

LA CIRCULARIDAD ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: *FIDES ET RATIO* 73

[THE CIRCULAR RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND
THEOLOGY: *FIDES ET RATIO* 73]

CÉSAR IZQUIERDO

Resumen: Las relaciones entre la filosofía y la teología son expuestas en la encíclica *Fides et ratio* (n. 73) no según el esquema de la «ancillaridad» (la filosofía como «*ancilla*» de la teología), sino de la circularidad. Ambas están en pie de igualdad y entre ellas debe existir una relación fecunda que les permite enriquecerse mutuamente. El teólogo no puede prescindir de la filosofía, ni el filósofo puede cerrarse a la realidad a la que se accede por la fe. La circularidad conduce necesariamente al diálogo entre la fe y la razón en cada creyente y en la comunidad académica.

Palabras clave: Fe-Razón, Circularidad, Teología.

Abstract: The relationship between Philosophy and Theology is presented in the encyclical *Fides et ratio* (n. 73) not according to an «ancillary» scheme (seeing Philosophy as «*ancilla*» of Theology), but as a circular relationship. Both begin in the same way, and between both there must exist a profound relationship that allows both to be enriched. The theologian cannot do without Philosophy, nor can the philosopher ignore the reality of the Faith. This circularity necessarily leads to dialogue between faith and reason in every believer, and in the academic community.

Keywords: Faith and Reason, Circularity, Theology.

La encíclica *Fides et ratio* (FR) lleva fecha del 14 de septiembre del año 1998, y apareció, por tanto, en el mismo final del siglo XX y del segundo milenio de nuestra era. No debemos cargar las tintas, probablemente, en la fuerza simbólica de la fecha. Pero podemos señalar que respondía a una situación tanto de la Iglesia como de la sociedad con raíces hondas en lo que se ha llamado, con mayor o menor acierto, «modernidad». Concretamente, FR apareció cuando muchos autores habían diagnosticado que la modernidad estaba en su final.

El precedente de FR está —más allá de la encíclica *Aeterni Patris*— en 1870, concretamente en el capítulo IV de la constitución dogmática *Dei Filius* del concilio Vaticano I. Entonces, el concilio respondía a planteamientos filosóficos y apologeticos bien concretos como los que representaban el hegelianismo, el racionalismo ilustrado o el fideísmo. En la enseñanza de *Dei Filius*, el punto de unión entre la fe y la razón se daba en el vértice: Dios es el origen tanto de la verdad de la razón como de la verdad revelada, y por tanto no puede haber contradicción entre ellas.

FR se enfrenta con una situación diversa. A los tradicionales vaivenes de las relaciones entre la fe y la razón había sucedido en la última parte del s. XX la pérdida pura y simple —por renuncia o por abandono— de la verdad. La argumentación de Juan Pablo II va, consecuentemente, en la línea de rehabilitar el esfuerzo humano por buscar la verdad y aceptarla. En esa empresa, corresponde un papel fundamental a la fe y a la razón, así como a su desarrollo crítico, a eso que llamamos teología y filosofía. Aquí nos ocupamos de la relación que FR propugna entre ambas, y que designa como «circularidad».

1. CIRCULARIDAD VS. ANCILARIDAD

El alcance de la circularidad entre filosofía y teología a que invita FR 73, tiene varios niveles. El más básico de todos es que, de ese modo, la encíclica da por superada la concepción ancilar de la filosofía en relación con la teología. En adelante, no se podrá decir que la filosofía es «*ancilla theologiae*», sino que entre ella y la teología hay circularidad.

La verdad es que la expresión «*philosophia ancilla theologiae*» ha sido menos usada de lo que habitualmente se cree, sobre todo después de

que Kant, en su obra *El conflicto de las facultades*, ironizara al escribir que no se sabe si la sierva «precede con la antorcha a su graciosísima dama o si le sigue llevándole la cola»¹. En todo caso, FR afirma claramente que esa expresión es «hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados» (n. 77).

La consecuencia es, por tanto, un nuevo optimismo porque filosofía y teología aparecen ahora en pie de igualdad y entre ellas debe existir esa fecunda relación que les permite enriquecerse mutuamente.

Me parece, sin embargo, que todos percibimos que detrás de la invitación a la circularidad hay algo más; algo más complejo que tiene que ver con el ser de las cosas y con el modo como filosofía y teología se consideran la una a la otra en la actualidad, y cuáles han sido sus relaciones a lo largo de la historia.

