

# FIDES ET RATIO. UNA ENCÍCLICA, UN SIMPOSIO, UNA PREGUNTA \*

---

JAVIER OTADUY

Deberíamos preguntarnos si la encíclica *Fides et ratio* tiene algo que decir a los canonistas.

Como sabemos, la encíclica no se ocupa del derecho canónico. Ni de su fundamentación ni de su metodología. Queda lejos de su propósito directo hacer sugerencias sobre el papel que ocupa la *fides* y la *ratio* en el quehacer jurídico. Las hace, y con bastante incisividad, para el quehacer teológico.

Con respecto a la teología, *Fides et Ratio* dice que la razón tiene relieve tanto para el *auditus fidei* como para el *intellectus fidei*. Sirve como un instrumento imprescindible para conocer el alcance de las palabras con las que hablamos de la fe (escucha de la fe); y sirve también para penetrar en la inteligibilidad propia de las verdades reveladas (inteligencia de la fe).

En la medida en que el derecho canónico formaliza con sus propios medios la revelación divina empleará la razón de un modo análogo a como lo emplea la teología, y en consecuencia le será aplicable este mismo esquema.

\* VV.AA., *Fe y Razón. I Simposio internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*. Instituto de Antropología y Ética. Universidad de Navarra. J. Aranguren, J.J. Borobia, M. Lluch (eds.), Eunsa, Pamplona 1999, 530 páginas.

Pero la encíclica no habla sólo de la razón como instrumento, sino de la razón como fuente de conocimiento. No es sólo un instrumento que examina un patrimonio que no es suyo, que organiza y establece nexos entre verdades que en su sustancia no le pertenecen, sino que es también fuente de conocimiento de verdades naturales que están en el fundamento mismo de la vida del creyente y sin las cuales las verdades sobrenaturales no podrían sustentarse en el entendimiento de los hombres.

«Es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva» (FR, 66).

«Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la teología moral, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la ética filosófica» (*ibid.*). «La teología moral necesita aún más de la aportación filosófica (...) Esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética» (FR, 68).

Estas consideraciones, aunque no contengan en apariencia ninguna novedad, me parecen importantes. En la encíclica se pone de relieve precisamente la necesidad de no conformarse con una visión meramente instrumental, pragmática y neutra de la razón. Como si fuese un medio para lograr la corrección más que para aspirar a la verdad. Es cierto que este grito de alerta tiene como destinatario directo a la filosofía, pero indirectamente afecta a todos, también al derecho canónico.

¿Dice algo la *Fides et Ratio* a los canonistas? A mi juicio dice esto: que el estatuto de la razón en el derecho canónico no puede ser nunca vergonzante, que la razón puede y debe ofrecer fundamentos a la ciencia canónica. Las verdades racionales ocupan una posición natural en ella.

Claro está que nadie se ha planteado nunca la posibilidad de establecer una ciencia canónica que traicione la razón o la contradiga. Eso

sería una ciencia boba, un imposible. Las connotaciones racionales implicadas en toda ciencia jamás se pueden negar.

Lo que sí se ha dicho sin embargo a lo largo de los últimos cuarenta años es que hay que distinguir los fundamentos de los argumentos. La metodología es racional, pero los fundamentos no lo son. Los fundamentos son revelados, los argumentos son racionales. La autenticidad del derecho canónico parecía exigir que nada se fundase sobre una pura base racional. La razón (me refiero a la razón no meramente instrumental y pragmática) era sospechosa.

Dios me libre de indicar culpables, porque todos lo hemos sido de un modo u otro. Por poner un origen suficientemente lejano e indoloro vamos a decir que fue Sohm el culpable. Desde que nos fue dicho que el concepto de derecho canónico contiene una contradicción en los términos hemos pasado mucho tiempo haciendo comprender a los críticos que una cosa (la Iglesia) y otra (el derecho) no son contradictorias, porque en realidad este derecho, el nuestro, no tiene nada que ver con el que Sohm criticaba.

Había que asignar a ese derecho un despliegue poco menos que sobrenatural y unos fundamentos sublimes, lo cual ha llevado a ennoblecere no poco la ciencia canónica. Pero para algunos ni siquiera esto bastaba, también había que recelar de la razón. ¿Qué motivo habría para tenerla en consideración si de ella nos venían todas las perversiones ilustradas y ella fue también la gran campeona del academicismo escolástico, ese otro gran mal?

