los modelos culturales que ofrecen son humanísticos. Sin embargo, se quedan en una visión limitada del ser humano. La filosofía: “parece haber *olvidado* que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende”. Sus resultados positivos son así unilaterales, y “ello ha derivado en varias formas de *agnosticismo* y de *relativismo*, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un *escepticismo general*”.

Ante este humanismo moderno:

“Se tiene la impresión de que se trata de un *movimiento ondulante*: mientras, por una parte, la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas, que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios”<sup>1</sup>. Es como si la filosofía se hubiera encerrado en la inmanencia.

Como ha indicado Joseph Ratzinger, al comentar la encíclica: “Si se deja de hablar de Dios y del hombre, del pecado y la gracia, de la muerte y la vida eterna, entonces todo *grito* y todo *ruido* que haya será sólo un intento inútil para hacer olvidar el *enmudecerse* de lo propiamente humano”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, Introd., n. 5.

<sup>2</sup> Joseph RATZINGER: “Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica ‘Fides et ratio’”, Congreso Internacional sobre la Encíclica *Fides et ratio*, Facultad de Teología de San Dámaso de Madrid, Madrid, 15 de febrero de 2000, Conc. Comenta también que: “En el semanario alemán ‘Die Zeit’ (...) el comentarista Jan Ross sintetiza con mucha precisión el núcleo de la instrucción papal, cuando dice que el destronamiento de la teología y de la metafísica ‘no ha hecho al pensamiento

Una segunda característica, que no guarda relación con la anterior es que:

“Buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como *nuevas religiones* creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad”<sup>3</sup>.

Aparecieron cinco grandes filosofías ateas y humanísticas, el humanismo ateo de Feuerbach, el materialismo antiteíístico de Marx, el nihilismo antiteíístico de Nietzsche, el ateísmo científicista de Freud, y el humanismo desesperado de Sartre. Los cinco proponían la liberación y redención del hombre por sí mismo como alternativa a la fe religiosa.

Frente a esta afirmación: “si Dios existe, entonces el hombre no puede ser libre”, advierte Battista Mondin que:

---

sólo más *libre*, sino también más *angosto*. Sí, él no teme hablar de ‘*entontecimiento por increencia*’. ‘Cuando la razón se apartó de las cuestiones últimas, se hizo *apática y aburrida*, dejó de ser competente para los enigmas vitales del bien y del mal, de muerte e inmortalidad’. La voz del Papa —prosigue este comentarista— ha dado ánimo ‘a muchos hombres y a pueblos enteros; en los oídos de muchos ha sonado también *dura y cortante*, e incluso ha suscitado *odio*, pero si enmudece, será un momento de *silencio espantoso*’”. Efectivamente, en este sentido, si calla Juan Pablo II, el mundo queda silencioso (J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”).

<sup>3</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, IV, n. 46.

“Santo Tomás sostiene exactamente lo contrario: si Dios no existe es imposible que el hombre sea libre. De hecho sin la libertad infinita de Dios la libertad finita del hombre se pulveriza necesariamente contra uno de sus escollos: el Hado o el Caos, que son exactamente aquellos contra los cuales se encontró continuamente en choque la libertad del mundo griego, romano y oriental. Sólo Dios en cuanto libertad infinita crea y, al mismo tiempo, se hace garante de esta libertad finita de la cual él hace don al hombre”.

Enseña Santo Tomás que Dios interviene en las mismas acciones de las criaturas desde el principio hasta el final. Dios actúa como *Causa primera*, y todo agente creado, incluida la voluntad libre del hombre, como *causa segunda, subordinada* a la primera, tanto en el orden natural como en el sobrenatural de la gracia. Dios *obra en y por todas* las causas segundas. La acción o moción divina, que penetra en lo más profundo de la acción del agente creado, dándole lo que tiene de ser, no destruye ni disminuye la libertad humana, sino que la posibilita. Dios produce no sólo la acción de la criatura en lo que tiene de ser, sino también su modo de ser. Causa el acto voluntario y su modo de ser libre<sup>4</sup>.

Esta moción previa o premoción es necesaria para toda acción de las criaturas, lo es también para sus acciones libres. De manera que: “Dios al mismo tiempo operando como causa principal, no hace nunca violencia a la libertad humana. Él es muy grande y muy respetuoso de sus criaturas para hacer violencia a su naturaleza, y así Él interviene en su accionar salvaguardando las estructuras de su ser”<sup>5</sup>.

Las nociones filosóficas de creación, moción y libertad están conexionadas. También la de mal, porque:

---

<sup>4</sup> No hay nada que se sustraiga del poder de Dios, que no es unívoco con el humano, sino analógico, y, por ello, desconocido y misterioso el modo como se realiza.

<sup>5</sup> Battista MONDIN: “El humanismo filosófico de Santo Tomás”, en VV. AA., *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina 1998, pp. 81-82.

“Por el gran respeto que tiene por el hombre, Dios no le impide usar la libertad también en su contra; Él tolera ser ofendido por el hombre, de ser dejado y también odiado. Pero su amor por el hombre es tan magnánimo que saca de las iniquidades humanas un bien aún mayor para el hombre mismo, concediéndole, gracias a los méritos de Cristo, además del perdón de los pecados también la participación en la vida eterna”<sup>6</sup>.

En tercer lugar, en la modernidad:

“la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad”.

Sin embargo, ya:

“la afirmación del *principio de inmanencia*, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes *irracionalistas*, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de *autofundación absoluta* de la razón”<sup>7</sup>.

## 2. La verdad y las corrientes de pensamiento actuales

En esta crisis del racionalismo, con el que había nacido la modernidad, se encuentra el origen de “corrientes de pensamiento, hoy tan difundidas”, con varios “errores y los consiguientes riesgos para la actividad filosófica” de nuestros días.

---

<sup>6</sup> B. MONDIN: “El humanismo filosófico...”, p. 82.

<sup>7</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 91.

El *eclecticismo*, que es nombrado como la primera de ellas, es

“la actitud de quien en la enseñanza y en la argumentación, incluso teológica, suele adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De este modo no es capaz de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado”.

Toda filosofía con todos sus contenidos sería verdadera. “Una forma extrema de eclecticismo se percibe también en el *abuso retórico* de los términos filosóficos”.

Se advierte, a continuación, que:

“Esta instrumentalización no ayuda a la búsqueda de la verdad y no educa la razón —tanto teológica como filosófica— para argumentar de manera seria y científica. El estudio riguroso y profundo de las doctrinas filosóficas, de su lenguaje peculiar y del contexto en que han surgido, ayuda a superar los riesgos del eclecticismo”<sup>8</sup>,

éste no implica un historicismo. En el *historicismo*, la segunda, queda afectada la misma verdad, porque esta corriente de pensamiento:

“consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su *adecuación* a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente”.

---

<sup>8</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 86.

Hay que reconocer que: "Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural". Pero al mismo tiempo: "Se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal".

Se añade también la siguiente precisión sobre esta actitud en el ámbito teológico, pero que es aplicable también al filosófico:

"En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de 'modernismo'. Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la *actualidad* por la *verdad*, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a la que la teología debe dar respuesta"<sup>9</sup>.

Para esta actitud historicista, como indica Ratzinger, ante un texto de pensamiento: "La cuestión de si lo dicho por el autor es o no, y en qué medida, verdadero, sería una cuestión no científica; nos sacaría del campo de lo demostrable y verificable, nos haría recaer en la ingenuidad del mundo precrítico"<sup>10</sup>.

Señala seguidamente que:

"En el trasfondo de este modo de interpretación histórica hay una filosofía, una actitud apriórica ante la realidad que

<sup>9</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 87.