Mi pregunta ahora es: ¿realmente el principio *philosophia ancilla theologiae* era solamente la expresión de un imperialismo teológico que abusaba de su posición dominante en la sociedad medieval para someter a lo distinto? La misma FR que renuncia a rehabilitar de ninguna manera el principio, matiza el sentido que ha tenido históricamente, y reconoce que la expresión *ancilla theologiae* se utilizó más bien en el sentido con que Aristóteles designaba a las ciencias experimentales como «siervas» de la «filosofía primera», y para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación (FR 77).

En un estudio reciente (de 2004) sobre el aforismo *Philosophia ancilla theologiae*, J. L. Illanes ha rastreado la formación de ese principio. Illanes muestra que su actual formulación —innegablemente polémica— tiene su origen en la Edad Media, pero que su contenido va apareciendo —eso sí, con diferencias sustanciales— mucho antes. Aduce, por ejemplo, un texto de Filón de Alejandría (ca. 15-20 a.C.-50 d.C.) en el que se lee lo siguiente: «La filosofía es la búsqueda de la sabiduría y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de sus causas. De modo semejante a como la cultura obtenida a través del ciclo de estudios es la sierva de la filosofía, así la filosofía, es la sierva (*doulé*) de la sabiduría»².

1. I. KANT, *El conflicto de las Facultades*, Losada, Buenos Aires 1966, 34.

2. J.L. ILLANES, «*Philosophia ancilla theologiae*». Límites y avatares de un adagio», en *ScrTh* 36 (2004), 15.

Tras examinar el pensamiento de varios Padres de la Iglesia, Illanes concluye que en la patrística, por su parte, pueden encontrarse fórmulas semejantes en las que aparece ya explícitamente la teología. Ahora bien, por «teología» los Padres entienden no tanto una ciencia, en el sentido moderno del vocablo, cuanto una vida: una vida de comunión con Dios, que connota, presupone y a la vez trasciende la dimensión intelectual. «Es en referencia a esa vida —y, por tanto, a la persona considerada en la totalidad de sus dimensiones—, como, si se quiere ser fiel al espíritu de los Padres, puede hablarse de servicio y no —o al menos no primariamente— en referencia a un saber concreto. Toda consideración de la conexión entre ciencias o saberes debe venir después, y presuponiendo siempre ese contexto vital»³.

En esa línea se debe entender lo que —dando un gran salto— encontramos en la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, que ha sido considerada como el antecedente de FR. En ella leemos que, en relación con las verdades sobrenaturales, la razón humana «debe recibirlas con plena y humilde fe y tener a sumo honor el serle permitido por beneficio de Dios servir como esclava y servidora a las doctrinas celestiales y de algún modo llevarlas a conocer» (n. 8).

La conclusión de lo que vengo diciendo no es una desconfianza en la circularidad entre filosofía y teología, sino la necesidad de comprenderla teniendo en cuenta aspectos tanto históricos como filosófico-teológicos que le proporcionan el contexto necesario para interpretarla correctamente.

Vayamos ya a la circularidad. La circularidad cuenta con algunos presupuestos: el primero es que «teólogos y filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad» (79). A los teólogos avisa de que no caigan en la tentación de desinteresarse por la filosofía (68). Los filósofos, a su vez, son invitados a no permanecer en una racionalidad estrecha, sino a la audacia de abrirse a la verdad que en último término es Cristo: «La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hace crecer (cfr. Ef 4,15) tanto la teología como la filosofía» (92).

Al final del n. 73, se incide en los beneficios que la razón extrae de esa circularidad, aunque ahora —y no se nos debe escapar el cambio—

3. *Ibid.*, 21.

en lugar de la teología se habla de la palabra de Dios: «De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes».

2. RAZÓN-FILOSOFÍA Y/O FE-TEOLOGÍA

Si se plantean adecuadamente las relaciones entre la fe y la razón, no habrá dificultad en trasladarlas a la filosofía y a la teología, que no son sino el desarrollo crítico de lo sabido y lo creído.

Mantengamos de momento una equivalencia entre fe y teología, por un lado, y razón y filosofía por otro. La primera afirmación que sobre ellas se debe hacer es muy sencilla: son realidades y facultades distintas. La razón no es la fe, ni la filosofía es la teología. Pero esa afirmación es sólo una parte de la verdad, porque la razón, que no es fe, actúa según su naturaleza propia cuando acoge lo que se le presenta como creíble o razonable, y en cambio iría contra sí misma si lo excluyera. Por su parte, la fe, que no es razón, no puede interrumpir su conexión con ella so pena de desaparecer como fe. La conclusión es que aunque fe y razón son distintas no pueden existir si rompen los vínculos que los unen y se separan. Esta afirmación parece más clara en lo que se refiere a la fe. Si la fe deviniera razón —como postula Hegel—, desaparecería como fe para convertirse en filosofía; pero si la fe renunciara a todo vínculo con la razón, también desaparecería como fe para pasar a ser simple credulidad.