Si te fundabas en un argumento de razón, si buscabas un paralelo con conceptos científicos racionales, siempre había alguien que te advertía: no lo hagas, de ahí sólo se derivan males. Si tú le contestabas: no podemos abdicar de la razón, somos racionales; te decía él: claro que lo somos, pero sólo instrumentalmente. Tenemos la razón como un instrumento neutro que adquiere valor cuando opera sobre el dato revelado, sobre la formalidad teológica. Mientras no hagamos eso no seremos canonistas. Seremos si acaso hombres de ciencia pero no hombres de Iglesia, no haremos ciencia sagrada. Hasta aquí los consejos.

La razón en su función meramente instrumental. Eso ha sido, desde Sohm hasta nosotros, la solución a un derecho que parecía sentirse culpable. No queríamos más razón de la imprescindible. El dato social, el

argumento racional, representaba siempre una cierta cesión a lo profano, una cierta traición.

Ya podías predicar una cosa tan sencilla y natural (tan razonable) como el derecho a asociarte o la necesidad de ser justos o la oportunidad de la ciencia del gobierno. Inmediatamente se te hacía ver que todo eso no podía tener una implantación racional en el seno de la Iglesia. Su vigor procedía de otras causas. Todo el bien nos llegaba por otras vías, todo el entramado eclesial descansaba en otros pilares, todo el conocimiento canónico tenía otras fuentes. Aunque para eso hubiera que buscar un apoyo artificioso y complicadísimo.

Estoy exagerando, como bien se ve, pero no demasiado.

Era sorprendente el recelo ante el derecho natural. No es que se despreciase, como es lógico. Pero esa ley de creación no tenía ninguna honorabilidad específica para la Iglesia. Era algo necesario para fundar la sociedad civil, pero no la comunidad eclesial. Un dato extrínseco. Llamar extrínseco (un argumento «extrinsecista») al derecho natural siempre me ha parecido incomprensible, si consideramos que la Iglesia es una comunidad de hombres. El derecho natural es un argumento extrínseco para los ángeles, no para los hombres cristianos convocados en torno a la palabra y a los sacramentos del Señor.

Me parece que el derecho canónico no debería hacer equilibrios para justificar el dato social y natural. Basta con que no recele demasiado de la razón, en la que se hace presente (el cuánto y el cómo se pueden discutir) el querer divino para la Iglesia.

Además, descubrir la nobleza de los fundamentos racionales puede hacer desaparecer (aunque tal vez no inmediatamente) esa consideración del derecho canónico como mal necesario, casi como residuo tóxico. Es un mal que se ha instalado, como es patente, en el ánimo de algunos hombres y mujeres de Iglesia. Lo jurídico existe, pero sería mejor que no existiera, vienen a decir. Es una consecuencia necesaria de las miserias humanas, del deseo de poder y del egoísmo, una profanación de la caridad. Una tara hereditaria de la Iglesia encarnada.

Pensar así es muy lamentable. También lo sería, desde luego, entender que el derecho canónico se puede construir exclusivamente

desde los fundamentos racionales, sin contar con los datos de la revelación sobrenatural. A nadie con buen juicio se le ocurre eso. «Una eclesiología elaborada únicamente sobre el modelo de la sociedad civil, difícilmente podría evitar el peligro de tal reduccionismo [del *intellectus fidei*]» (FR, 97).

El ideal de la razón canónica, como es lógico, no es elaborar una Iglesia según el modelo de la sociedad civil, sino elaborarla según el modelo trinitario. Es Dios creador, redentor y santificador quien mueve a no desdeñar la razón, quien pide que el dato racional sea reconocido. No que sea reconocido como el único ni el prevalente. Tan sólo que se le reconozca su lugar, el que tiene en el designio trinitario para la Iglesia.

Ahora nos vamos dando cuenta de que la depreciación que ha sufrido la sustancia de lo racional en el derecho canónico y en la teología era enfermiza. La *ratio* no es simplemente un instrumento neutro y pragmático, sino una pulsión inevitable y fecunda que está en el fundamento mismo de la dignidad cristiana. En esa renovación de la estima por lo natural *Fides et Ratio* ha sido un paso importantísimo. La Iglesia (el romano pontífice, si se quiere) ha entendido que debe defender la razón, incluso dentro de su propio recinto.

Por eso, a mi juicio, ha pasado la cuarentena. Han pasado los cuarenta años de rigor para que un concepto aparentemente contaminado demuestre que está en perfecto estado de salud.