<sup>10</sup> J. RATZINGER: "Fe, verdad y cultura...", n. 1. Indica asimismo que: "De este modo, se *neutraliza* también la lectura de la Biblia: podemos explicar cuándo y bajo qué circunstancias ha surgido un texto, y, de este modo, lo tenemos clasificado dentro de lo histórico ("Historisch"), que a la postre no nos afecta" (J. RATZINGER: "Fe, verdad y cultura...").

nos dice: no tiene sentido preguntar sobre *lo que es*; sólo podemos preguntar sobre *lo que podemos hacer* con las cosas. La cuestión no es la *verdad*, sino la *praxis*, el dominio de las cosas para nuestro provecho”<sup>11</sup>.

Todavía precisa que:

“El observador profundo verá en esta moderna actitud fundamental una *falsa humildad* y, al mismo tiempo, una *falsa soberbia*: la falsa humildad, que niega al hombre la capacidad para la verdad, y la falsa soberbia, con la que se sitúa sobre las cosas, sobre la verdad misma, en cuanto erige en meta de su pensamiento la ampliación de su poder, el dominio sobre las cosas”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”. “Sin embargo, ante tal reducción aparentemente iluminadora del pensamiento humano surge sin más la pregunta: *¿qué es* propiamente lo que nos aprovecha? Y *¿para qué* nos aprovecha? *¿Para qué* existimos nosotros mismos?” (J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 1).

<sup>12</sup> Escribe igualmente Ratzinger: “Hasta qué punto no es moderno preguntar por la verdad, lo ha representado magníficamente el escritor y filósofo C. S. LEWIS en un libro de éxito aparecido en los años cuarenta, *Cartas del diablo a su sobrino*. Está compuesto por cartas ficticias de un demonio superior, Escrutopo, que imparte enseñanzas a un principiante sobre el arte de seducir al hombre, sobre el modo correcto como tiene que proceder. El demonio pequeño había expresado ante sus superiores su preocupación de que precisamente los hombres inteligentes leyesen los libros de los sabios antiguos y pudiesen de este modo descubrir las huellas de la verdad” (J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 1). Escrutopo le tranquiliza, con las siguientes palabras “Pero en el clima intelectual que al fin hemos logrado suscitar por toda Europa occidental, no debes preocuparte por eso. Sólo los eruditos leen libros antiguos, y nos hemos ocupado ya de los eruditos para que sean, de todos los hombres, los que tienen menos probabilidades de adquirir sabiduría leyéndolos. Hemos conseguido esto inculcándoles el Punto de Vista Histórico. El Punto de Vista Histórico significa, en pocas palabras, que cuando a un erudito se le presenta una afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad. Se pregunta quién influyó en el antiguo escritor, y hasta qué punto su afirmación es consistente con todo lo que dijo en otros libros, y qué etapa de la evolución del escritor, o de la historia general del pensamiento, ilustra, y cómo afectó a escritores posteriores, y con qué frecuencia ha sido mal interpretado (en especial por los propios colegas del erudito), y cuál ha sido la marcha general de su crítica durante los últimos diez años, y cuál es el ‘estado actual de la cuestión’”. De manera que, añade: “Considerar al escritor antiguo como una posible fuente de conocimiento —presumir que lo que dijo podría tal vez modificar los pensamientos

El *cientificismo*, que se cita a continuación, “otro peligro considerable”, limita el ámbito de la verdad, porque: “Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación, tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético”<sup>13</sup>.

Como se indica en una obra reciente de Carlos Javier Alonso, dedicada a esta corriente:

“Al juzgar como totalidad el propio punto de vista, se constriñe todo el conocimiento humano al aportado por las ciencias, incurriéndose así en un *reduccionismo*. El reduccionismo consiste en tomar la parte por el todo: en decir ‘esto no es más que...’, al limitar toda la objetividad a la objetividad propia de las ciencias, y más aún, de las ciencias experimentales, no se está en condiciones de advertir que el conocimiento científico-natural es sólo un aspecto del conocimiento humano total (...) Es un deslumbramiento por las ciencias que supone, en realidad, una *corrupción* del verdadero espíritu científico, porque no está de ningún modo demostrado que sólo exista lo que por su propia naturaleza es susceptible de un tratamiento científico-experimental”<sup>14</sup>.

Se añade en la encíclica que:

“En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del *cientificismo*. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a

---

o el compartimiento de uno— sería rechazado como algo indeciblemente ingenuo” (C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (1942). Traducción al español de Miguel MARIAS: *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid: Rialp 1998, 7ª ed., pp. 123-124).

<sup>13</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 88.

<sup>14</sup> Carlos Javier ALONSO: *La agonía del *cientificismo*. Una aproximación a la filosofía de la ciencia*, Pamplona: EUNSA 1999, p. 22.

meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico”<sup>15</sup>.

Según Ratzinger:

“No sería difícil mostrar que su *desorientación* ante la cuestión de la verdad, que entre tanto se ha convertido en *ira* frente a ella, descansa, en última instancia, sobre su pretensión de alcanzar el mismo *canon metodológico* y la misma *clase de seguridad*, que se da en el campo empírico. La renuncia metodológica de la ciencia natural a lo verificable se convierte en el documento acreditativo de la cientificidad, más aún, de la racionalidad misma. Esta reducción metodológica, que está llena de sentido, más aún, que es necesaria en el ámbito de la ciencia empírica, se convierte así en un muro ante la cuestión de la verdad: en el fondo se trata del problema de la verdad y del método, de la universalidad de un canon metodológico estrictamente empírico”.

En la encíclica *Fides et ratio*:

“Frente a ese canon, el Papa defiende la multiplicidad de caminos del espíritu humano, la amplitud de la racionalidad, que tiene que conocer diversos métodos según la índole del objeto. Lo no material no puede ser abordado con métodos que corresponden a lo material; así podría resumirse, a grandes rasgos, la denuncia del Papa frente a una forma unilateral de racionalidad”<sup>16</sup>.

Indica asimismo Carlos Javier Alonso que:

---

<sup>15</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 88.

<sup>16</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 2.

“El cientificismo no suele encontrar eco favorable en el ámbito especializado de las ciencias, ya que uno de los aspectos principales de la mentalidad científica consiste en el *rigor intelectual*, ajeno a las extrapolaciones injustificadas. No es de extrañar, por tanto, que el ámbito principal en que se manifiesta el cientificismo sea el de la divulgación (...) La proliferación de revistas ‘paracientíficas’ dirigidas al gran público, donde algunas verdades científicas van entremezcladas con las más disparatadas especulaciones, es un hecho sociológico demasiado evidente. Pero también en libros de texto y de manuales de enseñanza universitaria no son infrecuentes afirmaciones científicistas de todo tipo”<sup>17</sup>.

No es extraño, porque, como nota también la encíclica:

“Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad científicista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta como ha penetrado en las diversas culturas y como ha aportado en ellas cambios radicales”<sup>18</sup>.

Una de sus consecuencias ha sido el abandono de la metafísica, de esta ciencia filosófica: “capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”. Es preciso la recuperación de la metafísica. “Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral”. Se concluye, por ello, que: “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*”<sup>19</sup>.

En cambio, se indica en el documento pontificio que:

---

<sup>17</sup> C. J. ALONSO: *La agonía del cientificismo...*, p. 213.

<sup>18</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 88.

<sup>19</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 83.

“Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el cientificismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el *animal rationale* se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena”.

El cientificismo no solamente lleva al rechazo de la metafísica sino también de la ética que funda. “En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad cientificista ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible”<sup>20</sup>.