¿Y la filosofía? También la razón —la filosofía— se pone en camino de desaparición si corta su relación con la fe. Al excluir a la fe del campo de lo racional, niega el carácter trascendente de la realidad y confina a la razón al ámbito de la inmanencia, de lo evidente e inmediato.

Para la teología, la relación con la filosofía constituye algo esencial. «*Nemo theologus, nisi philosophus*», decía el aforismo escolástico. La relación que la teología establece con la filosofía se apoya en la afirmación fundamental de que existe armonía y comunicación entre la fe y la razón, lo cual significa previamente que la fe posee un valor cognoscitivo. En torno a estas dos afirmaciones gira la presentación de los mutuos influjos que hay entre la filosofía y la teología. Si no se acepta el carácter noético de la fe, la cuestión de sus relaciones con la razón queda defini-

tivamente cerrada. Tras referirse a los avatares históricos en torno a esta cuestión, FR concluye: «En este último periodo de la historia de la filosofía se constata una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica», con el resultado de que «tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra» (n. 48).

En efecto: tras la identificación entre la naturaleza y Dios, Spinoza y sus seguidores más o menos lejanos, los deístas, no podían admitir que sobre Dios haya más que un discurso unidimensional, resultado de la razón y ajeno a toda clase de revelación, que se consideraba imposible. El proceso de reducción de las tres realidades fundamentales —Dios, hombre, naturaleza— fue evolucionando en una dirección quizás al principio inesperada, porque pronto se prescindió de Dios, quedando la naturaleza y el hombre. El siguiente paso no fue el dominio de la naturaleza por el hombre, sino el sometimiento del hombre a la naturaleza. Y ésa sigue siendo en muchos casos la visión dominante.

Para el creyente, las relaciones entre razón y fe adquieren inevitablemente un matiz de apología de lo creído frente a los interrogantes que se presentan a la fe. La razón plantea desafíos que a quien cree le animan a buscar y encontrar las razones de su esperanza. Ahora bien, la experiencia de la apologética teológica de los siglos XVIII y XIX invita a ser cuidadosos en el tipo de apología que se hace. Frente a la crítica ilustrada que negaba que la fe tuviera que ver con la verdad, los apologetas se empeñaron en la defensa del carácter cognoscitivo de la fe, polarizándose de tal modo en ese empeño que su defensa acabó adquiriendo ella misma un tinte racionalista. Al preocuparse casi exclusivamente por afirmar la verdad de las proposiciones, dejaron escapar el carácter de acontecimiento de la revelación, haciendo entonces el juego a quienes, como Diderot, pensaban que hay que estar más seguros de una demostración que de cien hechos.

Nos encontramos en un punto crucial de las relaciones entre la fe y la razón, punto que en cierto modo escapaba a la apologética: es cierto que la fe se dirige a una palabra; pero sobre todo la fe es aceptación y encuentro con un hecho, con el acontecimiento de Cristo. Y aquí es donde la razón especulativa comienza a perder el respeto por la fe.

Si la revelación cristiana fuera una doctrina o enseñanza, cabría examinarla, ver sus conexiones con el conocimiento, su estructura y ner-

vio especulativos, su resistencia a la crítica racional, su capacidad de iluminar otras cuestiones. Pero, ¿qué puede hacer la razón frente a un hecho contingente, libre, impredecible, impensable, gratuito? ¿Cómo se le puede someter al rigor de la lógica, a la necesidad del raciocinio, a la universalidad de un juicio? La revelación cristiana cuyo centro es Cristo —verdad pero no sólo verdad, sino al mismo tiempo camino y vida— no puede, en consecuencia, ser asimilada desde un punto de vista plenamente racional, es decir, por una racionalidad que se actualiza constantemente en el establecimiento de conexiones necesarias y universales entre la verdad de las cosas. Es por eso un escándalo para esa razón, que se resuelve remitiendo a la fe a una forma de racionalidad de segundo orden, derivada, imposible de tomar en serio.

Como resultado de todo ello, fue fraguando, tanto por el lado de los críticos como por el lado de los teólogos, una distancia entre filosofía y teología que tuvo dos resultados: 1) El menosprecio, ya apuntado, de la teología por parte de los filósofos, con el consiguiente empobrecimiento de la filosofía que progresivamente iba experimentando en muchos casos reduccionismos de diversa índole. De ahí proviene la idea, presente también como una conciencia residual en pensadores creyentes contemporáneos, de que la racionalidad de la teología (¿de la fe?) pertenece a un género más débil o quizás incluso derivado de la que es propia de la filosofía. 2) Como reacción ante lo anterior, se fue fraguando una automarginación de la teología en relación con una razón que atestiguaba una y otra vez su incapacidad para alcanzar la verdad, como lo mostraba la permanente falta de acuerdo entre los filósofos sobre aspectos esenciales, y el escepticismo latente en tantas escuelas de pensamiento. En ambos casos, se hace presente la desconfianza, bien en la racionalidad de la fe, bien en la validez de la razón. El resultado inevitable son las diversas formas de fideísmo, que afectan hondamente no sólo a la teología sino también a la filosofía.

