

FE Y RAZÓN,  
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
CONSIDERACIONES AL HILO  
DE LA *FIDES ET RATIO*

JOSÉ LUIS ILLANES

Al volver sobre un documento, a fin de considerarlo con motivo del aniversario de su publicación, caben diversas posibilidades: valorar el impacto que produjo en aquellos a los que estaba destinado, analizar los ecos que alcanzó en los medios de comunicación social o, posteriormente, en revistas y publicaciones científicas, o, sencillamente, retomarlo para proceder a una nueva lectura con la perspectiva que otorga el tiempo transcurrido y la sedimentación que dejaron en el propio ánimo la lectura o lecturas anteriores. Este último es el camino que hemos seguido al dirigir nuestra atención hacia la *Fides et ratio* en el primer aniversario de su promulgación.

A medida que progresaba en mi relectura de la encíclica, la frase con la que se inicia, y en la que, obviamente, ya me había detenido en la lectura anterior, cobró especial fuerza: «la fe y la razón son como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»<sup>1</sup>. Pocos inicios de documento consiguen, en efecto, expresar tan acabadamente no sólo el mensaje que el texto aspira a transmitir, sino también la inspiración a la que responde: los vocablos «fe», «razón», «verdad» que estructuran la frase que acabamos de reproducir, constituyen, de hecho, la síntesis y la clave hermenéutica de la totalidad de la encíclica.

---

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, proemio.

## I. LA *FIDES ET RATIO* Y SUS COORDENADAS ESTRUCTURALES

Tomados en sí mismos, es decir, aislados de cuanto viene a continuación, esos tres vocablos, y la frase que componen, podrían ser interpretados como la enunciación de una tesis que, aspirando a ser universalmente válida, se formula o enuncia de forma intemporal. Lo primero es, sin duda alguna, cierto; no así lo segundo, ya que Juan Pablo II no sólo ofrece a lo largo de las páginas de la *Fides et ratio* una amplia reflexión histórico-cultural, sino que la presupone, remitiendo a documentos que constituyen verdaderos hitos de una historia intelectual y doctrinal en la que la encíclica se inserta.

Mencionemos algunos de esos documentos. La *Veritatis splendor* en la que el propio Juan Pablo II se había enfrentado con el tema de la verdad precisamente en diálogo con el mismo contexto filosófico-teológico con el que vuelve a confrontarse en la *Fides et ratio*<sup>2</sup>. La *Redemptor hominis* en la que aparece el esbozo de un diagnóstico socio-cultural que, después de haber sido ampliado en otras encíclicas posteriores —en especial la *Evangelium vitae*<sup>3</sup>—, es reafirmado y prolongado en la *Fides et ratio*<sup>4</sup>. La *Aeterni Patris* en la que uno de sus grandes predecesores en la sede romana, León XIII, afrontó, hace ya ciento veinte años, la cuestión de la filosofía<sup>5</sup>. La Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, en la que se ofrece un marco doctrinal en orden a la comprensión de las relaciones entre fe y razón al que remite Juan Pablo II<sup>6</sup>, aunque vaya más allá en algunos momentos. Las Constituciones *Dei Verbum* y *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, que constituyen presupuesto indispensable para comprender el planteamiento acerca del dinamismo de la inteligencia humana al que responde la totalidad del texto de la *Fides et ratio*<sup>7</sup>.

Detengámonos en la comparación con la *Aeterni Patris* que, a nuestro juicio, resulta especialmente instructiva. Entre ambos documentos hay, en efecto, semejanzas, pero también diferencias, y tanto las unas como las otras contribuyen a situar histórica y culturalmente la encíclica promulgada por Juan Pablo II.

2. Cfr. *Fides et ratio*, n. 6.

3. Ver al respecto nuestro estudio *La vida, substancia y meta de la historia. La «Evangelium vitae» en el contexto de la coyuntura cultural contemporánea*, en «Scripta Theologica», 28 (1996) 737-758 (recogido en *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Valencia 1997, pp. 249-272).

4. Cfr., por ejemplo, *Fides et ratio*, n. 47.

5. Cfr. *Fides et ratio*, nn. 57 ss.

6. Cfr. *Fides et ratio*, nn. 8-9 y 53.

7. Cfr., entre otros lugares significativos, *Fides et ratio*, nn. 10, 13 y 34.

## 1. De la «*Aeterni Patris*» a la «*Fides et ratio*»: analogías y diferencias

León XIII manifiesta, en la *Aeterni Patris*, que escribe en un contexto cultural marcado por una aguda conciencia de crisis; más aún, que es esa conciencia de crisis lo que le impulsa a promulgar su encíclica<sup>8</sup>. El mundo occidental, y singularmente el europeo, que es el que constituye su horizonte inmediato, atraviesa —afirma— un periodo convulso, jalonado por tensiones políticas, revoluciones sociales e incluso guerras. Esas realidades socio-políticas, y los factores inmediatos de los que dependen, evidencian la hondura y gravedad de los problemas que afectan a la civilización europea, no constituyen, sin embargo, su explicación última. La raíz se encuentra a un nivel más profundo, ya que afecta a la inteligencia y, por consiguiente, a la idea que el hombre se hace de sí mismo; más concretamente, al hecho de que el hombre ha perdido la conciencia acerca de su verdadero valor y de su verdadero destino. De ahí que el entero documento se dirija a promover un modo de pensar —un *philosophandi genus*, un estilo o modo de filosofar, por decirlo con una de las expresiones más características de la encíclica— que sitúe al hombre en camino hacia la verdad.

Ese modo de pensar, ese *philosophandi genus* —prosigue León XIII, expresando el fondo de su pensamiento— fue el que, presuponiendo la gran tradición grecorromana, se desarrolló a lo largo de los siglos que van desde la edad patristica al periodo culminante del medioevo. Es decir, un estilo de filosofar que, abriéndose a la totalidad de lo real, no se cerraba a la luz de la fe cristiana, sino que la acogía, haciendo así posible que la inteligencia, sanada, cuando así resultaba necesario, y, en todo caso, potenciada por la fe, alcanzara cumbres cada vez más elevadas, como lo manifiesta la figura señera de Tomás de Aquino. A ese modo o estilo de pensar —a Tomás de Aquino y, como trans-fondo y punto de apoyo, a la actitud espiritual e intelectual de la que brotó su obra— se hace necesario volver si se aspira a superar la crisis social y cultural en curso.

Juan Pablo II coincide por entero con León XIII no sólo en la constatación de la existencia de una crisis, sino también en la consideración de que esa crisis tiene, en última instancia, raíces intelectuales, pero formula ese juicio con acentos propios. De una parte, porque su horizonte es más amplio, ya que, trascendiendo la civilización occidental, dirige su mirada a las grandes culturas de

---

8. El texto de la *Aeterni Patris*, publicada el 4-VIII-1879, se encuentra en AAS 12 (1879) 97-115; una versión castellana en F. GUERRERO (dir.), *El magisterio pontificio contemporáneo*, BAC, Madrid 1992, t. 1, pp. 111-124.