\* \* \*

En el mes de mayo de 1999 el Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra ha promovido su primer simposio internacional, sobre la Encíclica *Fides et Ratio*. Hay que reconocer que es una coincidencia feliz (o providencial) erigir un Instituto e inaugurarlo con una Encíclica que se ocupa de sus mismos fundamentos doctrinales. Estaría uno tentado de pensar que primero se promulgó la Encíclica y como consecuencia de ello se creó el Instituto, pero por lo que nosotros sabemos no fue así.

El Instituto de Antropología y Ética de la Universidad de Navarra fue creado en enero de 1998. Me atrevería a describirlo como: 1) un instituto universitario, con un proyecto propio (y hasta típico) de labor uni-

versitaria. 2) Con una fuerte vocación docente o comunicativa. Pretende llegar a todos los universitarios. No es una escuela cerrada cuya finalidad se resuelva en beneficio de los propios estudiosos. 3) Presidido por la convicción de que es necesario dar unidad a todas las ciencias, una unidad antropológica y ética. No sólo desea advertir que ninguna ciencia puede elaborarse desgajada de la unidad del proyecto humano, sino que quiere hacer un esfuerzo positivo para poner de relieve esa unidad. 4) Y todo ello con una perspectiva decididamente cristiana de evangelización de la cultura.

Alejandro Llano, presidente del Instituto, da razón de todo esto en la introducción que abre el volumen. Lo sustancial no son «los saberes del hombre sino el hombre que sabe». Un modelo cultural unitario configurado en torno a la antropología y a la ética, en el que la inspiración cristiana no es un «matiz adjetivo» (p. 16).

En esta perspectiva queda claro que fe y razón no son pretexto para un simposio, sino casi exigencia de autenticidad para el Instituto. El título general de la serie de los simposios internacionales («Fe cristiana y cultura contemporánea») ha sido inaugurado por *Fides et Ratio*, que se ajusta como anillo pontificio al dedo de los promotores. «Si Dios quiere, cada año académico traerá consigo la celebración de una nueva edición de estos Simposios internacionales, cuyo principal cometido es colaborar en la nueva evangelización de la cultura» (p. 17).

La nota que cierra el libro da fe de la diligencia con la que se publican las actas del simposio: «se acabó de imprimir el 14 de septiembre de 1999, primer aniversario de la Encíclica *Fides et Ratio*». Honra a los editores acabar tan en punto, con tanto esmero y con tanta dignidad editorial.

La distribución del volumen es sencilla. Se abre con la conferencia inaugural de Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona. Es una breve síntesis de la doctrina de la Encíclica, que se concluye en algunos trazos de praxis cristiana para la evangelización de la cultura. Los trabajos del simposio se organizan en cuatro partes: 1) aspectos teológicos; 2) aspectos filosóficos; 3) unidad del saber como tarea; y 4) fe, razón y ciencias particulares. Cada una de las partes contiene dos o tres ponencias y seguidamente las comunicaciones, treinta en total. No están asignadas a

una ponencia en concreto sino al tema general de cada parte. Tienen extensión irregular. Algunas constituyen trabajos sólidos y bastante completos.

La primera parte contiene dos ponencias: *Sobre el sentido último de la vida en la Fides et Ratio*, de Juan Bautista Torelló, y *La unidad de los saberes en la historia de la Iglesia*, de Miguel Lluch. Cada uno una tiene su propia atmósfera, como se colige del título.

Torelló habla desde su experiencia de la psiquiatría, o tal vez mejor desde las categorías culturales de la antropología médica. Es un interesante ejercicio de valoración de las grandes orientaciones de la psicoterapia contemporánea. Empleando sobre todo el sistema de ideas de Viktor Frankl, hace ver de modo verdaderamente persuasivo que la existencia humana exige un sentido, y que el sentido postula la trascendencia. A lo largo del trabajo el dato propio de la teología se inscribe con toda naturalidad en el discurso antropológico o de ciencia experimental.

Miguel Lluch hace lo que podríamos llamar la historia cristiana de *fides et ratio*. Es un compendio claro y muy elaborado de los hitos doctrinales más importantes para comprender la relación entre fe sobrenatural y dialéctica de la razón. La tradición cristiana ha sido una tradición de unidad del saber, aunque evidentemente no se ha ahorrado el esfuerzo de la integración. A lo largo de trece siglos (la época patristica y medieval, que es el ámbito prevalente del estudio) ciencia y fe, razón y autoridad, conocieron «una unidad compleja, en constante revisión» (p. 49).