Sin embargo, en estos momentos la ciencia no sólo ya no es cientificista, sino que como se prueba en otra obra recién publicada, *La mente del universo*, puede redescubrir la metafísica, y hasta la religión. Afirma su autor, Mariano Artigas, que:

“Nos encontramos en la actualidad en un momento privilegiado (...) por vez primera en la historia, poseemos una cosmovisión científica que es, al mismo tiempo, *completa y rigurosa*, y se encuentra estrechamente relacionada con las ideas de *auto-organización, racionalidad, e información*. Asimismo, el desarrollo de la epistemología nos permite combinar las perspectivas lógica, histórica y sociológica, alcanzando una *visión equilibrada* acerca de la naturaleza de la ciencia experimental. Finalmente, el desarrollo de la tecnología basada en la ciencia nos ha hecho más conscientes de las *implicaciones éticas del progreso científico*”.

---

<sup>20</sup> JUAN PABLO II: *Fideste ratio*, VII, n. 88.

La ciencia parece advertir, por tanto, del carácter específico de su campo científico y su sujeción a la ética.

Esta ciencia experimental para conocer los hechos supone las condiciones necesarias para tal conocimiento. Estos supuestos, según el profesor Artigas son tres:

“El primero se refiere a la *inteligibilidad* o *racionalidad* de la naturaleza; puede ser denominado ontológico, y se encuentra estrechamente relacionado con el orden de la naturaleza. El segundo se refiere a la *capacidad humana* para conocer el orden de la naturaleza; puede ser denominado epistemológico, e incluye las diferentes modalidades de la argumentación científica. El tercero se refiere a los *valores implicados* por la actividad científica; puede ser denominado ético, e incluye la búsqueda de la verdad, el rigor, la objetividad, la modestia intelectual, el servicio a los demás, la cooperación, y otros valores relacionados con estos”<sup>21</sup>.

También el mismo cientificismo fuera del ámbito estricto de las ciencias y en casi todas sus distintas modalidades —filosóficas (marxismo, positivismo, neopositivismo y falsacionismo popperiano, entre otras), fisicalistas, biologists, antropológicas, psicologistas y sociologistas— puede también extinguirse. Parece que, como se indica en *La agonía del cientificismo*, que:

“El cientificismo es un proyecto que ha dado ya suficientes síntomas de agotamiento. Progresivamente va quedando más claro a

---

<sup>21</sup> Mariano ARTIGAS: *La mente del universo*, Pamplona: EUNSA 1999, p. 18. “La cosmovisión científica actual sugiere que el universo está penetrado en su ser más profundo por una cierta *racionalidad* cuya explicación remite a una *Mente personal*” (M. ARTIGAS: *La mente del universo...*, p. 17). Partiendo de esta visión científica se puede llegar a la conclusión que “nuestro universo es racional, que funciona utilizando información, que le podemos atribuir una cierta creatividad, que hace posible la existencia de seres humanos que son racionales y creativos en sentido estricto, y que todo ello requiere un fundamento divino y una participación en la creatividad de Dios” (Mariano ARTIGAS: *La mente del universo*, p. 18).

todos que ninguna ciencia es capaz de abarcar la realidad y explicarla. El cientificismo se nos manifiesta así insuficiente por dos razones: primero, porque la ciencia no abarca *toda la realidad*, y segundo, porque la ciencia misma está necesitada de elementos *no materiales* para explicar su objeto material. Por otro lado, es genuino del espíritu científico el compromiso indeclinable por la búsqueda de la verdad. Consecuentemente, las investigaciones más recientes son un preludio de que el creciente abandono de la *interpretación ideológica* de la ciencia es un hecho irreversible. Y en este sentido, podemos vislumbrar un futuro próximo caracterizado por la 'agonía del cientificismo', por sus últimos estertores"<sup>22</sup>.

Si, por consiguiente, tal como advierte Ratzinger:

"A la esencia de la filosofía se opone un tipo de cientificidad, que le cierra el paso a la cuestión de la verdad, o la hace imposible. Tal autoenclaustramiento, tal empequeñecimiento de la razón no puede ser la norma de la filosofía, y la ciencia en su conjunto no puede acabar haciendo imposibles las preguntas propias del hombre, sin las que ella misma quedaría como un activismo vacío y, a la postre, peligroso. No puede ser tarea de la filosofía *someterse* a un canon metodológico, que tiene su legitimidad en sectores particulares del pensamiento".

Por el contrario: "Su tarea tiene que ser justamente pensar la cientificidad como un *todo*, concebir críticamente su esencia y, de un modo racionalmente responsable, ir más allá de ello hacia lo que le da sentido".

En definitiva:

"La filosofía tiene que preguntarse siempre sobre el hombre, y, por consiguiente, cuestionarse siempre sobre la vida y la muerte, sobre Dios y la eternidad. Para ello tendrá que servirse hoy, antes que nada, de la aporía de aquel tipo

---

<sup>22</sup> C. J. ALONSO: *La agonía del cientificismo...*, p. 30.

de científicidad que aparta al hombre de tales cuestiones y, a partir de las aporías que nuestra sociedad pone a la vista, intentar abrir siempre de nuevo el camino hacia lo necesario y lo que se torna necesidad”<sup>23</sup>.

#### 4. El bien y las corrientes éticas actuales

Una cuarta corriente actual, que afecta al bien, y que implica “no menores peligros” que las que atañen a la verdad, es el *pragmatismo*, “actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teóricas o a valoraciones basadas en principios éticos”<sup>24</sup>. Es la actitud propia de las llamadas “corrientes teleológicas”.

Sobre ellas se dice en las encíclica *Veritatis splendor*:

“Algunas teorías éticas, denominadas ‘teleológicas’, dedican especial atención a la conformidad de los actos humanos con los *finés perseguidos por el agente* y con los *valores que él percibe*. Los criterios para valorar la rectitud moral de una acción se toman de la ponderación de los bienes que hay que conseguir o de los valores que hay que respetar. Para algunos, el comportamiento concreto sería recto o equivocado según pueda o no producir un estado de *cosas mejores* para todas las personas interesadas: sería recto el comportamiento capaz de maximalizar los bienes y minimizar los males”<sup>25</sup>.

Por el contrario, como se recuerda en la misma encíclica: “Toda elección implica siempre una referencia de la voluntad deliberada a los bienes y a los males, indicados por la *ley natural* como bienes que hay que conseguir y males que hay que evitar. En el caso de los *preceptos morales positivos*, la prudencia ha de jugar siempre el papel de verificar su incumbencia en una determinada situación, por

<sup>23</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 1.

<sup>24</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 89.

<sup>25</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, 2, n. 74.

ejemplo, teniendo en cuenta otros deberes quizás más importantes o urgentes. Pero los *preceptos morales negativos*, es decir, los que prohíben algunos actos o comportamientos concretos como intrínsecamente malos, no admiten ninguna *excepción* legítima; no dejan ningún espacio moralmente aceptable para la *creatividad* de alguna determinación contraria. Una vez reconocida concretamente la especie moral de una acción prohibida por una norma universal, el acto moralmente bueno es *sólo* aquel que obedece a la ley moral y se abstiene de la acción que dicha ley prohíbe”<sup>26</sup>.

La doctrina del acto intrínsecamente malo no sólo se justifica racionalmente sino también por la fe. De manera que:

“La Iglesia, al enseñar la existencia de actos intrínsecamente malos, acoge la doctrina de la sagrada Escritura. El apóstol Pablo afirma de modo categórico: ‘¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios’ (1 Co 6, 9-10). Si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla: son actos irremediabilmente malos, por sí y en sí mismos no son ordenables a Dios y al bien de la persona: ‘En cuanto a los actos que son por sí mismos pecados (*cum iam opera ipsa peccata sunt*) —dice san Agustín—, como el robo, la fornicación, la blasfemia u otros actos semejantes, ¿quién osará afirmar que cumpliéndolos por motivos buenos (*bonis causis*), ya no serían pecados o —conclusión más absurda aún— que serían pecados justificados?’ (*Contra mendacium*, VII, 18). Por esto, las circunstancias o las intenciones nunca podrán transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto subjetivamente honesto o justificable como elección”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, 2, n. 67.