Asia y de África, a las que remite expresamente, correspondiéndole así el privilegio de ser el primer documento pontificio en el que, junto a autores cristianos, y a grandes figuras de la tradición grecorromana, como Platón, Aristóteles, Cicerón u Homero se menciona también a figuras como Confucio, Lao-Tze o Buda<sup>9</sup>.

De otra parte, y esto es sin duda lo decisivo, porque considera que la crisis se ha hecho, en el siglo transcurrido desde su predecesor, mucho más aguda. León XIII escribió la *Aeterni Patris* en momento en el que, en los ambientes culturales europeos, imperaban planteamientos alejados, en muchos aspectos, de la tradición intelectual cristiana, pero caracterizados, de una u otra forma —el idealismo y el positivismo, las dos corrientes más representativas, difieren profundamente entre sí—, por una fuerte confianza en la razón. El panorama cultural que tiene ante sí Juan Pablo II es muy distinto. La inteligencia de fines del siglo XX no es una inteligencia que, confiando en sí misma, se lanza a recorrer caminos que, desde la perspectiva y la luz que ofrece la fe, pueden ser calificados de inauténticos, sino una inteligencia que, agotada por su propio caminar incierto, duda de sí misma, de su capacidad de verdad y, por tanto, de la posibilidad de un sentido; una inteligencia, en suma, que se ha precipitado en un vacío tanto especulativo como existencial.

El hundimiento del racionalismo que caracterizó a la primera ilustración y que fue llevado al extremo por las grandes construcciones idealistas, ha dado paso —afirma Juan Pablo II, precisando los contornos de su análisis de la evolución del pensamiento contemporáneo— a un cientificismo y a un relativismo que conducen a afirmar, por una u otra vía, que la inteligencia humana puede percibir sólo fragmentos o facetas de lo real, sin tener capacidad para pensar el todo, para llegar a una verdad sobre la que se fundamente la percepción de una meta y de un sentido<sup>10</sup>. De ahí ese pesimismo y ese nihilismo que marcan profundamente amplios sectores de la sociedad occidental y, en consecuencia, una ausencia de ideales, un hastío y una resignación cansina que abren las puertas al aislamiento del sujeto condenándolo a un vegetar individualista y egocéntrico<sup>11</sup>.

A lo que aspira en consecuencia Juan Pablo II no es pues sólo —a diferencia de lo que ocurría en la *Aeterni Patris*— a promover un estilo o modo de pensar más certero o auténtico que el precedente, sino, mucho más radicalmente, a promover el pensar en cuanto tal. Frente al nihilismo y la duda exis-

9. Así se hace, concretamente, en el n. 1 de la encíclica.

10. Cfr., especialmente, *Fides et ratio*, nn. 5, 47, 55 y 82.

11. Referencias al nihilismo se encuentran en diversos pasajes de la *Fides et ratio*; tal vez los más significativos sean los que se encuentran en nn. 46, 81 y 91.

tenciales, Juan Pablo II realiza ante todo un acto de fe, proclamando que la vida humana tiene valor y sentido, que el hombre no es un individuo encerrando en sí mismo, ni un ser arrojado a un mundo carente de razón de ser y de meta, sino alguien que viene a la vida llamado a la plenitud. Ese acto de fe lo formula, ciertamente, como cristiano, remitiendo al Evangelio y evocando la plenitud de sentido que el Evangelio desvela al anunciar que hemos sido creados por Dios y llamados, en Cristo, a participar de Él. Pero, inseparablemente de ese acto de fe cristiana, y como prolongándolo, Juan Pablo II proclama —y este punto es determinante respecto al enfoque y a la estructura global de la encíclica— que la verdad, la realidad, del sentido puede ser percibida, o al menos entrevista, siempre y en todo momento por la inteligencia humana. Y en consecuencia se lanza a una amplia y convencida apología del pensar.

Dicho con otras palabras, Juan Pablo II recuerda, más aún, subraya, que la fe cristiana ni proclama el ocaso de la razón, ni se alegra con su crisis. Al contrario afirma su valor. Y ello no de forma accesoria o circunstancial, sino conatural y, por así decir, necesaria, ya que la fe implica conocimiento y, por tanto, connota intrínseca y constitutivamente a la razón. De ahí la frase a la vez enérgica y emblemática con que termina uno de los pasajes decisivos de la encíclica: «a la *parresía* de la fe debe corresponder la audacia de la razón»<sup>12</sup>, a la valentía con que el cristiano debe testificar su fe sin reticencias ni temores, debe corresponder la vitalidad de una razón que se atreva a pensar, y a pensar yendo hasta la raíz y el fundamento.

## 2. *Humildad y audacia de la razón*

¿Qué aspira a decir Juan Pablo II al hablar de «audacia de la razón», y más concretamente al hablar con el énfasis con que lo hace en la frase que acabamos de citar? La pregunta es, en cierto sentido, ociosa o innecesaria, ya que el significado de los vocablos es claro: se está aludiendo a la capacidad de pensar; más aún, a la decisión de pensar sin trabas y sin miedos. Todo lo cual es, sin duda alguna, mucho. Cabe no obstante decir algo más, intentar desentrañar no ya el significado de los vocablos, sino su alcance. Acudamos para ello a un proceso indirecto: analizar el concepto antitético, al menos aparentemente, de humildad de la razón.

Se ha dicho alguna vez que el pensamiento llamado postmoderno se caracteriza, entre otras cosas, por la renuncia a esa autosuficiencia u orgullo de la razón

12. *Fides et ratio*, n. 48.

que marcó el periplo de la razón ilustrada y muy especialmente el de la razón hegeliana. Ese diagnóstico apunta a una realidad innegable, y ofrece perspectivas importantes en orden a un análisis de la coyuntura cultural contemporánea, pero conviene precisar sus contornos marcando distancias frente a lo que podríamos calificar como falsa humildad de la razón; la falsa humildad de la razón que estaba ya presente en Kant, cuando en una de sus *Criticas* consigna una frase muchas veces recordada: he tenido que destruir la razón para abrir el camino a la fe<sup>13</sup>.

Kant habla ahí, en efecto, no tanto de una razón humilde, cuanto de una razón finita; de una razón que se reconoce limitada al mundo de representaciones que ella misma engendra y que percibe precisamente porque lo engendra. Razón que acepta que más allá de lo que ella expresa hay un mundo en sí en el que ella no entra, pero razón que proclama, a la vez, que ese mundo en el que no penetra es no sólo desconocido sino incognoscible. Razón, en consecuencia que, reconociéndose finita, no es, sin embargo, existencialmente humilde ya que en el mundo que le es propio reina por entero, sin reconocer recovecos ni admitir ayuda alguna. Y la humildad implica no tanto conciencia de finitud, cuanto de dependencia o, más exactamente, de apertura. Para hablar de humildad es, en suma, necesario situarse en una longitud de onda intelectual muy distinta de la kantiana: proclamar no ya la finitud de la razón, sino su ordenación a una infinitud para la que está hecha, pero que le trasciende.