A los dos resultados apuntados hay que añadir un fenómeno moderno que es intra-teológico. Se trata de la imposible integración de lo creído y lo sabido en algunos planteamientos. Por una parte se piensa que la fe se desarrolla autónomamente, sin condicionamientos racionales o dogmáticos. Cuando la ciencia o la racionalidad se han aplicado a la fe, ésta —afirman— de un modo u otro ha perdido su pureza y simplicidad, ya que el intento de expresarla en categorías abstractas implica una mutación (helenización o dogmatización). En consecuencia, postu-

lan una fe cristiana apoyada en sí misma, liberada de toda dependencia de la historia y de los dogmas. El caso más actual en el que esto se da es el de la distinción tan vieja y al mismo tiempo tan viva entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Escribe, por ejemplo, R. Bultmann: «El reconocimiento de Jesús como aquél en quien la palabra de Dios sale decisivamente al encuentro del hombre, sea cual sea el título que se le dé —“Mesías” (Cristo), “Hijo del hombre”, “Señor”— es un puro acto de fe, independiente de la respuesta a la cuestión histórica de si Jesús se consideró a sí mismo como el Mesías. Sólo el historiador puede responder a esta pregunta —en la medida en que es posible responderla— y la fe, que es una decisión personal, no puede depender del trabajo de un historiador»⁴. Esta idea es sustancialmente aceptada por algunos autores católicos que no ven ninguna dificultad en admitir que entre la fe cristológica y la historia de Jesús críticamente establecida haya contradicciones. Pero, al mantener la opinión de que ese hecho no afecta a la fe, están admitiendo pacíficamente que entre la fe y la ciencia, o razón, hay oposición.

La realidad, sin embargo, es la contraria: cuando la fe aparece como incompatible con la razón, está llamada a hundirse. Se realiza en su caso el destino de la estatua que apareció en el sueño de Nabucodonosor y que interpretó Daniel. Al tener los pies de una mezcla de barro y hierro imposibles de allear —como la historia y la fe— el punto de apoyo de la estatua era enormemente frágil. La piedra que golpeó en los pies y produjo el hundimiento de la estatua es imagen del hundimiento de una fe opuesta a la razón.

3. LOS ESTADOS DE LA CIRCULARIDAD ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Tomando como referencia la alusión de FR a los «estados» de la filosofía, y a las «tareas» y «cometidos» de la teología, me propongo ahora exponer diversas posibilidades de ejercicio de la circularidad. Antes de hacerlo, me parece oportuno subrayar que la circularidad a que invita

4. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, ET, London-New York 1952-1955, 1.26.

FR ha de entenderse en un sentido amplio, es decir, como *relación* entre filosofía y teología. Las explicaciones que se encuentran en FR 73 responden en realidad no tanto a un auténtico círculo hermenéutico como a la necesidad de relación entre la búsqueda racional de la verdad, «o sea el filosofar» (FR), y la reflexión sobre la fe en la 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». Sólo en algunas formas de esa relación hay una estricta circularidad.

Si alguien pretendiera analizar la circularidad entre filosofía y teología tal como se realiza en el ámbito de las instituciones universitarias o en el establecimiento más o menos oficial de los saberes, debería prepararse para una gran decepción. En esos ámbitos, todavía cuenta la filosofía, pero de la teología apenas quedan restos en algún apartado marginal del programa de historia de las ideas (quizás al referirse a las cruzadas o a la Inquisición...).

Dos ejemplos ilustran lo que se acaba de afirmar. En la lista de ciencias de la UNESCO que se utiliza como criterio de clasificación de los saberes, no existe nada parecido a la teología, y todos sabemos que a la hora de catalogar nuestras investigaciones se ha de buscar un hueco en el apartado «Sistemas filosóficos» o «Historia de las religiones». Más radical es todavía el trasfondo del «Catálogo de áreas de conocimiento a los efectos de las pruebas de habilitación y concursos de acceso a Cuerpos Docentes Universitarios», de la ANECA. Esas áreas son muy variadas cuando se trata de aspectos como la didáctica o la filología (reconoce ocho áreas de didáctica —didáctica de la expresión corporal, de la expresión musical, de la expresión plástica, etc.—; y hasta once filologías), pero en cambio no ofrecen ninguna posibilidad que sirva de cobijo para la teología. Lo más próximo a la teología es el área de «Filosofía» (una sola área) o «Filosofía moral».