Se fueron ensayando respuestas para todas las cuestiones en juego, que no eran pocas. Por ejemplo, el peso de las *auctoritates*, como contenidos intelectuales que debían ser asumidos por el prestigio incontestable de su origen; la prevención ante una dialéctica que corría el riesgo de desnaturalizar la Sagrada Escritura y el misterio cristiano; el recelo ante unos recursos filosóficos de matriz pagana. Todo ello no impidió que se construyese un edificio intelectual en el que el saber racional discurría dentro de la fe, y en el que la sabiduría cristiana necesitaba de una filosofía verdadera.

El autor registra los pasos metodológicos de esta construcción. Los representantes fundamentales del pensamiento cristiano hasta la modernidad (Agustín, Boecio, Anselmo, Tomás de Aquino, Pedro Abelardo,

Buenaventura), con muchos matices personales y de escuela, no desgajaron el dato revelado (y creído) de la dialéctica racional, y comprendieron su armonía. La crisis de la modernidad representa la ruptura de este ideario. Lluch la describe sirviéndose de los diagnósticos de Soloviev y Guardini.

A estas dos ponencias siguen ocho comunicaciones, que se ocupan del acceso a la trascendencia y al conocimiento sobrenatural. Destacan los breves ensayos de Soler en favor de la actitud de confianza y contra la cultura de la sospecha; el de García-Morato sobre los límites y las virtualidades del sufrimiento para el acceso al conocimiento y al amor divino; el de González Alió sobre el conocimiento de fe en términos de connaturalidad, que plantea, como tarea pastoral e intelectual sucesiva, una connaturalidad armónica entre fe y cultura; y el de José Morales, que se ocupa de desentrañar el potencial de diálogo que, entre el oriente no cristiano y el occidente cristiano, ofrece la noción de verdad, concebida en las religiones orientales de un modo menos apegado a la palabra.

La segunda parte del volumen se dedica a los aspectos filosóficos. No se le puede negar cierto grado de centralidad. Como dice Possenti, «en su actual condición de saber marginal, la filosofía no ha recibido un elogio comparable al expresado por *Fides et Ratio* de parte de ninguna de las instituciones humanas» (p. 182). Si alguna vez alguna Encíclica ha consolado a alguna categoría de hombres, ha sido *Fides et Ratio* a los filósofos, y especialmente a los metafísicos. Tal vez necesitaban ese consuelo después de cincuenta años de menosprecio. La Encíclica ha dicho en voz alta muchas cosas, entre otras que no todo son pequeñas verdades, aisladas, pragmáticas y relativas; que todas ellas son solidarias y que conspiran hacia una verdad trascendental para la que está hecha la inteligencia humana.

Esta segunda parte presenta tres ponencias: *Pensamiento moderno y nihilismo en la Fides et Ratio*, de Vittorio Possenti; *Itinerario de la razón hacia la fe*, de Ignacio Falgueras; y *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, de Alejandro Llano.

Possenti lleva a cabo en su ponencia una crítica de la crítica, una visión crítica de la modernidad en su versión de cansancio, sospecha, desinterés y debilidad ante el ser, y consiguientemente ante la verdad.

Para ello se funda en la posición que la Encíclica adopta ante el nihilismo, afrontado por primera vez en el Magisterio eclesiástico como tema que merezca una respuesta explícita. «Crisis de la idea de verdad, olvido del ser, hundimiento del conocimiento real y objetivo, negación de la humanidad del hombre: podríamos decir que hay nihilismo cuando la luz del intelecto especulativo ya no se dirige al ser» (p. 190). Esa «profunda fractura existencial entre hombre y realidad» sólo puede ser colmada mirando de nuevo al Ser. Y no como lo absolutamente otro, sino precisamente como el fundamento. Un fundamento que permite conocer el Ser con enigma, con imperfección, con analogía, pero sin ningún fraude.

En el estudio de Ignacio Falgueras, muy técnico, destacan en primer lugar los aspectos metodológicos. Lleva a cabo una clarificación conceptual sobre las nociones de fe, revelación y teología comparativamente con las de razón, filosofía y sabiduría. Discierne numerosas versiones confusas o inadecuadamente distintas de estos conceptos. Pero el núcleo de su trabajo se dedica de lleno a la teoría del conocimiento para perfilar la noción de fe racional, es decir, aquel saber natural (no revelado) que se atreve a ir más allá de lo sabido y demostrado, ejercitando la capacidad de autotranscenderse, que es nota propia de la inteligencia. El hombre, su entendimiento, es capaz de Dios. Si Dios puede hablar y el hombre puede entender es posible la revelación sobrenatural.