Es una razón así entendida la que tiene presente Juan Pablo II y a la que, de un modo al menos implícitamente provocador, se dirige para lanzarle una invitación que recuerda las palabras que el propio Kant escribiera en el escrito en el que aspira a definir el impulso liberador que caracterizaba, a su juicio, el movimiento ilustrado: *sapere aude*, atrévete audazmente a pensar. En el texto kantiano<sup>14</sup> esas palabras significan: no te sientas atado por lo que te ha legado la tradición, no te limites a repetir lo que han dicho otros, atrévete a ejercer tu inteligencia. Juan Pablo II retoma esa invitación, ese «atrévete a pensar», dándole un sentido diverso y más profundo. En la *Fides et ratio* la audacia de la razón indica, en efecto, no ya que la razón puede poner en tela de juicio datos recibidos, sino, más radicalmente, que ha de atreverse a pensar incluso lo que está más allá de ella misma, lo que la trasciende, ya que está, constitutivamente, abierta a lo infinito. El hombre no está hecho sólo para reinar en el universo mental que construye con su razón, ni tampoco sólo para dominar mediante la

---

13. La frase, como es bien sabido, se encuentra en el prólogo a la segunda edición de la *Critica de la razón pura*.

14. Recordemos que Kant formula esta invitación en el ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*

ciencia el mundo material que le rodea, sino para ir más allá, mucho más allá, hasta trascender el universo y llegar a Dios.

Una audacia que connota la apertura a lo que trasciende todo poder y todo límite, forma una sola cosa con la humildad. Y lo que es más con una humildad que está no sólo al inicio, en la proclamación de una limitación que, una vez reconocida, queda en el olvido —ya que se procede con actitud de pleno dominio sobre el mundo intelectualmente cognoscible—, sino que marca la totalidad del conocer, ya que en todo momento la razón se reconoce penetrada por lo que la trasciende. Pero si esa audacia forma una sola cosa con la humildad, también es cierto lo contrario: que la humildad de la que hablamos forma una sola cosa con la audacia, ya que la infinitud de la verdad con la que la inteligencia se reconoce en comunión la incita, ciertamente, al respeto y a la conciencia de lo inabarcable, pero, a la vez e inseparablemente, a la profundización constante e ininterrumpida.

En el cristiano, al que la palabra de la revelación le desvela, en el claroscuro de la fe, el misterio de la vida y del amor de Dios, esa experiencia, ese entremezclarse de humildad y audacia, se radicaliza, dando origen a una actitud espiritual en la que la humildad es llevada al extremo, pues el hombre se reconoce criatura, ser que lo recibe todo de Dios, incluso la propia existencia, pero, al mismo tiempo y en virtud del mismo movimiento, transmutada en exaltación, ya que lo que esa criatura recibe de Dios es precisamente el todo, a saber, Dios mismo. La humildad cristiana no se basa tanto en el reconocimiento de la propia pequeñez, cuanto en la advertencia de que Dios, siendo infinito, se vuelca en esa pequeñez que es el hombre, haciéndole partícipe de su infinitud. Lo que provoca en el espíritu —más concretamente, en la razón— no es, por tanto, encogimiento, sino ansias de conocer.

Y de conocer sabiendo que Dios, fondo último de toda la realidad, no es un Absoluto innominado ni un Uno impenetrable, sino una plenitud de luz en la que estamos llamados a participar. La consecuencia o prolongación connatural a esa actitud es, sin duda alguna, la mística, como lo atestigua la entera tradición cristiana. Pero, también, el desarrollo de la razón en su capacidad heurística y argumentativa, sea en orden a captar cada vez con más detalle y con más hondura el mensaje que la palabra de la revelación trasmite (es decir, la teología), sea en orden a desplegar las fuerzas que la razón por sí misma, nativamente, posee (es decir, las ciencias y la filosofía). Y es todo esto lo que, sin desconocer las dimensiones místicas —mejor, presuponiéndolas y aludiendo a ellas<sup>15</sup>—, la *Fides et ratio* aspira a

15. Ver, por ejemplo, el n. 44 en el que, en referencia a Santo Tomás, pero exponiendo una doctrina que alaba, más aún, que comparte, deja constancia de «la prioridad» que corresponde a «la sabiduría que es don del Espíritu Santo».

subrayar. Más aún, lo que la sostiene de principio a fin y lo que explica su estructura, hasta culminar en esa proclamación de la *parresía* de la fe y de la audacia de la razón que ha constituido el punto de partida de nuestras consideraciones<sup>16</sup>.

## II. NATURALEZA Y AVATARES DE LA FILOSOFÍA

De esos dos desarrollos a los que, a nivel científico, se abre el despliegue de la razón, y más concretamente el de la razón creyente, la filosofía y la teología, la *Fides et ratio* presta atención sobre todo al primero. Las referencias a la teología son numerosas e incluso constantes, pero el referente directo e inmediato es, sin duda, la filosofía, de modo que sólo en un segundo momento, y con frecuencia a partir de lo dicho sobre la filosofía, se ocupa del teologizar. En esa opción puede haber influido la condición personal de Juan Pablo II, su formación y dedicación como filósofo, pero la explicación se encuentra, a nuestro juicio, a un nivel más profundo: su diagnóstico cultural, su percepción del nihilismo y la duda acerca del valor de la razón como determinantes de la crisis cultural contemporánea, conducen derechamente a poner el acento justo en la razón, en la apertura espontánea y connatural de la razón hacia la verdad y, en consecuencia, en la filosofía.

### 1. La «*Fides et ratio*» y su comprensión de la filosofía

En todo caso, y dejando para páginas posteriores una consideración de cuanto se refiere directamente a la teología, una pregunta se impone: ¿qué

---

16. Así —mostrémoslo procediendo a un rápido recorrido por el texto de la encíclica—, el capítulo primero evoca el presupuesto sobre el que se edifica todo el vivir cristiano, la revelación de Dios, subrayando a la vez su trascendencia y su verdad. Inmediatamente después, y prolongando esas afirmaciones, el segundo capítulo, bajo el lema agustiniano *credo ut intelligam*, pone de manifiesto cómo el creer, ya desde su momento originante, las Sagradas Escrituras, se concibe a sí mismo como un conocer que se despliega en inteligencia. En el capítulo tercero se cambia de perspectiva, situándose en el mundo de la razón, del ordinario conocer humano, para, acudiendo a otro lema agustiniano, *intelligo tu credam*, señalar cómo el pensar humano, movido por la incesante busca de la verdad, se abre espontánea y connaturalmente a la fe. Esos dos movimientos, aunque diversos entre sí, son, en suma, convergentes, dando origen a un encuentro entre la fe y la razón, de cuyos avatares, positivos y negativos, se ocupa el capítulo cuarto, con el que se cierra lo que puede ser considerado como cuerpo o corazón de la encíclica, ya que en él se da por expuesta la tesis fundamental —el mutuo completarse de fe y razón, de filosofía y teología—, de modo que cuanto viene a continuación no es sino síntesis, desarrollo o concreción en orden a la práctica de lo previamente establecido. Es precisamente al final del último de los números del capítulo cuarto, el 48, donde se formula la invitación al proceder audaz, decidido, de la razón.

entiende la *Fides et ratio* por filosofía? Un simple repaso de su texto evidencia que emplea el vocablo de acuerdo con su significación habitual. Entiende, en efecto, por filosofía el ejercicio de la razón a nivel científico y, más precisamente, ese ejercicio —aquí radica la distinción entre filosofía y ciencia, en el sentido contemporáneo de los términos— en cuanto que no se detiene en la descripción de los fenómenos sino que aspira a alcanzar una explicación más honda y acabada o, al menos, a mostrar en qué sentido y con qué alcance esa aspiración puede ser formulada. La filosofía es, en suma, la expresión de una razón consciente de sí, debidamente educada<sup>17</sup>, y con pretensiones de ultimidad.