Al verse expulsada de la universidad, la teología se ha visto obligada a construir su identidad como saber al interior de sus propias instituciones académicas. Esa identidad aparece entonces con características fundamentalmente eclesásticas, y ahí reside a la vez su fuerza y su debilidad. Su fuerza, porque no depende de ninguna instancia ajena; su debilidad, porque es fácil presentarla como algo al margen del saber. Incluso cuando la teología, en forma de Facultad universitaria, sigue estando

en el seno de una universidad, suele experimentar alguna forma de marginación, como se entrevé, por ejemplo, en la anécdota que Benedicto XVI narró en su discurso en Regensburg (el profesor de Bonn que bromeaba sobre la presencia en su universidad de dos facultades —católica y protestante— que se ocupaban de algo que no existía, de Dios).

El proceso experimentado por la filosofía ha sido diverso del de la teología. Su presencia en la universidad no ha sido discutida. Pero ese reconocimiento «oficial» de un lugar entre los saberes, ha tenido también su precio porque en cierto modo ha obligado a la filosofía a evolucionar con la propia universidad. Al debilitarse en ésta el interés por la búsqueda de la verdad y de la sabiduría —¿el ideal de la «universitas»!— y al centrarse cada vez más en lo útil y productivo, la filosofía se ha visto invitada a desembarazarse de la metafísica —es decir, de la dedicación a la palpitante verdad de las cosas, de la sensibilidad e interés por la verdad y el bien— para centrarse en cuestiones históricas y metodológicas. De esa manera, la filosofía corre el riesgo de convertirse en algo «marginal», como ya anunciaba FR 48. El campo de estudio de esta nueva «filosofía» es lo relacionado con la ciencia, con las aplicaciones al estudio de la naturaleza y de la sociedad, y, como mucho, con los límites matemáticos del conocimiento. Pero al ocuparse de cuestiones fronterizas con otros campos del saber, no parece exagerado preguntarse cuánto tiempo le queda todavía a la filosofía en las universidades⁵.

Renunciamos, en consecuencia, a encontrar la circularidad entre la filosofía y teología en el ámbito de los saberes oficiales, y también en el de los filósofos (y también teólogos) igualmente «oficiales».

(No es necesario decir que la deriva postmoderna de la filosofía académica y su mimetización con otros saberes considerados hasta ahora «regionales» no significa la desaparición de los filósofos. Los filósofos auténticos saben que su trabajo —su «*phylia*» de la sabiduría— sigue siendo necesario, pero deben asumir que hoy no contará con el relieve

5. Un ejemplo de esto es la reciente entrevista en un diario local a un filósofo conocido: «¿Algún asunto nuevo en filosofía?» preguntaba el periodista. La respuesta fue la siguiente: «Las nuevas tecnologías van a suponer un cambio bestial. Nos podremos modificar genéticamente, y eso va a afectar hasta a la religión»: «Entrevista» a Javier Sáda-ba, en *Diario de Navarra* (23.X.2008), p. 84. Dudo de que nadie pudiera subrayar ninguna de esas palabras como algo que tiene que ver seriamente con la filosofía.

de otros tiempos y que no raramente deben realizarlo en una cierta soledad y apartamiento. No se debe excluir que esa experiencia tenga un efecto purificador y les sirva en la búsqueda de lo fundamental y definitivo produciendo en ellos una apertura que les lleve a considerar también la verdad revelada).

La circularidad la encontramos en el diálogo fe-razón que tiene lugar en cada creyente, y de modo particular en aquellos que merecen ser llamados con verdad —y no por títulos más o menos otorgados— «filósofos» y «teólogos»; es decir, en aquellos cristianos que tienen el hábito intelectual de la filosofía y de la teología.

La unidad y continuidad de la realidad es un firme punto de apoyo para poder hablar de circularidad entre filosofía y teología. Más aún: las afirmaciones hechas más arriba de que la fe no es la razón ni viceversa, no deberían ser justificación para marcar en exceso la diferencia entre filosofía y teología. Son distintas, y precisamente porque son distintas podemos hablar de circularidad entre ellas. Ahora bien, son distintas y al mismo tiempo se da un encuentro entre ellas, no tanto en su contenido, cuanto en el sujeto que conoce y cree, en su conocimiento filosófico y teológico.