En un ambiente de vigoroso diálogo cultural se mueve la ponencia de Alejandro Llano. *Fides et Ratio* tiene un fuerte significado en el ambiente cultural de la modernidad tardía. «No recuerdo haber leído en los últimos años un documento tan estimulante» (p. 223). La Encíclica llega en el momento oportuno para ofrecer solución a un pensamiento ambiguo meramente instrumental, receloso para afrontar y aceptar cualquier cosa que no proceda de él mismo. En el momento oportuno también para los teólogos, que en buena medida comparten, tal vez por razones distintas, la prevención por la filosofía.

Fe y razón no son dos enemigos, ni dos desconocidos impenetrables. La autonomía de la ciencia no merece un límite tan arbitrario y humillante como éste. Tampoco forman un círculo vicioso e ilusorio en el que una y otra, fe y razón, se reclamarían recíprocamente como fundamento (y en consecuencia se desautorizarían). Más bien crean el

círculo virtuoso del comprender, que exige comunicación. Una comunicación, respetuosa y llena de discernimiento, en la que ambas buscan conocer la verdad.

Pero ¿es esto posible? Después de tantos años de hermenéutica da la impresión de que toda mediación cultural (toda palabra, todo concepto) está tan contaminada que se hace opaca, o sea incapaz de reflejar nada que no sea su propia condición mediadora. En realidad, éste es el verdadero círculo vicioso. Se ha de pasar a un esquema «que posibilite el tránsito de la fe a la razón y de la razón a la fe, como un discernimiento progresivo y mutuamente enriquecedor, no abocado a paradojas insuperables ni, mucho menos, a circularidades viciosas» (p. 232). La fe alienta la tarea de la razón: no le ofrece imposibles, sino estímulos que le consienten llegar más allá de sí misma sin dejar de ser ella misma.

*Audacia de la razón y obediencia de la Fe*, la ponencia de Alejandro Llano, constituye a nuestro juicio el trabajo más importante de relectura de la Encíclica papal. Desde luego, resulta muy interesante el esfuerzo de interpretación reconstructiva del pensamiento moderno que lleva a cabo el autor sirviéndose de la línea intelectual que marca la Encíclica. Pero resulta interesante también (tanto o más) la síntesis de los pasajes nucleares del documento, o sea la atinada selección de textos, su comentario, su cuidada inserción en el contexto de la ponencia. Un trabajo que, como todo comentario bien hecho, deja la impresión de un documento bien leído y bien degustado.

A estas ponencias siguen siete comunicaciones de notable interés. Comentaremos brevemente algunas.

Víctor Sanz estudia la cuestión del sentido (presente en la Encíclica de modo muy vivo) y lo describe conectado tanto con la inteligibilidad como con la religiosidad, en una mezcla equilibrada. Por eso la noción de sentido no supone abandonar la metafísica. La razón debe dejarse interpelar por la dimensión religiosa del hombre, que es naturalmente filósofo y está simultáneamente abierto a Dios.

Enrique Alarcón hace una estimable sugerencia didáctica, muy bien argumentada, para la recepción social de la metafísica: comenzar por lo elemental, promover el conocimiento y análisis de los primeros

principios, de modo que la metafísica como ciencia no quede caracterizada por aquello que se estima discutible e improbable sino por lo que se estima firme y universal.

Juan Arana agradece la defensa de la razón que hace *Fides et Ratio*, y se sorprende de que, ahora que la razón está en apuros, sea el Papa quien salga a defenderla, cuando en nombre de la razón la Iglesia ha sufrido tantos reveses en la historia. Pero la doctrina cristiana, que es de suyo universal, no puede sustraerse nunca de este cauce de universalidad que es el uso del pensamiento racional, el bien «mejor repartido» de la creación.

Josep-Ignasi Saranyana se pregunta por qué Hegel admiró a San Anselmo. La respuesta la da el mismo Hegel. Según él, Anselmo fue el primer pensador que ensayó, en la prueba ontológica, la dialéctica suprema entre el ser y el pensamiento, una dialéctica que no supone contradicción alguna cuando se proyecta al infinito, cuando se hace verdaderamente trascendental.

José Ángel García-Cuadrado plantea un tema muy querido para la Encíclica pontificia, y que está presente también en más de un comentarista de este volumen: la necesidad de afirmar la confianza no sólo como categoría teológica (fe sobrenatural), ni siquiera como categoría de pura epistemología crítica (confianza en el uso de la inteligencia), sino como categoría antropológica: el hombre es un ser que vive (y debe vivir) de creencias, asentado sobre una tradición de confianza.