Con ese primer sentido se entremezcla otro: entiende en efecto, y con frecuencia, por filosofía el proceder de la razón según sus fuerzas naturales, en relación a la verdad que puede alcanzar por sí misma y de la que puede, en consecuencia, dar razón. Este segundo significado es, ciertamente, muy próximo al anterior —y esto explica que tanto en la *Fides et ratio* como en el lenguaje ordinario se pase fácilmente del uno—, pero no sólo es diverso o, si se prefiere, más restringido, sino que plantea cuestiones epistemológicas de relieve<sup>18</sup>.

Pero abandonemos, al menos de momento, esas perspectivas y pasemos a otra que ocupa un lugar de primer plano en la comprensión que Juan Pablo II tiene acerca tanto de la naturaleza de la filosofía como de su historia. Nos referimos a la reflexión que esboza en uno de los primeros números de la encíclica cuando distingue entre «pensar filosófico» y «sistema filosófico», atribuyendo al primero la primacía sobre el segundo<sup>19</sup>. Filosofar, interrogarse sobre las cosas, es actividad consubstancial al hombre, fruto de ese asombro, de esa admiración, y, en ocasiones, de esa inquietud, que suscita la contemplación del mundo que nos rodea y en el que vivimos, con sus riquezas y sus limitaciones, con sus tristezas y sus alegrías, con sus esperanzas y sus dramas.

Ese asombro y esa inquietud, y la reflexión que de ellas nace, impulsan la vida de la inteligencia que, en su esfuerzo por compenetrarse con la realidad y dar razón de ellas acuña conceptos, vocablos y argumentaciones, que relaciona entre sí dando origen a un pensamiento estructurado y, en ese sentido, a un sis-

17. Nos hacemos aquí eco, aunque modificándola, de la expresión «razón filosóficamente educada» que aparece en *Fides et ratio*, n. 42.

18. Connota, en efecto, toda una reflexión sobre el objeto y la capacidad de la razón y, en consecuencia, sobre los niveles de inteligibilidad de lo real. Nos encontramos, por lo demás, en última instancia, ante un concepto teológico: sólo desde la afirmación tanto de la trascendencia de Dios como de su plena inteligibilidad —más aún, del acceso a su misterio gracias a la revelación—, se plantea de forma acuciente la necesidad de precisar la fuerza y el alcance de la razón.

19. *Fides et ratio*, n. 4.

tema. Ese proceso es, en sí mismo, positivo: el sistema filosófico no es, en cuanto tal, criticable. Más aún, todo pensador profundo es, en uno u otro grado, sistemático. Sólo que, y es esto lo que quiere recalcar la *Fides et ratio*, los sistemas no deben ser cerrados, de modo que el filósofo ha de estar atento fin de superar toda falsa complacencia en sí mismo y en sus propias construcciones, evitando una «soberbia filosófica» que le llevaría a convertir la «propia perspectiva incompleta en lectura universal»<sup>20</sup>. Más allá de todo sistema, y dotándolo de sentido, está la referencia a la verdad, de cuyo amor se nutre la filosofía, más aún, que la constituye. El pensar, el interrogarse sobre las cosas, estando dispuesto a dejarse iluminar en todo momento por la verdad, ha de tener siempre la primacía.

La distinción entre el «pensar» como acto y el «sistema» como resultado es clara. Un análisis del texto de la encíclica pone de manifiesto que, presuponiendo esas dos acepciones del término «filosofía», Juan Pablo II hace uso de una tercera, de algún modo intermedia entre las dos anteriores. Ya que el pensar filosófico, independientemente de que llegue o no a estructurarse en sistema, da origen a conceptos, análisis y argumentaciones que se comunican y transmiten, es decir, a un intercambio de ideas, juicios y pareceres y, en consecuencia, a tradiciones intelectuales. Nos encontramos así ante la filosofía no ya como acto de una inteligencia individual, sino como fenómeno histórico y social, e incluso como tarea que define una concreta profesión, en la medida en que —a partir de un cierto momento de la historia de occidente— esa búsqueda de la verdad, y, más concretamente, de la verdad última, que caracteriza el filosofar, fue asumida como ocupación que se ejerce de modo estable hasta definir la propia posición en la sociedad.

Es en la filosofía así entendida, es decir, como realidad histórico-cultural, en la que la *Fides et ratio* fija su atención. La filosofía vista no en su esencia, sino en su historia y, más concretamente, en la condición o estado al que, hoy y ahora, ha llegado como fruto de esa historia, es el referente de sus consideraciones. Y ello con vistas a proponer su regeneración. Ya que si Juan Pablo II es neto en su proclamación del valor de la filosofía, no lo es menos en su juicio crítico sobre su condición actual. Más aún, la entera encíclica aspira —es, sin duda, uno de sus objetivos fundamentales, si no el fundamental— a señalar la responsabilidad que a la filosofía le incumbe respecto a la presente crisis socio-cultural: ha sido la filosofía, no, ciertamente, en sí misma, pero sí como realidad histórico-cultural, la que ha llevado al hombre a dudar de su capacidad para alcanzar la verdad, precipitándolo en el escepticismo y en el vacío existencial, es decir, en el nihilismo. Y a ella hay por tanto que volver para resolver la crisis planteada.

---

20. *Ibidem*.

Ese diagnóstico histórico-cultural, nos sitúa ante el último —y el más decisivo— de los matices que conviene evidenciar a fin de precisar la noción de filosofía que subyace a la enseñanza de Juan Pablo II. Su consideración de la historia de la filosofía como historia que ha desembocado en una crisis, en un decaer de la filosofía en relación a lo que es propio y constitutivo, presupone, en efecto, como resulta obvio, un cierto modo de entender el filosofar. Más concretamente, una comprensión de la filosofía y, en última instancia, de la razón humana, que, sin entrar de momento en más precisiones, cabe calificar como antropológico-sapiencial. La filosofía habla —debe hablar, según Juan Pablo II— del ser y del hombre y, más propia y concretamente, del hombre en cuanto abierto al ser y fundado en él o, si se prefiere, del ser en cuanto respuesta última al interrogarse humano.