La delimitación del ámbito revelado y del ámbito natural es necesaria para afirmar una adecuada ontología que incluya, o al menos se abra, también a las dimensiones sobrenaturales de la realidad. Al mismo tiempo, sin embargo, no es posible afirmar que de esos dos ámbitos nos lleguen dos verdades distintas o, si se prefiere, dos certezas distintas u opuestas. El filósofo creyente puede seguir distintos procesos o métodos de conocimiento, pero la respuesta final a su pregunta por las cuestiones últimas no puede trascender a la de la fe. En este sentido es importante poner de manifiesto la propiedad escatológica de la fe: «*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*», decían los medievales. La verdad última está en Cristo, en quien Dios lo ha dicho todo y ha entregado su «Logos», todo lo que tiene que decir. Y ese único Logos de Dios, como afirma Justino, estaba presente en la filosofía antigua en forma de semillas, de «semillas del Verbo»⁶. En FR, este principio queda nítidamente formulado: «La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hace crecer (cfr. Ef 4,15) tanto la teología como la filosofía» (92).

6. *Apología* II, 8, 1; 10, 2; 13, 5.

Hemos hablado de cuestiones últimas, lo cual nos pone en la pista del carácter sapiencial de la filosofía y de la teología. En cuanto sabiduría, la filosofía y la teología están no sólo abiertas a la totalidad de la realidad, sino que sólo en la medida en que persiguen un saber último de las cosas pueden seguir siendo lo que son. Ambas son saberes constitutivamente inacabados que merecen el nombre de sabiduría sólo en la medida en que mantienen abierta la tendencia al todo y a lo último. Por eso, ambas se convertirían en ideología, en sistema, tan pronto como decretaran un punto final o un límite en la realidad.

Llegados a este punto, conviene señalar que entre fe y teología hay una distancia, y que en absoluto son lo mismo. Precisamente porque no hay identidad entre fe y teología, caben discrepancias e incluso oposición entre filosofía y teología, mientras que esa oposición no sería posible entre teología y fe, y tampoco entre filosofía y fe.

El teólogo necesita en todo caso ser filósofo, es decir, debe pensar racional o filosóficamente: ello constituye una auténtica condición de su quehacer teológico, puesto que sólo así puede servir a la racionalidad de la fe. Reconocido esto, sin embargo, se puede seguir hacia adelante y afirmar que el filósofo que es creyente no puede dejar de ser teólogo, porque no le es posible mantener un vacío o tierra de nadie entre lo que sabe (filosofía) y lo que cree (teología), siempre que lo que sabe y lo que cree se refieran a las realidades últimas: Dios, el hombre, el mundo.

En la medida en que el filósofo busca saber, persigue la respuesta y no solamente un modo nuevo de llegar a ella o de responder a posturas contrarias; y la respuesta ultimísima la recibe de la revelación a la que accede por la fe. Por la fe sabe, por ejemplo, que Dios es amor, que es Padre, que es Palabra, lo cual no anula todo el discurso racional sobre Dios, sino al contrario, en ese discurso encuentra una fuente indirecta de certeza, en la medida en que le proporciona credibilidad. Lo mismo podría decirse de la antropología, cuya clave de comprensión está en la cristología, y no al revés, como pensaba Feuerbach. Y algo semejante podría afirmarse del mundo, que encuentra su sentido último en la teología de la creación y en la escatología.

En lo anterior no hay una pretensión de anular o disolver la filosofía. No se trata de suplantación de competencias, ni de recuperación de un terreno otrora teológico y más tarde perdido. Se trata más bien de

la comprensión de que no es posible una autonomía absoluta en la búsqueda del saber último como tampoco lo es una felicidad humana, sólo hipotéticamente abierta a una plenitud que viniera de fuera. Dicho con otras palabras, no es legítimo poner entre paréntesis la fe y explorar la realidad para sólo al final comprobar si el punto de llegada es coherente con el saber que ya se tenía por la fe.

En cambio, es necesario contar con la fe, no tanto para pedirle que oriente positivamente el trabajo del filósofo, sino sobre todo porque la fe actuará como un motor que llevará por un lado a *quaerere intellectum*, y por otro, a encontrar en el objeto de fe unas como reglas heurísticas. Y desde luego, en la medida en que el filósofo se mueva por la pasión por resolver el problema humano —quizá sobre todo por responder a la pregunta «¿qué puedo esperar?»— no le cabrá otro remedio que acudir a la fe *en cuanto filósofo-teólogo*, es decir, no como apelando a una realidad que nada tiene que ver con el proceder racional humano, sino estableciendo, en la medida en que sea posible, una continuidad entre el discurso racional propiamente dicho y el discurso racional sobre la fe (la teología). O si se prefiere decirlo de otro modo, el filósofo se ve llamado a usar de una racionalidad a la que no es ajena la verdad revelada, es decir, aquella verdad que no es menos verdad por el hecho de que haya sido recibida. «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» (n. 73).