<sup>27</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, 2, n. 81.

Frente a todas estas corrientes, la Iglesia, por ello, siempre ha enseñado: "Ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la Ley de Dios, escrita en el corazón de cada hombre, reconocible por la misma razón, y proclamada por la Iglesia"<sup>28</sup>.

### 5. La democracia absoluta y la "sana democracia"

Una de las aplicaciones del pragmatismo, y en general de esta corriente filosófica "finalista", se descubre en que, en la actualidad:

"se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria"<sup>29</sup>.

Así, por ejemplo, como ha indicado Ratzinger, se critica el hecho de que: "el Papa ha calificado como carentes de validez auténticamente jurídica las leyes que permiten el aborto y la eutanasia", indicando que: "quien se opone de este modo a un Parlamento elegido e intenta ejercer el poder secular con pretensiones eclesiales, muestra que el sello de un dogmatismo católico permanece esencialmente estampado en su pensamiento". Tales críticas:

"presuponen que no puede haber ninguna otra instancia por encima de las decisiones de una mayoría. La mayoría coyuntural se convierte en un absoluto. Porque de hecho vuelve a existir lo absoluto, lo inapelable. Estamos expuestos al dominio del positivismo y a la absolutización de lo coyuntural, de lo manipulable. Si el hombre queda fuera de la verdad, entonces ya sólo puede dominar sobre él lo coyuntural, lo arbitrario".

---

<sup>28</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, 3, n. 62.

<sup>29</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, VII, n. 89.

La *Fides et ratio*, no tiene “consecuencias mortíferas para la democracia”, ni “identifica su enseñanza con el tipo ‘fundamentalista’ del Islam”<sup>30</sup>. Lo que intenta la encíclica es

“rehabilitar la cuestión de la *verdad* en un mundo marcado por el *relativismo*; en la situación de la ciencia actual, que ciertamente busca verdades pero descalifica como no científica la cuestión de la verdad, la encíclica quisiera hacer valer dicha cuestión como tarea racional y científica”<sup>31</sup>.

Tal posición no es idéntica con fundamentalismo alguno, sino que es

“un deber de la Humanidad proteger al hombre contra la dictadura de lo *coyuntural* convertido en *absoluto* y devolverle su dignidad, que justamente consiste en que *ninguna instancia humana puede dominar sobre él*, porque está abierto a la verdad misma. Precisamente por su insistencia en la capacidad del hombre para la verdad, la encíclica es una apología sumamente necesaria de la grandeza del hombre”<sup>32</sup> contra el relativismo.

Los presupuestos, implícitos en esta actitud relativista y pragmática, de la imposibilidad de conocimiento de una verdad objetiva y del deber de respetar la *conciencia* de cada ciudadano, que sería, por tanto, el único criterio de verdad, han conducido a la idea de que la *legitimación jurídica* de las leyes civiles está *sólo en la opinión y voluntad de la mayoría de los ciudadanos*. Éstos tienen, por consiguiente, este derecho, que el Estado debe reconocer.

Tal como se dice en el siguiente pasaje de otra encíclica anterior:

“En la cultura democrática de nuestro tiempo se ha difundido ampliamente la opinión de que el *ordenamiento*

---

30 J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 1.

31 J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, introd.

32 J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 1.

*jurídico* de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir las *convicciones de la mayoría* y, por tanto, basarse sólo sobre lo que la mayoría misma reconoce y vive como moral. Si además se considera incluso que una *verdad* común y objetiva es inaccesible de hecho, el respeto de la *libertad* de los ciudadanos —que en un régimen democrático son considerados como los verdaderos soberanos— exigiría que, a nivel legislativo, se reconozca la *autonomía* de cada conciencia individual y que, por tanto, al establecer las normas que en cada caso son necesarias para la convivencia social, éstas se *adecuen exclusivamente* a la voluntad de la mayoría, cualquiera que sea”.

Ello permite al mismo político tener un doble criterio de moralidad, ya que “De este modo, todo político, en su actividad, debería distinguir netamente entre el ámbito de la conciencia privada y el del comportamiento público”.

Se añade seguidamente que: “Por consiguiente, se perciben dos tendencias diametralmente opuestas en apariencia”. Una se descubre en que:

“Se considera que, en el ejercicio de las funciones públicas y profesionales, el respeto de la libertad de elección de los demás obliga a cada uno a prescindir de sus propias convicciones para ponerse al servicio de cualquier petición de los ciudadanos, que las leyes reconocen y tutelan, aceptando como *único criterio moral* para el ejercicio de las propias funciones lo establecido por las mismas leyes. De este modo, la responsabilidad de la persona se delega a la ley civil, abdicando de la propia conciencia al menos en el ámbito de la acción pública”.

La otra se advierte en que:

“Los individuos reivindican para sí la *autonomía moral* más completa de elección y piden que el Estado no asuma ni imponga ninguna concepción ética, sino que trate de

garantizar el espacio más amplio posible para la libertad de cada uno, con el único límite externo de no restringir el espacio de autonomía al que los demás ciudadanos también tienen derecho<sup>33</sup>.

Estas dos tendencias derivan de la desconfianza en el conocimiento objetivo de la verdad. Como indica a continuación Juan Pablo II:

“La raíz común de todas estas tendencias es el *relativismo ético* que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea. No falta quien considera este relativismo como una *condición* de la democracia, ya que sólo él garantizaría la *tolerancia*, el *respeto* recíproco entre las personas y la *adhesión* a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al *autoritarismo* y a la *intolerancia*”<sup>34</sup>.

Un hecho innegable, que prueba lo erróneo de esta posición, es que:

“La conciencia universal reacciona justamente ante los crímenes contra la humanidad, de los que nuestro siglo ha tenido tristes experiencias. ¿Acaso estos crímenes dejarían de serlo si, en vez de haber sido cometidos por tiranos sin escrúpulo, hubieran estado legitimados por el consenso popular?”.

---

<sup>33</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, III, n. 69.

<sup>34</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, n. 70. “Es (...) la problemática del respeto de la vida la que muestra los *equivocos* y *contradicciones*, con sus terribles resultados prácticos, que se encubren en esta postura. Es cierto que en la historia ha habido casos en los que se han cometido crímenes en nombre de la ‘verdad’. Pero *crímenes* no menos graves y radicales *negaciones de la libertad* se han cometido y se siguen cometiendo también en nombre del ‘relativismo ético’. Cuando una mayoría parlamentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una decisión ‘tiránica’ respecto al ser humano más débil e indefenso?” (JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, n. 70).

La misma democracia está también sujeta a la moralidad.

“La democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un *sustitutivo* de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad. Fundamentalmente, es un ‘ordenamiento’ y, como tal, un *instrumento* y no un fin. Su carácter ‘moral’ no es automático, sino que depende de su *conformidad con la ley moral* a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve”.

La democracia no es intrínsecamente mala. “Si hoy se percibe un consenso casi universal sobre el valor de la democracia, esto se considera un positivo ‘signo de los tiempos’, como también el Magisterio de la Iglesia ha puesto de relieve varias veces”<sup>35</sup>.

En efecto, en 1991, ya había escrito en otra encíclica:

“La Iglesia *aprecia* el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana”<sup>36</sup>.

Igualmente el Papa Pío XII había dicho que:

“Una sana democracia fundada sobre los principios inmutables de la ley natural y de la verdad revelada será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a

<sup>35</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, n. 70.