En la totalidad de las culturas, desde la europea a la india, desde la china a la africana, han estado y están presentes —afirma con nitidez la encíclica— «las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la historia humana: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?»<sup>21</sup>. El hombre no puede renunciar a esas preguntas, ya que forman una sola cosa con su propio ser. La filosofía entronca con ese movimiento del espíritu, más aún, está a su servicio. A ella, en cuanto ejercicio consciente y acabado de la razón le corresponde contribuir a «formular la pregunta sobre el sentido de la vida»: la filosofía nació cuando «el hombre empezó a interrogarse sobre el porqué de las cosas y su finalidad»<sup>22</sup> y debe en todo momento mantener esa tensión interior<sup>23</sup>.

La decadencia de la filosofía, y su responsabilidad respecto a la crisis de la civilización contemporánea, reside precisamente ahí: en que ha dejado de interrogarse sobre lo esencial, sobre la cuestión del ser y del sentido, y, en consecuencia, «de sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal»<sup>24</sup>, dejando de aportar al hombre la luz y el impulso que le corresponde aportar. Si el nihilismo es, para Juan Pablo II, el problema fundamental de nuestra cultura, resulta también claro que, a sus ojos —al menos tal y como se nos manifiestan en la *Fides et ratio*—, la antesala o preparación para el nihilismo está constituida por la dispersión de la inteligencia en una multiplicidad de ciencias que se yuxtaponen

21. *Fides et ratio*, n. 1.

22. *Fides et ratio*, n. 4.

23. La orientación sapiencial de la filosofía es ampliamente reiterada a lo largo de toda la encíclica; remitamos, a modo de ejemplo, a los nn. 28-29.

24. *Fides et ratio*, n. 47.

sin que ningún saber supremo las unifique y armonice, analizando sus conexiones y evidenciando la inevitabilidad de la pregunta sobre el sentido<sup>25</sup>.

## 2. *Hacia una regeneración de la filosofía*

Es, pues, necesario —a esta conclusión conduce toda la argumentación de la *Fides et ratio*— que la filosofía se regenere, y, recuperando su valencia metafísica y sapiencial, contribuya a devolver al hombre la confianza en su razón y por tanto en sí mismo.

Pero, hablar de regeneración de la razón y de la filosofía, ¿no es acaso plantear una tarea imposible o, si se prefiere, contradictoria, ya que equivale a pedirle a un enfermo que se cure a sí mismo? Así puede parecerlo a primera vista. Sólo que, en este caso, el enfermo tiene capacidad para decidir de su propio destino. La razón, que no puede ser violentada ni manipulada desde fuera de ella misma, puede volver sobre sí, reconsiderar su historia, y, de esa forma, rehacerse o regenerarse desde el interior. A eso precisamente invita la *Fides et ratio*: a que la filosofía, y los que hoy y ahora de un modo u otro la representan, reconstruyan críticamente su periplo histórico y, reentroncando con su inspiración originaria, recuperen el vigor del filosofar.

En ese proceso, una realidad está llamada a jugar un papel ciertamente no único, ya que hay otros factores en juego, pero sí decisivo: la fe, que al situar al creyente en comunión con la palabra de la revelación lo abre a la verdad divina, y en consecuencia a la verdad en cuanto tal, ya que una y otra son inseparables. La frase inicial de la *Fides et ratio* —«la fe y la razón son como las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»— encuentra aquí su justificación y su plenitud de sentido. Aquí tiene también su explicación la estructura de la encíclica, concebida toda ella como una amplia argumentación que, presuponiendo la realidad de un entrecruzarse de razón y fe en el constituirse y desarrollarse de la filosofía, aspira a fundamentar esa convicción y a fomentar un actuar coherente con ella. Así como, a la vez y paralelamente —éste es sin duda otro de los objetivos de la encíclica—, a recordar a la teología, y a quienes la representan, que el teologizar —el proceder de la inteligencia creyente en orden a la comprensión cada

---

25. Sobre la pérdida del carácter sapiencial por parte de la filosofía como factor determinante de la crisis cultural contemporánea, ver especialmente nn. 81 ss., en los que traza una panorámica en la que se destacan los nexos entre historicismo, cientificismo, relativismo y nihilismo.

vez más acabada de lo creído— no se despliega de espaldas al filosofar sino asumiéndolo.

La *Fides et ratio* —como antes, aunque con acentos algo diversos, la *Aeterni Patris*— está así surcada, de principio a fin, por un movimiento en espiral en virtud del cual, de una parte, se declara que la salud de la razón es condición indispensable para el adecuado despliegue de la vida de fe; mientras que, de otra, se acude a la fe para, apoyándose en ella, contribuir a una regeneración de la razón, y, finalmente, se expresa el deseo de que la razón, una vez regenerada, pueda lanzarse audazmente a la penetración en la verdad, también, obviamente, la verdad que la fe manifiesta e implica<sup>26</sup>. Todo ello, por lo demás, en el horizonte de una consideración sapiencial de la filosofía (y de la teología) y, por tanto, en servicio del hombre, al que una y otra, filosofía y teología, deben recordar la realidad y la grandeza de su destino.

### III. LOS ESTADOS DE LA FILOSOFÍA

El análisis del programa y de los objetivos de la *Fides et ratio* reclama, para ser llevado a término, considerar más detalladamente cómo percibe y valora la encíclica las vicisitudes que, a lo largo del devenir histórico, han jalonado el acercarse y el distanciarse de fe y razón. Además de múltiples alusiones desde el principio al fin de su texto, la *Fides et ratio* se enfrenta con esa cuestión fundamentalmente en dos ocasiones: en el capítulo cuarto, dedicado precisamente a las relaciones entre fe y razón, y en el que sigue un esquema histórico-cronológico; y en el capítulo sexto, en el que, procediendo de forma sintética o sistemática, dedica varios párrafos a tratar de lo que califica como «estados de la filosofía», introduciendo la exposición precisamente con estas palabras: «como se desprende de la historia de las relaciones entre fe y filosofía, señalada antes brevemente, se pueden distinguir diversas posiciones [estados] de la filosofía respecto a la fe cristiana»<sup>27</sup>.

26. Sobre la presencia de este movimiento en espiral ya en la *Aeterni Patris*, remitamos a nuestro estudio, *Teología y razón humana en la encíclica «Aeterni Patris»*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 723-741 (también en AA.VV., *Fe, razón y teología*, Pamplona 1979, pp. 315-323), así como, desde una perspectiva diversa pero reconociendo la importancia de la instancia que nosotros planteábamos, a G. COLOMBO, *L'enciclica «Aeterni Patris» e la teologia*, en «Teologia» 3 (1983) 183-209.

27. *Fides et ratio*, n. 75; el apartado se extiende hasta el n. 79. El texto oficial latino y la versión italiana utilizan siempre un único vocablo (estados), que la versión castellana traduce por dos (estados, posiciones). A nuestro juicio no conviene apartarse del vocabulario de los textos latino e italiano, ya que, como se pondrá inmediatamente de relieve, el término «estado» tiene connotaciones histórico-intelectuales de las que no es oportuno prescindir.