La tercera parte del volumen se titula *Unidad del saber como tarea*. Se trata de hacer converger hacia la unidad los aspectos filosóficos y teológicos ya analizados. Pero las grandes clasificaciones tienen siempre algo de convencional, porque en realidad la búsqueda de la unidad del saber invade e impregna el conjunto del volumen. Esta tercera parte contiene dos ponencias: *Crear y saber: la autoridad de la verdad*, de César Izquierdo y *Hablar sobre lo santo en la universidad. ¿Puede haber una filosofía de la religión?*, de Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, de la Universidad de Dresde.

Con el objeto de analizar el proyecto de unidad entre razón y fe, César Izquierdo sigue un esquema riguroso. Se pregunta primero por el concepto de razón; a continuación, por el concepto de fe; y finalmente por el puesto que ocupa cada una en el quehacer teológico. Lo que mejor

califica a la razón según *Fides et Ratio* es su carácter abierto. Razón abierta quiere decir razón rehabilitada, o sea levantada por encima del horizonte en el que había sido situada por la filosofía de la inmanencia, un horizonte más bien mezquino, aunque haya sido presentado con frecuencia como dignificador de la inteligencia. Una razón abierta deja de entenderse a sí misma como autosuficiente, y no se siente desligada de las profundas necesidades del hombre ni de la misma historia humana. Reconoce autoridad a la verdad, y no sólo a su propio procedimiento de certeza racional.

La fe es un saber, significa pensar con asentimiento. Se trata de un pensamiento que tiene, sin duda, un objeto trascendente y misterioso, pero que no por ello desacredita a la razón sino que la incita a la audacia. En esto coinciden todos los colaboradores del volumen, no sólo Izquierdo: la Encíclica propone una sugerente nueva versión del *sapere aude!* kantiano. No sólo es necesario afirmar la legitimidad racional del creer, sino que es también muy conveniente no menoscabar la inteligencia por una especie de prejuicio contra el misterio, que es en definitiva un prejuicio contra la pregunta metafísica radical.

La misma labor teológica tiene un compromiso ineludible con la razón. Esto nadie lo duda, sobre todo si se entiende la teología como una ciencia. El problema sería entender este compromiso con la razón como algo meramente técnico o pragmático, una racionalidad incapaz de dirigir de verdad el discurso teológico. O sea, la filosofía de la ausencia de filosofía. No es nada nuevo: hemos corrido a lo largo del último siglo el riesgo de una filosofía cerrada (separada, pura, absoluta) y de una teología cerrada también (inhibida, técnica, instrumental). Ahora se debería aceptar con todas sus consecuencias que no se puede ser teólogo si no se es filósofo. No se trata de que el teólogo incluya razonamientos extraños en un hipotético discurso de *teología pura*, sino de que afronte el discurso teológico como filósofo, con una fe que busca entender. Fe y razón no son dos magnitudes espirituales contrapuestas ni adecuadamente distintas. Toda la teología está imbuida de coherencia y apertura al diálogo, dando testimonio de una racionalidad a la que no resulta extraña la vivencia de la fe. Vivir la fe es una dimensión humana no sólo concomitante con lo racional, sino positivamente eficaz en orden a la comprensión de los misterios.

¿Es posible hablar sobre lo santo, algo profundo, íntimo, conmovedor, numinoso, fascinante, tremendo, de forma razonable y académica? Gerl-Falkovitz llevará a cabo un ensayo sobre qué es lo santo (lo religioso), cuáles son sus facetas, apoyándose primero en la doctrina de Rudolf Otto y Paul Tillich. Desde luego, dirá la autora, se puede hablar de lo santo desde la perspectiva histórica, sociológica y funcional (cómo ha sido esa experiencia a lo largo del tiempo, qué manifestaciones tiene en un grupo social, para qué sirve en el contexto de una civilización). Ahora bien, ¿se puede ir más allá? Al parecer, el ambiente académico no lo permite. Hay un límite profundamente arraigado, unos apriorismos demasiado profundos en virtud de los cuales la mente no puede salir del cerco de lenguaje que a sí misma se impone, de sus propias condiciones de conocimiento.

Parece una contradicción que haya de guardarse silencio sobre lo fundamental y originario, y se pueda hablar sobre lo accesorio y dependiente. La autora se pregunta por la posibilidad de superar el límite; es decir, por la posibilidad de rebasar de un modo intelectualmente legítimo el cerco del lenguaje y del pensamiento. Lo hace recurriendo a la doctrina de Dionisio Areopagita.