<sup>36</sup> JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, V, n. 46.

la legislación del Estado un poder sin frenos y sin límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las apariencias contrarias, pero vanas, un puro y simple sistema de absolutismo. El *absolutismo de estado* no hay que confundirlo con la *monarquía absoluta*, de la que ahora no hablamos, y consiste en el hecho, en principio erróneo, de que la autoridad del Estado es ilimitada y que frente a ella, aun cuando da rienda suelta a sus miras despóticas, traspasando los límites del bien y del mal, no cabe apelación alguna a una ley superior que obliga moralmente”<sup>37</sup>.

También advertía Juan Pablo II que:

“Hoy se tiende a afirmar que el *agnosticismo* y el *relativismo escéptico* son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que *la verdad sea determinada por la mayoría* o que sea variable según los diversos equilibrios políticos”.

A esta última objeción, se dan tres respuestas. La primera es la siguiente:

“A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser *instrumentalizadas* fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”<sup>38</sup>.

Indicó, en otro lugar, que:

---

<sup>37</sup> Pío XII: “Mensaje en la Navidad”, 24 de diciembre de 1944.

<sup>38</sup> JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, V, n. 46.

“Estas normas constituyen el fundamento inquebrantable y la sólida garantía de una justa y pacífica convivencia humana, y por tanto de una *verdadera democracia*, que puede nacer y crecer solamente si se basa en la igualdad de todos sus miembros, unidos en sus derechos y deberes. Ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie. No hay ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales”<sup>39</sup>.

En segundo lugar se advierte:

“La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del *fanatismo* o *fundamentalismo* de quienes, en nombre de una *ideología* con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden *imponer* a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole la verdad cristiana. Al *no ser ideológica*, la fe cristiana no pretende encuadrar en un *rigido esquema* la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad”<sup>40</sup>.

En un documento anterior había señalado que en la actualidad hay:

---

<sup>39</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, III, n. 96.

<sup>40</sup> JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, V, n. 46. “La Iglesia, por su parte, se niega a aceptar extremismos o fundamentalismos; que, en nombre de una ideología con pretensiones científicas o religiosas, reclamen el derecho de imponer a los demás la propia idea de lo que está bien y lo que está mal. La verdad cristiana no es una ideología: es más, reconoce que las realidades sociales y políticas cambiantes no pueden quedar confinadas en estructuras rígidas. Al contrario, lo que hace es reafirmar la dignidad de la persona humana, su libertad y sus derechos” (JUAN PABLO II: *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*, 23-II-2000, n. 3).

“Naciones necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos. Es un proceso que, es de esperar, se extienda y consolide, porque la ‘salud’ de una comunidad política —en cuanto se expresa mediante *la libre participación y responsabilidad* de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos— es condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de ‘todo el hombre y de todos los hombres’”<sup>41</sup>.

Recientemente ha indicado que:

“La opinión pública tiene que ser educada en la importancia del principio de subsidiaridad para la supervivencia de una sociedad auténticamente democrática”<sup>42</sup>. Según el principio de subsidiariedad: “Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común”<sup>43</sup>.

La aplicación de este principio:

“A nivel social, y teniendo en cuenta el actual fenómeno de la globalización, esto significa que las unidades sociales más pequeñas, como pueden ser las naciones, o los grupos étnicos o religiosos, las familias, los individuos, no deben ser

---

<sup>41</sup> JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei sociales*, n. 44.

<sup>42</sup> JUAN PABLO II: *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*, n. 3.

<sup>43</sup> JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, n. 48.

absorbidos anónimamente en conglomerados más grandes, perdiendo así su identidad y prerrogativas”<sup>44</sup>.

Por último, en tercer lugar, se precisa que:

“La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo *sin verdad* la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve (cf. Jn 8, 31-32), *proponiendo* continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido. En el *diálogo* con los demás hombres y estando atento a la *parte de verdad* que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano *no renuncia* a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón”<sup>45</sup>.

La democracia es un bien, como se indica en la encíclica de 1995:

“Pero el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la *dignidad de cada persona* humana, el respeto de sus *derechos* inviolables e inalienables, así como considerar el ‘bien común’ como fin y criterio regulador de la vida política”.

---

<sup>44</sup> JUAN PABLO II: *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales*, n. 4.

<sup>45</sup> JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, V, n. 46. Debe tenerse en cuenta respecto a esta afirmación que: “La tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien. En un mundo fuertemente secularizado, se ha dado una ‘gradual secularización de la salvación’, debido a lo cual se lucha ciertamente en favor del hombre, pero de un hombre a medias, reducido a la mera dimensión horizontal. En cambio, nosotros sabemos que Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina” (JUAN PABLO II: *Redemptoris Missio*, I, n. 11).

Estos tres valores esenciales y básicos para democracia no se fundamentan en la voluntad general, que se ha expresado en la voluntad de la mayoría. "En la base de estos valores no pueden estar provisionales y volubles 'mayorías' de opinión, sino sólo el reconocimiento de una ley moral objetiva que, en cuanto 'ley natural' inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil"<sup>46</sup> Su fundamento es, por tanto, una norma que trasciende la voluntad humana.

Como explica Ratzinger, esta ley se manifiesta en la conciencia moral. De tal manera que:

"La unidad del hombre tiene un órgano: la conciencia. Fue una osadía de san Pablo afirmar que todos los hombres tienen la capacidad de escuchar la conciencia (...) De todos modos, aquí se enfrentan hoy dos conceptos contrarios de conciencia, que la mayoría de las veces sencillamente se entrometen el uno en el otro. Para Pablo la conciencia es el *órgano de la transparencia* del único Dios en todos los hombres, que son *un hombre*. En cambio, actualmente la conciencia aparece como expresión del *carácter absoluto del sujeto*, sobre el que no puede haber, en el campo moral, ninguna instancia superior. Lo bueno como tal no es cognoscible. El Dios único no es cognoscible. En lo que afecta a la moral y a la religión, la última instancia es el sujeto".

Nota que:

"Esto es lógico, si la verdad como tal es inaccesible. Así, en el concepto moderno de conciencia, ésta es la *canonización del relativismo*, de la imposibilidad de normas morales y religiosas comunes, mientras que, por el contrario, para Pablo y la tradición cristiana había sido la garantía para

---

<sup>46</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, III, n. 70.

la unidad del hombre y para la cognoscibilidad de Dios, para la obligatoriedad común del mismo y único bien<sup>47</sup>.

De ahí que:

“Si, por una trágica ofuscación de la conciencia colectiva, el escepticismo llegara a poner en duda hasta los principios fundamentales de la ley moral, el mismo ordenamiento democrático se tambalearía en sus fundamentos, reduciéndose a un *puro mecanismo de regulación* empírica de *intereses diversos y contrapuestos*”<sup>48</sup>.

Debe tenerse en cuenta, tal como se dice, en la encíclica *Veritatis splendor*: “Sólo una moral que reconozca normas válidas *siempre y para todos*, sin ninguna excepción, puede garantizar el *fundamento ético* de la convivencia social, tanto nacional como internacional”<sup>49</sup>.

De ahí que, como se lee en esta última encíclica: “Ante las graves formas de injusticia social y económica, así como de corrupción política que padecen pueblos y naciones enteras, aumenta la indignada reacción de muchísimas personas oprimidas y humilladas en sus derechos humanos fundamentales, y se difunde y agudiza cada vez más la necesidad de una *radical renovación personal y social* capaz de asegurar justicia, solidaridad, honestidad y transparencia (...) como enseñan la experiencia y la historia de cada uno, no es difícil encontrar, en el origen de estas situaciones, *causas* propiamente *culturales*, relacionadas con una determinada visión del hombre, de la sociedad y del mundo. En realidad, en el *centro de la cuestión cultural* está el *sentido moral*, que a su vez se fundamenta y se realiza en el *sentido religioso*”<sup>50</sup>.

De una manera más explícita se afirma en la *Centesimus annus* que:

<sup>47</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 3.