Para nuestro comentario nos atenderemos, desde una perspectiva formal, a la exposición contenida por el capítulo sexto, aunque integrándola con consideraciones que ofrece la propia encíclica en otros momentos, así como con algunas referencias de carácter histórico que ayudan, a nuestro juicio, a entender mejor el desarrollo de las ideas.

### 1. *El concepto de «estados de la filosofía»*

En el propio número 75, y en los que le siguen, la *Fides et ratio* reseña cuatro estados de la filosofía: —la filosofía anterior, sea cronológica sea culturalmente, a la revelación evangélica (n. 75); —la filosofía cronológica y socialmente posterior a la fe cristiana, pero programáticamente separada de ella (n. 75); —la filosofía cristiana (n. 76); —la filosofía asumida por la teología e incorporada al dinamismo que a la teología le es propio (n. 77). Convendrá que los examinemos. Antes, sin embargo, resultará oportuno responder a una cuestión: ¿qué entiende la encíclica por «estados de la filosofía»?; más concretamente: ¿qué relación-distinción establece entre la filosofía y sus diversos estados?<sup>28</sup>

La encíclica no se detiene a explicar esa terminología, ni tampoco a ofrecer datos sobre su origen. A todo conocedor de la tradición teológica no puede por menos de evocarle una distinción ampliamente usada, ya desde antiguo: la distinción entre la naturaleza y los estados en que esa naturaleza se ha venido a encontrar según el desarrollo de la historia de la salvación. Lo que, en concreto, implica la referencia a tres estados históricos (el estado primitivo o de justicia original, el estado de naturaleza caída o posterior al pecado de Adán y Eva, el estado naturaleza redimida, o sea, el subsiguiente a la acción redentora de Jesús), y a un estado metahistórico o escatológico: el de naturaleza glorificada, tal y como se instaurará en plenitud al fin de los tiempos<sup>29</sup>.

---

28. Las consideraciones que siguen han sido, en parte, anticipadas en *Los estados de la filosofía*, en J. ARANGUREN, J. J. BOROBIA y M. LLUCH (dirs.), *Fe y razón. Actas del I Simposio Internacional de Fe cristiana y Cultura contemporánea*, Pamplona 1999, pp. 367 ss.

29. Pueden encontrarse referencias a estos estados en la casi totalidad de los tratados clásicos; a modo de ejemplo, remitamos a uno de los manuales más difundidos de la primera parte de nuestro siglo, la *Sacrae Theologiae Summa*, preparada por un grupo de profesores de la Compañía de Jesús, t. 2, Madrid 1954, nn. 688-693, así como a la exposición de J. E. MASSON, *Nature, Etats de*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, cols. 36-44.

En el seno del uso pacíficamente generalizado de esa terminología, al menos en el de la tradición teológica latina, cabe detectar diferencias de interpretación que pueden reconducirse a dos fundamentales, cada una de las cuales puede remitir a una de las dos personalidades más relevantes de esa tradición: San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino.

San Agustín, que contribuyó poderosamente a la configuración y difusión de este lenguaje<sup>30</sup>, acude a él acentuando su valencia histórico-concreta, es decir, subrayando la diferencia entre los diversos estados. Da por supuesto que hay una continuidad —es una y la misma la naturaleza que subyace a los diversos estados—, pero no centra su atención en ese punto, sino en lo que caracteriza a cada estado, distinguiéndolo de lo demás. Planteamiento que depende, como es fácil advertir, del enfoque general de todo el pensar agustiniano, así como del concepto de la naturaleza que usualmente maneja el doctor de Hipona y que está muy próximo al significado originario de la palabra, lo que se trasmite por nacimiento; más aún, todo lo que, en cada etapa o situación concreta, se trasmite por nacimiento. Con la voz «naturaleza» se puede, pues, aludir y, en la práctica se alude con frecuencia en la tradición agustiniana, a lo que de hecho se recibe al nacer, incluyendo ahí tanto lo que pertenece a la naturaleza en cuanto tal —y, por tanto, habría sido recibido en todo momento— como lo se recibe en virtud de las afectaciones que, históricamente, han incidido en ella.

Santo Tomás, que acogió ampliamente esta terminología<sup>31</sup>, la usa con un enfoque en el que no falta la referencia a la historia —no podía ser menos, pues la terminología la implica necesariamente—, pero en el que repercute la preocupación sistemático-metafísica que caracteriza todo su planteamiento. Conoce, como es lógico, la etimología de la palabra «naturaleza» y su conexión con el nacer, pero, en coherencia con la herencia aristotélica, la refiere no a lo que, de hecho —según las diversas situaciones históricas—, se recibe en el nacimiento, sino a lo que, en todo caso o situación, no puede por menos de recibirse. A lo que refiere la voz «naturaleza» es, pues, ante todo e incluso casi exclusivamente, al núcleo esencial o constitutivo de cada ser. Preocupación fundamental del Aquinate fue, por lo demás, aun dejando constancia de que la naturaleza puede conocer diversos estados —o, dicho con otros términos, experimentar tanto elevacio-

---

30. Como ejemplo del planteamiento agustiniano puede verse, entre otros muchos textos, su *De natura et gratia* y su *De perfectione iustitiae hominis*, escritos hacia el 415, en plena polémica antipelagiana (PL 44, 247 ss.; CSEL 60, 233 ss.; PL 44, 291 ss.; CSEL 42, 3 ss.).

31. Cfr., por ejemplo, *Summa theologiae*, 1, q. 94, a. 2; 1-2, q. 101, a. 2; q. 109, aa. 2 y 8.

nes como heridas—, subrayar que hay un substrato que en todo caso permanece, fundamentando así la posibilidad de un saber universal y universalizable.

Ambos enfoques tienen ventajas e inconvenientes o, por mejor decir, límites, como ocurre con todo planteamiento intelectual. El enfoque agustiniano puede alegar a su favor la riqueza expresiva y la mayor adherencia a la realidad histórica concreta. El tomista, en cambio, su mayor precisión conceptual y analítica. El enfoque agustiniano se expone, si no se mantiene el equilibrio del propio Agustín, a vanificar la naturaleza, como se puso de relieve en el llamado agustinismo político medieval y, aún más claramente, en las disputas bayana y jansenista. El tomista corre el riesgo, por el contrario, si se pierde el sentido de la historia de la salvación que nunca faltó al Aquinate, de incidir, aunque sea de forma larvada, en el naturalismo o, al menos, de facilitar su advenimiento o su difusión, como aconteció en aquellos escolásticos de los inicios de la época moderna que, habiendo acuñado el concepto de estado de naturaleza pura, lo manejaron como si se pudiera reflexionar sobre una naturaleza abstractando por entero de su fin o meta.

En todo caso, y prescindiendo de cuestiones referentes a la historia de la teología que aquí no son del caso, nos parece claro que la *Fides et ratio* presupone la tradición teológica a la que hemos hecho referencia, a la vez que traslada esa terminología a un ámbito diverso del originario. Los tratadistas clásicos hablan, en efecto, de estados haciendo referencia a la naturaleza humana en cuanto tal, es decir, al ser humano visto en su globalidad. La *Fides et ratio* aplica, en cambio, ese modo de hablar a la filosofía, es decir, a una actividad humana concreta. Esto implica, sin duda alguna, un salto. Aunque legítimo ya que la actividad concreta a la que se hace referencia, es decir, la filosofía, no es una actividad sectorial, sino global y globalizante, expresión de la tendencia, connatural al hombre, a interrogarse sobre el fundamento último de la totalidad de lo real y, en consecuencia, o bien paralela y previamente, sobre su propio destino.