La consecuencia que de todo ello se extrae es que el filósofo creyente necesita partir de una racionalidad abierta, y entonces no es incompetente para ocuparse de los misterios, siempre y cuando éstos hayan sido incondicionalmente aceptados por la fe. Es más, la filosofía no habría explorado todos los campos de la realidad si renunciara a abordar según el procedimiento que le es específico la verdad revelada. También en este punto FR es inspiradora. Refiriéndose en concreto a la sabiduría y locura de la cruz, escribe Juan Pablo II: «¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse

del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la “locura” de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse» (n. 23).

Ahora bien, ¿cuál es el resultado de esa investigación? ¿Filosofía o teología? Sería en este caso especialmente difícil establecer un punto de división entre ellas. Más bien, se podría pensar que ese resultado es propiamente teológico, si para llegar a él ha habido una aplicación de la racionalidad a la comprensión de los misterios: la *ratio* ha sido *manuducta per fidem*, y entre el *intellectus* y la *fides* ha tenido lugar una mutua búsqueda cuyo resultado es la teología.

¿Desaparece entonces la filosofía? Si se piensa en la filosofía en cuanto hábito intelectual, entonces no desaparece porque el itinerario de búsqueda propio de la filosofía —y también, no lo olvidemos, de la teología— se mantiene, particularmente en la medida en que el filósofo se debe poner en el lugar del «otro», es decir del que busca la verdad y no admite la revelación de Dios. Del «otro», caracterizado como otro por el hecho de no compartir la misma fe —lo cual no excluye que haya también diferentes *otros* por diversos conceptos—, se puede aprender mucho en la medida en que si es filósofo y si es riguroso tratará de articular una visión de la realidad coherente con algunos postulados fundamentales de los que partirá, porque el mito de la razón pura ya no es sensatamente defendido por nadie. Pero toda visión total de las cosas es, en último término, la expresión de un fracaso, de una insatisfacción porque no se puede reducir a lógica todo lo que pasa, todo lo que es real.

Aquí interviene entonces el filósofo creyente, cuyos presupuestos de fe le permiten aspirar a dar una respuesta última a la realidad en todos los niveles en que se plantea. Esa respuesta no se apoyará en la fe que no es compartida por su interlocutor, sino en el método propio de la filosofía mediante el cual se mostrará la racionalidad, en cuanto racionalidad, de la visión cristiana de la realidad, y se preparará al otro a que se abra él mismo a la fe. Si no estuviera desacreditado el vocablo, diría que

entonces la filosofía desempeña una función «apologética», con lo cual sólo se pretende decir que sirve no sólo a la curiosidad del hombre, sino a la credibilidad de la fe, y por tanto al comienzo de la salvación que es, en último término, lo que mueve a todos a saber.

Un ejemplo concreto que ilustra lo que venimos diciendo es de un pensador moderno como M. Blondel (1861-1949), creyente, filósofo riguroso y al mismo tiempo abierto a la racionalidad de la fe. En su obra *La acción* (1893), Blondel escribe: «¿No consiste el papel de la filosofía en enderezar hasta el final la voluntad del hombre, buscando siempre en su acción lo que es realmente conforme a su intención primitiva? A su vez, y sin prejuzgar ninguna cuestión propiamente religiosa —ya que ésta es de otro orden—, es preciso superar, por medio de la filosofía, los obstáculos que opone, sin duda equivocadamente, una filosofía hostil y parcial, no al contenido de tal o cual fórmula dogmática, sino a la noción misma de revelación y a la posibilidad, y a la utilidad de cualquier dogma definido. Se quiere que la filosofía tenga su campo propio e independiente. También la teología lo quiere para sí misma. Ambas exigen una separación de competencias. Siguen siendo distintas una de otra, pero distintas en aras de un relación efectiva: *non adiutrix nisi libera; non libera nisi adiutrix philosophiæ*»⁷.

4. BENEDICTO XVI Y FR

En el decenio transcurrido desde la publicación de FR ha ocurrido un hecho determinante para la recepción de la doctrina de la encíclica, que es la elección de Benedicto XVI como sucesor de Juan Pablo II en la cátedra de Roma.

J. Ratzinger se había referido en numerosas ocasiones a la relación entre la razón y la fe, y entre filosofía y teología. Baste recordar su célebre discurso sobre «*El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*», en la universidad de Bonn en 1959, o la *Introducción al cristianismo*. En relación ya con FR, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe había afirmado —el año 2000, en Madrid—, por ejemplo, lo siguiente: «Si se

7. M. BLONDEL, *L'Action*, Alcan, Paris 1893, 393; trad. española: M. BLONDEL, *La acción*, BAC, Madrid 1996, 443.

contempla la filosofía como una disciplina académica entre otras, entonces la fe es de hecho independiente de ella. Pero el Papa entiende la filosofía en un sentido mucho más amplio y conforme a su origen. La filosofía se pregunta si el hombre puede conocer la verdad, las verdades fundamentales sobre sí mismo, sobre su origen y sobre 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»⁸. Y un poco más adelante responde a esta pregunta: «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. (...) La encíclica querría sencillamente animar de nuevo a la aventura de la verdad»⁹.