<sup>48</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, III, n. 70.

<sup>49</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, 3, n. 97.

<sup>50</sup> JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, n. 98.

“El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal. Cuando esta pregunta es eliminada, se *corrompen* la cultura y la vida moral de las naciones”<sup>51</sup>.

Nota Ratzinger que:

“Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia”<sup>52</sup>.

Comenta que: “Por eso, como expresión del único ser del hombre, las culturas están caracterizadas por la dinámica del hombre que *trasciende* todos los límites”<sup>53</sup>.

Sin nada que la trascienda, la democracia queda convertida en un sistema regulador de los intereses de la sociedad, pero como se advierte en la encíclica *Evangelium vitae*:

“Alguien podría pensar que semejante función, a falta de algo mejor, es también válida para los fines de la paz social. Aun reconociendo un cierto aspecto de verdad en esta

---

<sup>51</sup> JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, n. 24.

<sup>52</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, n. 70.

<sup>53</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, 2a. Como consecuencia: “Las culturas no están fijadas de una vez para siempre en una forma. Les es propia la capacidad de progresar y transformarse, y también el peligro de decadencia. Están abocadas al encuentro y fecundación mutua”. Además: “Puesto que la apertura interior del hombre a Dios las impregna tanto más cuanto mayores y más genuinas son, por ello llevan impresa la predisposición para la revelación de Dios. La Revelación no les es extraña, sino que responde a una espera interior en las culturas mismas” (J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, n. 2).

valoración, es difícil no ver cómo, sin una base moral objetiva, ni siquiera la democracia puede asegurar una paz estable, tanto más que la paz no fundamentada sobre los valores de la dignidad humana y de la solidaridad entre todos los hombres, es a menudo ilusoria. En efecto, en los mismos regímenes participativos la regulación de los intereses se produce con frecuencia en beneficio de los más fuertes, que tienen mayor capacidad para maniobrar no sólo las palancas del poder, sino incluso la formación del consenso. En un situación así, la democracia se convierte fácilmente en una *palabra vacía*<sup>54</sup>.

Se sigue, por tanto, que:

“Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una *sana democracia*, urge pues descubrir de nuevo la existencia de *valores humanos y morales* esenciales y originarios, que derivan de la *verdad* misma del ser humano y expresan y tutelan la *dignidad de la persona*. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo *reconocer, respetar y promover*”<sup>55</sup>.

La no superación de esta concepción de la democracia desvinculada de valores trascendentes lleva a resultados muy negativos para la persona humana y su libertad. Como se advierte en la *Fides et ratio*:

“Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los *órganos institucionales*. Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión *unidimensional* del ser humano, ajena a los grandes dilemas

---

<sup>54</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, III, n. 70.

<sup>55</sup> JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, III, n. 71.

éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte”<sup>56</sup>.

## 6. Los trascendentales y la postmodernidad

El eclecticismo, el historicismo, el científicismo, y el pragmatismo, que ponen en duda la verdad y el bien han contribuido a la desconfianza en la, unidad, la belleza y hasta la misma entidad, que junto con los primeros constituyen los llamados conceptos trascendentales, porque su generalidad es máxima, ya que conviene a todas las realidades en distinto grado. Por ello, se indica seguidamente en esta misma encíclica que:

“Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el *horizonte común* para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura *nihilista*, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva”<sup>57</sup>.

El nihilismo:

“Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo *efímero*. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es *fugaz* y *provisional*”<sup>58</sup>.

No supone un humanismo, porque:

---

<sup>56</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 89.

<sup>57</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 90.

<sup>58</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, IV, n. 46.

“El nihilismo, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, *niega la humanidad* del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la *verdad objetiva* y, por consiguiente, con el fundamento de la *dignidad humana*”.

Sin trascendentales desaparece la concepción del hombre como imagen de Dios, como semejanza específica imperfecta en el entender con el Creador. Como se señala en la encíclica: “De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva *voluntad de poder* o a la desesperación de la *soledad*”.

La consecuencia es la negación de la libertad humana, porque: “Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”<sup>59</sup>. En su primera encíclica, como recuerda en una nota, comentando la expresión evangélica: “Conoceréis la verdad y la verdad os librará” (Jn, 8, 32), ya había escrito:

“Estas palabras encierran una exigencia fundamental y al mismo tiempo una advertencia: la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad; y la advertencia, además, de que se evite cualquier libertad aparente, cualquier libertad superficial y unilateral, cualquier libertad que no profundiza en toda la verdad sobre el hombre y sobre el mundo (...) que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 90.

<sup>60</sup> JUAN PABLO II: *Redemptor hominis*, I, 12.

Este nihilismo, que es como el telón de foro de las modalidades del pensamiento actual, se ha colocado como telón de boca en la llamada postmodernidad.

“Nuestra época ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la ‘postmodernidad’. Este término, utilizado frecuentemente en contextos muy diferentes unos de otros, designa la aparición de un conjunto de factores nuevos, que por su difusión y eficacia han sido capaces de determinar cambios significativos y duraderos. Así, el término se ha empleado primero a propósito de fenómenos de orden estético, social y tecnológico. Sucesivamente ha pasado al ámbito filosófico, quedando caracterizado no obstante por una cierta ambigüedad, tanto porque el juicio sobre lo que se llama ‘postmoderno’ es unas veces positivo y otras negativo, como porque falta consenso sobre el delicado problema de la delimitación de las diferentes épocas históricas”<sup>61</sup>.

Para la comprensión de esta nueva tendencia filosófica comenzó a partir de la década de los ochenta, hay que tener en cuenta su crítica a la cultura de la modernidad. Precisamente se le conoce como filosofía postmoderna, porque se presenta como la disolución de la modernidad, que nació en el Renacimiento, se continuó principalmente en el racionalismo del siglo XVII y se desarrolló en el movimiento cultural de la Ilustración, y que culminó en los humanismos ateos del siglo pasado y de la primera mitad del actual.

El alma de la modernidad fue el racionalismo. Se ha dicho que:

“se puede asegurar que el decisivo golpe de timón, el que cambio definitivamente el rumbo de la cultura europea y determinó el espíritu de la Modernidad ha sido lo que se ha llamado, con fundamento, la revolución cartesiana (...) en la época del desarrollo industrial y de la técnica (siglos XIX y XX) no es difícil escuchar, bajo el estruendo de las máquinas

---

<sup>61</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 91.

y de las guerras, los susurros del racionalismo matematicista cartesiano. Todavía en 1931, publicaba Edmund Husserl, sus *Meditaciones cartesianas*<sup>62</sup>.

Para los postmodernos, la caída del racionalismo, no lleva a la desesperación. Aunque la postmodernidad critique a la modernidad, y adopte posiciones opuestas a ella, al proclamar la “muerte de la razón”<sup>63</sup>, el fin de la libertad<sup>64</sup>, el “desenmascaramiento” de todos los valores<sup>65</sup> la “disolución de la historia”<sup>66</sup>, “la muerte del sujeto”<sup>67</sup>, el indiferentismo religioso<sup>68</sup>, y, en definitiva, la “incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad”<sup>69</sup>, sin embargo, no creen que deba conducir a una actitud desesperada, sino a la de aceptación.

Si “nada es verdad” y el “todo vale”, hay que vivir el *carpe diem* de Horacio. La verdad es lo que siento y lo que me apetece. Debe tratarse siempre con frivolidad, sin darle importancia, ni preocuparse por ello. Lo postmoderno es lo ligero, lo insubstancial, lo trivial, lo inconstante, lo voluble, y lo inconsecuente. Sólo intentar evadirse y divertirse, esto es lo postmoderno. En definitiva, enseña a aceptar el nihilismo<sup>70</sup>.

Como también se nota en la encíclica:

---

<sup>62</sup> Carlos VALVERDE: *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid: B.A.C. 1996, p. 109.