La lectura que Gerl-Falkovitz hace de Dionisio desemboca en el conocimiento místico de Dios. El esfuerzo de teología racional termina en su fase negativa, es decir, negando que el modo en que Dios puede ser conocido sea el modo convencional que muestran los signos y los conceptos humanos. Sólo por la superación de este límite se llega a saber de Dios y no sólo a saber lo que Dios no es. El *Deus absconditus* sería un desafío a la racionalidad. No entra en las categorías filosóficas pero «las desafía, las fecunda y las estimula al desarrollo de forma incomparable» (p. 361). La autora aboga por un conocimiento íntimo de Dios, en el que la experiencia divina no procede tanto de la fe cuanto de la experiencia vital de contacto con la divinidad.

La relación que examina la autora no es fe-razón, sino razón-experiencia vital de lo divino. Esto explica que, aunque tenga como contrapunto adversativo el pensamiento racionalista de los últimos siglos, su modelo positivo no sea la metafísica, sino la mística. Su punto de referencia no es *Fides et Ratio* sino exclusivamente la teología de la experiencia de Dios. Hay un corte profundo (y hasta llamativo) entre Dios y

el mundo, que desacredita casi por completo cualquier posibilidad de analogía creacional. Eso, incluso con los esquemas del Aeropagita, podría discutirse. Pero nadie negará el intenso esfuerzo de persuasión que Gerl-Falkovitz despliega para exponer la falta de evidencia que encuentra la razón ante la trascendencia divina, y simultáneamente la exigencia con que lo más íntimo del hombre postula la necesidad de esa trascendencia por encima de esquemas racionalistas.

Hay nueve comunicaciones que siguen a estas ponencias. José Luis Illanes presenta una extensa comunicación sobre *Los estados de la filosofía*, término empleado por *Fides et Ratio* (nn. 75-77) para llevar a cabo una síntesis histórica de la filosofía en relación con la fe cristiana. Estos *estados* remiten al concepto de «estado de naturaleza», ampliamente usado en la tradición teológica (estado de justicia original, de naturaleza caída, de naturaleza caída y redimida, de glorificación escatológica). Empleados ahora en su dimensión filosófica, los estados serían las diversas posiciones que puede guardar la filosofía en su relación con la fe cristiana (modos estables de concebir esa relación de acuerdo con las diversas épocas de la historia).

Los estados que diseña Illanes de acuerdo con la doctrina de la Encíclica son: el de la filosofía anterior al cristianismo, el del encuentro de la filosofía con la fe, el de la filosofía separada, y el de la filosofía cristiana. Habría que distinguir entre el estadio del primer encuentro de la fe con la razón, y el estadio de la filosofía cristiana. En el primero, el cristianismo se entendía como la «verdadera filosofía», como una respuesta global de salvación, superadora de cualquier sabiduría filosófica de la antigüedad. La filosofía cristiana es en cambio el empeño intelectual que corresponde a los cristianos que arrastran ya la experiencia de dos mil años de cultura, y que deben pensar en unión vital con su fe contando con un saber filosófico formal. Para entender el nexo entre los dos es preciso hacerse cargo del estadio intermedio de filosofía separada, que se ha impuesto a lo largo de la modernidad, en el que el tribunal de la razón ha tenido la única palabra.

Partiendo de la misma terminología de los estados, José Ramón Villar (en una comunicación sobre *Fe cristiana y universidad*) propone «una distancia crítica con lo que podríamos llamar un “estado de universidad separada” (...) en el que la fe presuntamente nada tendría que

aportar a la búsqueda de la verdad» (p. 386). El eje de esa actividad universitaria cristiana sería una antropología «teologal», capaz de integrar los resultados de todas las ciencias humanas percibidos desde la fe. Porque es evidente que el designio de Dios, manifestado en Cristo, es relevante en términos de cultura, es decir, proporciona una visión cristiana del hombre; más aún, promueve valores humanos de calidad, verificables en la historia y susceptibles de ser registrados y analizados.

Javier Aranguren desestima cualquier comprensión de las relaciones entre gracia y naturaleza como estratos horizontales, separados e incommunicables. Y declara a Tomás de Aquino inocente de este modo de concebir al hombre. Una «vida lograda» (un cumplimiento cabal de lo que significa ser hombre) supone y comporta la gracia y el acceso a la visión de Dios.

En la misma línea de la comunicación de Aranguren se coloca la de Quintín Turiel. Lo que la Encíclica ha dicho (que el hombre es un ser en tensión, problemático, que busca la plenitud sin llegarla a gozar por completo) ha de complementarse con lo que según Turiel está implícito en ella o naturalmente deriva de ella: que esa plenitud a la que apela la tensión humana es la visión de Dios, entendida además como una donación de gracia.