Una pregunta surge, por lo demás, de forma espontánea: ¿con cuál de las dos tradiciones antes descritas entronca más directa y estrechamente la exposición de la *Fides et ratio*? A nuestro parecer puede darse una respuesta neta: con la tomista, aunque con una fuerte conciencia de la historicidad del pensamiento y una aspiración decidida a cortar toda inferencia de signo naturalista y, en ese sentido, integrando en el planteamiento tomista algunas de las preocupaciones de fondo que subyacen a la tradición agustiniana. Así lo evidencian, de una parte, la insistencia con la que la encíclica recalca que la filosofía no deja en ningún momento, tampoco cuando está en íntima conexión con la fe, de ser filosofía: no pierde ni su consistencia ni su autonomía; y, de otra, el énfasis

igualmente decidido con el que subraya que la filosofía ha de estar en conexión con la fe, o al menos abierta a ella, si no quiere entrar en crisis y autodestruirse. Uno y otro punto se manifiestan con claridad en la exposición que la encíclica hace de los diversos estados, de la que podemos pasar ya a ocuparnos.

## 2. *La filosofía en sus diversos estados*

Como ya apuntamos, en su descripción de los diversos estados o posiciones de la filosofía en relación con la fe, la *Fides et ratio* sigue en los números 75 a 77 un orden no cronológico, sino sistemático, considerando primero los estados que implican, por uno u otro motivo, una separación entre la razón y la fe y pasando luego a considerar aquellos en los que se da una relación e incluso, al menos en algunos aspectos, una interpenetración. En lo que sigue, aún ateniéndonos al texto de la encíclica, nos acercaremos más a la sucesión o desarrollo de los hechos.

### a) *La filosofía anterior al cristianismo*

Una primera posibilidad en la posición histórica de la filosofía respecto a la fe cristiana, es la que el número 75 de la *Fides et ratio* describe como «filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica», es decir —prosigue la encíclica—, «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 situación, 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»<sup>32</sup>.

La valoración positiva de la filosofía tal y como se desarrolló en los tiempos precristianos y se desarrolla ahora en ámbitos culturales no alcanzados por el cristianismo, contenida en las frases recién reproducidas, provenientes del número 75, no constituye una novedad en el texto de la encíclica, gran parte de cuyo discurso se configura a través de la reafirmación de la capacidad cognoscitiva que posee la razón humana en cuanto tal. Las citas podrían por eso multiplicarse; limitémonos, sin embargo, en coherencia con el enfoque entre sistemático e histórico que hemos decidido seguir, a mencionar el amplio párrafo en el que evoca la decisión con que los primeros pensadores cristianos, al plantearse cómo presentar su propia fe al mundo grecorromano, optaron por entrar en diá-

32. *Fides et ratio*, n. 75.

logo no con las religiones en aquel momento difundidas, sino «con el pensamiento de los filósofos», viendo en sus obras un testimonio más cercano a la verdad de Dios que el que ofrecían las religiones de la época<sup>33</sup>. La filosofía, entonces y en otros muchos momentos, ha sido, es y continuará siendo escuela para el encuentro con la verdad, más aún, expresión ella misma de ese encuentro.

Ese aprecio no sólo en línea de principio, sino concreto, es decir, referido a la filosofía tal y como de hecho se ha dado y se da fuera del contexto cultural cristiano, no es, sin embargo, en la *Fides et ratio*, ingenuo o sin matices<sup>34</sup>. La valoración plenamente positiva contenida en el texto citado hace un momento, se completa, en efecto —y algo parecido ocurre en otros lugares—, con un inciso en el que se advierte que esa valoración y el consiguiente reconocimiento de las fuerzas ínsitas en la inteligencia humana, se hace «siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana»<sup>35</sup>.

Una lectura del conjunto de la encíclica permite concluir que con esa observación —en la que cabe ver una referencia implícita a la herida infligida a la naturaleza humana por el pecado— Juan Pablo II alude no sólo a deficiencias o errores sobre puntos concretos, sino a una realidad más profunda: a la tentación a curvarse sobre sí misma que incumbe sobre la razón humana, cayendo en esa «soberbia filosófica», a la que ya antes aludíamos que lleva a atribuir valor de absoluto a sus propias construcciones<sup>36</sup>. Lo que, obviamente, conduce a cerrarse a cuanto pueda venir de más allá de ella misma y, por tanto, a la fe e incluso a toda verdadera comunicación interpersonal.

De ahí que la encíclica, en pasajes claramente complementarios de los anteriores, dé un paso adelante hasta declarar que el don más importante que la fe aporta a la razón precristiana es precisamente el de liberarla de la tentación de autosuficiencia, abriéndola de esa forma —y abriendo con ella al hombre— a su propia plenitud. Así lo hace, por ejemplo, en un pasaje en el que comenta el capítulo tercero del Génesis y el primero de la Carta a los romanos, es decir, dos de los textos bíblicos que fundamentan la doctrina cristiana sobre el pecado: «la venida de Cristo —afirma— ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, librándola de los cepos en los que ella misma se había encadenado»<sup>37</sup>. Las afirmaciones sobre la «sabiduría de la

33. *Fides et ratio*, n. 36.

34. El calificativo «ingenuo» —mejor, «no ingenuo»— lo emplea la encíclica al tratar de los Padres de la Iglesia y su diálogo con la filosofía grecorromana (n. 41).

35. *Fides et ratio*, n. 75.

36. Cfr. texto citado en nota 20.

37. *Fides et ratio*, n. 22; cfr. también n. 76.

Cruz» como escollo que coloca a la filosofía ante la disyuntiva de naufragar o de abrirse a horizontes nuevos, reciben, en ese contesto, toda su profundidad y su sentido<sup>38</sup>.

### b) *Del encuentro entre fe y filosofía a la filosofía separada*

El dibujo que la *Fides et ratio* traza sobre la situación de la filosofía precristiana incluye, en suma, luces y sombras. Lo que es coherente no sólo con la historia —las luces y las sombras están presentes en todo acontecer humano—, sino también con la idea de fondo de la encíclica y su reflexión sobre la centralidad de las relaciones entre razón y fe. No es por eso extraño que la *Fides et ratio* pase inmediatamente después a tratar de lo que califica como «filosofía separada», ya en un contexto cristiano o postcristiano. Hay razones para proceder así, y por cierto, no sólo sistemáticas, sino también de hermenéutica histórica. No obstante, antes de hablar del estado de «filosofía separada», consideramos útil describir la etapa cronológicamente anterior, o sea, el encuentro de la fe con la filosofía.