<sup>63</sup> A. WELMER: “La dialéctica de modernidad y posmodernidad”, en *Debate* 14 (1985), p. 67.

<sup>64</sup> Cfr. J. LYOTARD: *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra 1984.

<sup>65</sup> R. RORTY: “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, en *Praxis internacional*, 4-1 (1984), p. 32.

<sup>66</sup> J. BAUDRILLARD: *Las estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama 1984, p. 12.

<sup>67</sup> J. BAUDRILLARD: “El éxtasis de la comunicación”, en H. FOSTER (ed.): *La postmodernidad*, Barcelona: Kairós 1986, pp. 187-197.

<sup>68</sup> Cfr. J. M<sup>o</sup> MARDONES: *Postmodernidad y cristianismo*, Santander: Sal Terrae 1988.

<sup>69</sup> R. RORTY: “Habermas and Lyotard...”, p. 38.

<sup>70</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 91.

“El nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible *experiencia del mal* que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas de este fin de siglo es la tentación de la *desesperación*”.

En realidad, la postmodernidad pretende ser: “un nihilismo sin tragedia”<sup>71</sup>. Podría decirse que:

“Esta filosofía posmoderna es un *escepticismo* un poco de salón, al que se le añade una cierta filosofía del absurdo, e incluso de cinismo. En tales casos prolonga, en una versión demasiado *light*, un conjunto de filosofía, literatura, arte, teatro y actitudes vitales que a lo largo del siglo XX no han cesado de aparecer en tonos de *pesimismo* vital y angustia existencial”<sup>72</sup>.

La postmodernidad sería el existencialismo sartreano, pesimista y desesperado, de primera mitad del siglo, que ha reaparecido de algún modo en una nueva versión del pensamiento de Nietzsche, depurada de las consecuencias sociales y políticas.

No obstante, la modernidad no ha muerto definitivamente, coexiste con el pesimista de la postmodernidad. Un nuevo positivismo parece haber heredado la actitud esperanzada de la modernidad “Una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, puede llegar por sí sólo a conseguir el pleno dominio de su destino”<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> C. VALVERDE: *Génesis, estructura y crisis...*, p. 340.

<sup>72</sup> Ricardo YEPES: “¿A dónde va la Filosofía? Panorama del pensamiento contemporáneo”, *Palabra* 376 (1996), p. 74.

<sup>73</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 91.

## 7. La filosofía cristiana

En el mundo de este inicio de año 2000, existe, en sentido muy general, este doble modelo cultural: uno de mentalidad científicista, continuadora de las filosofías de la modernidad, esperanzado en el progreso; y otro postmoderno, pesimista y desesperado. De ambos podrían encontrarse precedente en el pasado, pero a diferencia de otras doctrinas filosóficas del pasado: “No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan difundidas en el ambiente que llegan a ser en cierto modo *mentalidad común*”<sup>74</sup>.

Sin embargo, no son el único modelo de pensamiento. La misma encíclica *Fides et ratio*, que no se limita a establecer, con sus corrientes principales, un “diálogo crítico y exigente”<sup>75</sup>, sino que también recuerda el modelo de la filosofía cristiana. Para comprender la naturaleza de este nuevo modelo, conviene tener en cuenta que la filosofía, con respecto a la fe cristiana, puede encontrarse en tres situaciones. “Una primera es la de la filosofía *totalmente independiente* de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio”.

En esta posición:

“La filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de los límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada. En efecto, el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural”.

---

<sup>74</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, V, n. 55.

<sup>75</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, Concl. n. 105.

No coincide con esta posición la de la modernidad y postmodernidad.

“La teoría de la llamada filosofía ‘separada’, seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una *autosuficiencia del pensamiento* que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía”<sup>76</sup>.

Con respecto a la fe:

“Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía”<sup>77</sup>.

Al empezar el capítulo anterior, dedicado a explicar las intervenciones de la Iglesia en temas filosóficos, había dicho que: “La Iglesia no propone una *filosofía propia* ni *canoniza* una filosofía en particular con menoscabo de otras”<sup>78</sup>.

Explica seguidamente, que con ello se respeta a la filosofía, ya que:

“El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la *filosofía*, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo,

<sup>76</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 75.

<sup>77</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 76.

<sup>78</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, V, n., 49. En esta advertencia de la encíclica se remite, en una nota de pie de página, a estas palabras equivalentes de la *Humani generis* de Pío XII: “Es claro también que la Iglesia no puede ligarse a cualquier sistema filosófico, vigente por un breve espacio de tiempo” (n. 10).

no habría garantías de que permanezca orientada *hacia la verdad*, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas”.

Además: “En el fondo, la raíz de la *autonomía* de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza *orientada a la verdad* y cuenta en sí misma *con los medios* necesarios para alcanzarla”. Por otra parte: “Una filosofía consciente de este ‘estatuto constitutivo’ suyo *respeto* necesariamente también las exigencia y las evidencias propias de la verdad revelada”<sup>79</sup>.

El modelo cristiano trasciende la filosofía. No es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía.

“La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia”<sup>80</sup>.

Con la expresión “filosofía cristiana” se quiere indicar dos aspectos: “Uno *subjetivo*, que consiste en la *purificación* de la razón por parte de la fe”<sup>81</sup>. En este sentido:

---

<sup>79</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, V, n. 49.

<sup>80</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, I, n. 9.

<sup>81</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 76. “Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida, más directamente, en la pregunta metafísica radical: “¿Por qué existe algo?” (JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 76).

“Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe”.

También: “Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los *progresos importantes* del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana”. Por tanto: “Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”.

Estos contenidos pertenecen a todas las partes de la filosofía, porque:

“En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un *Dios personal, libre y creador*, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el *problema del mal*. Incluso la concepción de la *persona* como ser *espiritual* es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la *dignidad*, de la *igualdad* y de la *libertad* de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el *hecho histórico*, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad”.

Esta función no está cerrada, porque se podrían todavía ampliar estos contenidos, porque:

“Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de *explorar el carácter racional* de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una *vocación sobrenatural* del hombre e incluso el mismo *pecado original*. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional”.

Estos contenidos, al igual que los anteriores, son objeto de la filosofía, porque:

“Al especular sobre estos contenidos, los filósofos *no se han convertido en teólogos*, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe 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”<sup>82</sup>.

La fe y la filosofía guardan relación, porque, como explica Ratzinger, por una parte: “La filosofía se pregunta si el hombre puede conocer la verdad, las verdades fundamentales sobre sí mismo, sobre su origen y su futuro, o si vive en una penumbra que no es posible esclarecer y tiene que recluirse, a la postre, en la cuestión de lo útil”. Por otra: “Lo propio de la fe cristiana en el mundo de las religiones es que sostiene que nos dice la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, y que pretende ser la “religio vera”, la “religión de la verdad”. Por consiguiente: “la cuestión de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana, y, en este sentido, la fe tiene que ver inevitablemente con la filosofía”<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 76.

<sup>83</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, introd. Por ello, añade: “La encíclica quisiera sencillamente animar de nuevo a la aventura de la verdad. De este modo,

La riqueza y variedad de la filosofía cristiana<sup>84</sup> confirma que: “la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad”. Por una parte, porque:

“Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad (cf. Jn 17, 17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes”.

Respecto a la teología, se advierte que, por esta relación:

“No se trata simplemente 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 su mejor comprensión”<sup>85</sup>.

---

habla de lo que está más allá del ámbito de la fe, pero también de lo que está en el centro del mundo de la fe” (J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”).

<sup>84</sup> Se indica en la encíclica que: “La fecundidad de semejante relación se confirma con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. Esto vale tanto para los Padres de la Iglesia, entre los que es preciso citar al menos los nombres de san Gregorio Nacianceno y san Agustín, como para los Doctores medievales, entre los cuales destaca la gran tríada de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein” (JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 74).