La comunicación de Enrique Moros sobre *El conocimiento de la existencia de Dios en la Fides et Ratio* es un trabajo muy ambicioso que presenta la continuidad entre el saber común (una especie de «filosofía implícita», en palabras del Papa) y el conocimiento filosófico riguroso y demostrativo acerca de Dios. El saber racional se extiende más acá del saber técnico, pero necesita recurrir a él si quiere tener una garantía de universalidad y de validez. Eso explica la necesidad de la filosofía. Pero la razón filosófica es humana, debe ponerse al servicio del hombre. La razón filosófica no se explica a sí misma ni agota su eficacia en cribar su propio método, sino que goza de una dimensión sapiencial, es decir, debe responder a la pregunta por la verdad y el sentido que formula una persona libre, afanosa de una respuesta global, capaz de saciar la sed más natural del hombre. La afirmación de la existencia de Dios constituye lo esencial de esta respuesta, no sólo como presupuesto racional para la fe, sino como verdad de fe que genera pensamiento.

La última parte del volumen, bajo el título de *Fe, razón y ciencias particulares*, tiene una estructura diferente de las otras tres. No contiene ponencias sino tan sólo seis comunicaciones. Es el resultado del interés que despertó el simposio no sólo entre los teólogos y filósofos, sino entre especialistas de otras ciencias. Desde su propia perspectiva (la comunicación, la arquitectura, la literatura, la biología) contribuyen al objeto del simposio. No se dedican, como los teólogos y los filósofos, a formular temáticamente el «gran asunto», las relaciones entre fe y razón, sino que acceden a él desde la periferia; son «notas desde una Cenicienta», como dice Banús en el título de su comunicación.

De todas formas, lo de la periferia habría que estudiarlo mejor. Porque los autores (Enrique Banús, Natalia López Moratalla, Francisco Javier Pérez-Latre, Pedro Lozano Bartolozzi, María Antonia Frías), están en el centro del «gran asunto», afectados de lleno por él. Las relaciones entre la razón y la fe se diseñan principalmente en la filosofía y en la teología, pero se gestionan en la dirección que toman las ciencias particulares y la vida de los hombres.

La primera comunicación, de José Ignacio Murillo, presenta el tema de en su versión general y decididamente filosófica. Es una interpelación a la legitimidad de lo particular científico: ¿son realmente autónomas las ciencias? Ciertamente tienen autonomía para formular sus leyes sobre los fenómenos relativos a la materia que analizan. Pero eso no es suficiente para conocer su objeto en plenitud. Aun así, el científico piensa frecuentemente que su análisis agota el ser del objeto. Estima como intrusos a la metafísica y a la ética, cuando en realidad los aspectos no meramente funcionales del ser sólo pueden ser percibidos correctamente desde el ámbito sapiencial, y se desnaturalizan si se pretende un método de acceso distinto. ¿Son autónomas las ciencias? Lo son para establecer las leyes de funcionalidad del ser. Son sin embargo profundamente dependientes del ser metafísico y del deber ser ético.

Exactamente el mismo problema aborda Natalia López Moratalla, aunque ahora ya desde una perspectiva determinada, la de la antropología biológica. No se trata, dice, de aportar más datos para completar el conocimiento del origen del hombre. Llega un momento en que la ciencia experimental se queda muda (o debería quedarse), porque no es competente para suplir una perspectiva verdaderamente antropológica. La

autora presenta las perspectivas biológicas más plausibles para explicar el «origen» del hombre; es decir, los mecanismos evolutivos que pueden inferirse razonablemente de la ciencia positiva. Pero todos esos mecanismos biológicos explican el proceso, no la finalidad del proceso. Son mecanismos para el hombre y, una vez presente el espíritu humano, regidos en buena medida por él.

Las demás comunicaciones de esta última parte del volumen acometen problemas particulares de las ciencias. No por ello dejan de tener en ocasiones relieve global. Enrique Banús dice, por ejemplo, que algo tendrá el relato para que se haga Escritura, algo tendrá la palabra para que Dios la inspire. Hay que reconocer que aunque esto se diga «desde una cenicienta» (o sea, desde la ciencia de la literatura) recoge muy bien buena parte del meollo doctrinal que se ventila en *Fides et Ratio*. El logos humano está abierto al logos divino. Pero sobre todo el logos divino se ha traducido a palabra humana. Más aún, se ha hecho hombre.