Pero ya como Romano Pontífice no podemos dejar de referirnos a dos intervenciones suyas que han tenido un alcance muy especial. La primera es el discurso en Regensburg en el que defiende el principio de que actuar contra la razón es contrario a la naturaleza de Dios, y en el que también afirma que el encuentro entre la fe bíblica y el pensamiento griego no es un simple hecho histórico sino algo que responde a un plan providencial de Dios. En consecuencia, la llamada helenización no es más que una valoración ideológica de un hecho que va más allá de la ideología.

La segunda intervención es el discurso no pronunciado en la universidad romana de La Sapienza. Las circunstancias que acompañaron a esta prevista intervención del Papa pusieron claramente ante los ojos el modo como una parte del mundo de la razón considera a todo lo que representa a la fe: exclusión total, inaceptable como propuesta, sin derecho a existir civilmente. La reacción contra la intervención papal dejaba en claro de paso el nuevo papel que había asumido en algunos la racionalidad: la de policía de unas fronteras intelectuales que actúa con violencia contra quienes osan dudar del sagrado principio del laicismo.

En ese texto, Benedicto XVI subraya la relación esencial del hombre con la verdad: «el hombre quiere conocer, quiere encontrar la ver-

8. J. RATZINGER, «Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et ratio*», en J. PRADES y J.M. MAGAZ (eds.), *La razón creyente*, Actas del congreso internacional sobre la Encíclica *Fides et ratio*, Madrid, 16-18 de febrero de 2000, Madrid 2003.

9. *Ibid.*, 5.

dad». Pero pronto da un paso más al señalar el modo como la verdad se relaciona con el bien. Esta relación, que en FR aparece más bien de forma estática ¹⁰, Benedicto XVI la presenta como una relación viviente: «La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del Logos, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma».

En el mismo discurso, Benedicto XVI aborda también explícitamente las relaciones entre filosofía y teología. Reconoce la «autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en sus propias fuerzas». Esa autonomía se da al mismo tiempo que la referencia mutua entre la filosofía y la teología, que son, afirma, como «una peculiar pareja de gemelos, en la que ninguna de las dos puede separarse totalmente de la otra y, sin embargo, cada una debe conservar su propia tarea y su propia identidad». El Papa explica esa relación acudiendo a una comparación con la cristología: «la relación entre la filosofía y la teología podría expresarse en la fórmula que encontró el concilio de Calcedonia para la cristología: la filosofía y la teología deben relacionarse entre sí “sin confusión y sin separación”».

Benedicto XVI es consciente, por lo demás, de que el problema de las dificultades entre filosofía y teología tiene sus raíces en la tentación de que la razón renuncie a la cuestión de la verdad, se rinda ante la presión de los intereses y acabe limitándose a lo que ofrece alguna utilidad. La utilidad vendría a convertirse en el nuevo criterio último de lo racional. Cuando eso sucede, existe el peligro de que «la filosofía, al no sentirse ya capaz de cumplir su verdadera tarea, degenera en positivismo; que la teología, con su mensaje dirigido a la razón, quede confinada a la esfera privada de un grupo más o menos grande». Y avisa el Papa, en perfecta continuidad con FR: «si la razón, celosa de su presunta pureza, se hace sorda al gran mensaje que le viene de la fe cristiana y de su sabiduría, se seca como un árbol cuyas raíces no reciben ya las aguas que le dan vida. Pierde la valentía por la verdad y así no se hace más grande, sino más pequeña».

10. En FR aparece la secuencia «lo bello, bueno y verdadero» en dos ocasiones (nn. 21 y 56), y en otras dos se pone directamente en relación la verdad con el bien (nn. 25, 38).

Sirvan para concluir unas palabras recientes, pronunciadas por Benedicto XVI a los participantes en un congreso organizado con motivo de los diez años de FR: «La verdad de Cristo en cuanto afecta a toda persona en busca de alegría, de felicidad y de sentido, supera ampliamente cualquier otra verdad que la razón pueda encontrar. Por esa razón, es en torno al misterio como la *fides* y la *ratio* encuentran la posibilidad real de un recorrido común»¹¹.

César IZQUIERDO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

11. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el congreso internacional promovido por la Pontificia Universidad Lateranense en el X aniversario de la encíclica «Fides et ratio»* (16 octubre 2008).

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra 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.