<sup>85</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 73.

La teología asume en este sentido a la filosofía. Como afirma Ratzinger:

“La encíclica habla de un movimiento circular entre teología y filosofía, y lo entiende en el sentido de que la teología tiene que partir siempre en primer lugar de la Palabra de Dios; pero, puesto que esta Palabra es verdad, hay que ponerla en relación con la búsqueda humana de la verdad, con la lucha de la razón por la verdad y ponerla así en diálogo con la filosofía”<sup>86</sup>.

De manera que sin la filosofía: “la fe pierde el aire en que respira”<sup>87</sup>.

Respecto a la filosofía, hay que notar que: “De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”<sup>88</sup>, que son los que constituyen la filosofía cristiana. Como explica Ratzinger: “La búsqueda de la verdad por parte del creyente se realiza, según esto, en un movimiento, en el que siempre se están confrontando la escucha de la Palabra proclamada y la búsqueda de la razón”<sup>89</sup>.

Se añade en la encíclica que:

“Es claro además que, moviéndose entre estos dos polos —la palabra de Dios y su mejor conocimiento—, la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer”<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, concl.

<sup>87</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, introd.

<sup>88</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 73.

<sup>89</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, concl.

<sup>90</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 73.

La filosofía cristiana ayuda a la Teología. Por ello, concluye Ratzinger que:

“tampoco la filosofía como tal debería cerrarse en lo meramente propio e ideado por ella. Así como debe estar atenta a los conocimientos empíricos, que maduran en las diversas ciencias, así también debería considerar la sagrada tradición de las religiones, y en especial el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento del que ella se deja fecundar”.

Añade que:

“De hecho, no hay ninguna gran filosofía que no haya recibido de la tradición religiosa luces y orientaciones, ya pensemos en la filosofía de Grecia y de la India, o en la filosofía que se ha desarrollado en el ámbito del cristianismo, o también en las filosofías modernas, que estaban convencidas de la autonomía de la razón y consideraban esta autonomía como criterio último del pensar, pero que se mantuvieron deudoras de los grandes temas del pensamiento que la fe cristiana había ido dando a la filosofía”.

Afirma, por último, que:

“Cuando la filosofía apaga totalmente este diálogo con el pensamiento de la fe, acaba —como Jaspers formuló una vez— en una ‘seriedad que se va vaciando de contenido’. Al final se ve impelida a renunciar a la cuestión de la verdad, y esto significa darse a sí misma por perdida. Pues una filosofía que ya no pregunta quiénes somos, para qué somos, si existe Dios y la vida eterna, ha abdicado como filosofía”<sup>91</sup>.

En definitiva:

---

<sup>91</sup> J. RATZINGER: “Fe, verdad y cultura...”, concl.

“Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos”<sup>92</sup>.

La filosofía cristiana, por tanto, parte de conocimientos naturales y concluye con otros también naturales.

“El filósofo debe proceder según sus propias reglas y ha de basarse en sus propios principios; la verdad, sin embargo, no es más que una sola. La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo”<sup>93</sup>.

La Revelación:

“*No está en contraste* con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La *unidad de la verdad* es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de *no contradicción*”.

La unidad de la verdad se explica, porque: “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”. No hay una doble verdad, una verdad científica y otra de la fe que puedan contradecirse, sino una: “unidad de la verdad natural y revelada”<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 76.

<sup>93</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 79.

<sup>94</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, III, n. 34.

Sin abandonar su objeto, que es siempre formalmente natural o racional, la filosofía cristiana se desarrolla, dada la unidad de la verdad, en *el ámbito de la luz del dato revelado*. De manera que: “La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica”. La filosofía cristiana es necesaria para todos. Por ello, concluye Juan Pablo II:

“Es deseable pues que (...) los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore *una filosofía en consonancia* con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes”<sup>95</sup>.

Una filosofía que esté en “*consonancia*” con la Revelación, debe ser aceptada por su misma evidencia y no por fe, aunque se haya descubierto por no ignorar los datos revelados. De ahí que, como la filosofía en general, sean posibles la pluralidad de filosofías cristianas, que de hecho se han dado históricamente, cada una con sus conceptos propios y doctrinas características.

No es extraño, por todo ello, que: “El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe”. Ello es posible, porque es verdaderamente filosofía, pues:

“*El filósofo cristiano*, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque *guiado* siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y *sensata* incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación”<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 79.

<sup>96</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, concl. n. 104. Pide, por ello: “a los filósofos y a los profesores de filosofía (...) que se dejen interpelar por las *exigencias* que provienen

Existe una filosofía cristiana, o mejor muchas modalidades de filosofía cristiana, pero, en cambio, no una “filosofía oficial de la Iglesia”. La imposición obligatoria de una filosofía cristiana determinada provocaría el peligro de confundir la doctrina católica, que siempre es trascendente, con una determinada sistematización de una investigación humana.

Sin embargo, aunque la Iglesia no tenga una “filosofía propia” siempre ha aprobado y recomendado la filosofía de Santo Tomás y de un modo preferente a las otras filosofías cristianas. Sobre las verdades racionales de difícil acceso, descubiertas gracias a su conexión con la fe, propias de los contenidos de la filosofía cristiana, además de sobre las verdades evidentes por sí mismas, comunes a toda filosofía, el Aquinate edificó la síntesis filosófica cristiana más coherente y armónica, y que, por ello, ha sido siempre propuesta por el magisterio pontificio, con preferencia a todas las demás.

También Juan Pablo II ha continuado recomendando la filosofía cristiana de Santo Tomás. En la *Fides et ratio* se recuerda la encíclica *Aeterni Patris*, “Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores”, publicada en 1879, indicando que: “ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía”<sup>97</sup>.

La extraordinaria importancia de esta encíclica filosofía lo revela el hecho de que: “Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de

---

de la palabra de Dios y estén dispuestos a realizar su razonamiento y argumentación como respuesta a las mismas” (JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, concl., n. 106).

<sup>97</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, V, n. 57. Las posteriores textos sobre la doctrina de Santo Tomás de todos los Pontífices que le siguieron hasta la actualidad, pueden considerarse como una ratificación del intento leonino, porque: “Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad” (JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, V, n. 61).

vista práctico como pedagógico, sobre todo, lo relativo al *valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás*<sup>98</sup>.

Juan Pablo II, además de destacar su valor para los estudios teológicos<sup>99</sup> afirma que: “Santo Tomás es un *auténtico modelo* para cuantos buscan la *verdad*”<sup>100</sup>. Además, que, gracias a este amor a la verdad, alcanzó la máxima altura alcanzada hasta ahora por la inteligencia humana: “su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó ‘*cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado*’”<sup>101</sup>.

Y concluye este largo párrafo titulado: “Novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás” con estas palabras: “Con razón, pues, se le puede llamar ‘*apóstol de la verdad*’. Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer”<sup>102</sup>.

Finalmente Juan Pablo II ha querido agregar a la afirmación del máximo nivel que alcanzó la inteligencia de Santo Tomás, la de que asimismo el contenido de su doctrina quedó situado en los límites de la ciencia humana, al decir que es “*la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás*”<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, V, n. 57.

<sup>99</sup> Santo Tomás es “*maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología*” (JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, IV, n. 43) y “*guía y modelo de los estudios teológicos*” (JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 78).

<sup>100</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VI, n. 78.

<sup>101</sup> JUAN PABLO II: *Ibid.*, IV, n. 44. Cf. LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, 6.

<sup>102</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, IV, n. 44. Cfr. PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, 10.

<sup>103</sup> JUAN PABLO II: *Fides et ratio*, VII, n. 78.

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.