Ese encuentro tuvo lugar ya desde los inicios de la revelación cristiana, más concretamente, durante el periodo bíblico, tanto veterotestamentario como apostólico<sup>39</sup>, pero alcanzó su cenit en los tiempos postapostólicos. Un análisis de la literatura proveniente de las primeras fases de la época patristica, pone de manifiesto los sentimientos de exaltación y plenitud que experimentaron los primeros cristianos, también, los que provenían de círculos ilustrados, en el momento de su encuentro con el mensaje evangélico en el que se ofrecía respuesta acabada y firme a los interrogantes con los que se enfrentaban, sin alcanzar a resolverlos, los diversos sistemas filosóficos del momento. Formados en la concepción socrático-platónica de la filosofía como modo de vida y como apertura y amor a la verdad independientemente de cómo se diera a conocer, resultó espontáneo en ellos que el cristianismo se les presentara como la «verdadera filosofía» y que, de hecho, le dieran ese calificativo<sup>40</sup>. En consecuencia las filosofías proclamadas y practicadas por los pensadores paganos venían a ser consideradas como expresiones de un fenómeno pertenecien-

38. Cfr. *Fides et ratio*, n. 23.

39. La *Fides et ratio* destaca al respecto dos momentos especialmente significativos: los libros sapienciales, en el Antiguo Testamento; los escritos de San Pablo, en el Nuevo (ver nn. 16-21 y 22-23).

40. La *Fides et ratio* evoca este hecho en el n. 38, citando a San Justino y a Clemente de Alejandría.

tes a épocas pasadas, que podía darse por superado y clausurado al llegar la plenitud cristiana.

Ese planteamiento no implicaba, en modo alguno, un desprecio de la filosofía tal y como de hecho se había originado, constituido y desarrollado a lo largo de las centurias precedentes. Al contrario, salvo contadas excepciones, los autores de la época patristica la valoraban profundamente, si bien, ciertamente, jamás la consideraron una realidad cerrada o sustante en sí misma, sino abierta, es decir, orientada a la verdad y, en consecuencia, a Cristo en quien radica la plenitud de la verdad y del sentido: de ahí el calificativo de «preparación para el Evangelio» con que se la distinguió en ocasiones<sup>41</sup>. Tampoco implicaba, pasando del plano histórico al gnoseológico o epistemológico, una minusvaloración de la razón o una renuncia a su ejercicio, sino algo muy distinto: su potenciación en el seno de una inteligencia que se sabía nativamente abierta a la verdad y puesta en conexión, gracias a la revelación divina, con la plenitud de verdad que es Dios mismo. En otras palabras, en lo que desembocó el encuentro histórico entre la fe y la razón, ya en la época de los Padres, fue en la aparición de ese saber al que hoy designamos con la palabra «teología» y del que la *Fides et ratio* se ocupa en números posteriores.

La situación que hemos descrito se mantuvo durante largo tiempo. Las terminologías se modificaron. Las cuestiones que se afrontaban fueron evolucionando. Los pensadores griegos y romanos —y posteriormente musulmanes— con los que se iba entrando en diálogo fueron variando según los momentos y las épocas. Pero permaneció una actitud de fondo, con frecuencia incluso expresamente formulada, pero en todo caso vivida.

La aguda conciencia acerca de la unidad de la vida intelectual que los Padres y los medievales habían heredado de la tradición clásica, al unirse a su profunda radicación en la verdad de la fe cristiana, desembocaba, tanto en unos como en otros, con acentos diversos, pero con igual decisión, primero, en la convicción de que carece de sentido, para un cristiano, pensar al margen de su fe y, en segundo lugar, en la consideración de la teología como culmen y desarrollo connatural de ese pensar. Y ello no de forma abstracta o genérica, sino concreta, es decir, orientando de hecho la propia actividad intelectual hacia la teología. Filosofía y teología tendían así a ser consideradas no tanto como dos

---

41. Así lo hace Clemente de Alejandría —como recuerda la *Fides et ratio* en el número citado en la nota anterior— y lo reiteran, con esas u otras palabras, otros autores. Añadamos, a modo de apunte histórico, que la presentación del cristianismo como «la verdadera filosofía» desapareció en el Medievo para reaparecer, aunque con otros acentos y más bien esporádicamente, en tiempos del Humanismo renacentista.

saberes que se desarrollan paralelamente cuanto, más bien, como dos manifestaciones, cronológica y culturalmente distintas, de la misma actitud fundamental: el dinamismo de la razón en orden a buscar la verdad o a profundizar en ella una vez encontrada. De ahí la tendencia a acudir a los términos «filosofía» y «filósofo» cuando se trataba de hablar de los pensadores precristianos, utilizando, en cambio, los vocablos «teología» y «teólogo» para designar el pensar en un contexto cristiano<sup>42</sup>.

Ciertamente, cuando el diálogo cultural lo reclamaba o cuando los gustos personales así lo sugerían, los pensadores cristianos tanto de la época patristica como, más programáticamente, los de la medieval no sólo comentaron obras de filósofos griegos o romanos sino que dieron vida a obras y tratados que, con el lenguaje actual, calificaríamos sin más de filosofía. Ciertamente, también, el tránsito desde la teología patristica a la medieval y, dentro de esta última, desde la teología monástica a la escolástica propiamente dicha, así como —cuestión no separable de la anterior— el tránsito desde el diálogo con el platonismo al diálogo con el aristotelismo, estuvieron acompañados de variaciones en la valoración del proceder filosófico en cuanto tal<sup>43</sup>. Pero el hecho es que, durante siglos, los diversos autores cristianos cuando pensaron en esbozar exposiciones sintéticas, lo hicieron a nivel de teología y no de filosofía. De hecho para encontrar un intento de síntesis puramente filosófica de cierto relieve es necesario esperar hasta 1597 año en que Francisco Suárez publicó sus *Disputationes metaphysicae*, iniciando así un género, el de los cursos filosóficos, que tuvo múltiples seguidores entre los escolásticos posteriores<sup>44</sup>.

Pero si Suárez, y algunos de los autores que le preceden —incluido, aunque con reservas, el propio Tomás de Aquino—, pueden ser presentados como propugnadores de la posibilidad de una filosofía metodológicamente autónoma, no lo son, en modo alguno, de una filosofía separada. Suárez en concreto fue, en todo momento, un teólogo y sus *Disputationes metaphysicae*

42. Esta tendencia lingüístico-terminológica, presente en los Padres se mantiene en los autores medievales, agudizándose incluso en alguno de ellos, especialmente en Duns Escoto; cfr. al respecto nuestro estudio *Estructura y función de la Teología en Juan Duns Escoto*, en «Scripta Theologica» 22 (1990) 49-86.

43. La *Fides et ratio* deja constancia de ello, atribuyendo singular importancia a este respecto a Anselmo de Cantorbery (n. 42) y sobre todo a Tomás de Aquino (nn. 43-44), al que alaba por haber sabido afirmar, al mismo tiempo, «el carácter sobrenatural» de la fe, el «valor» de la razón y «la armonía» entre ambas, lo que hace merecedor de la condición de «maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología».

44. A la obra de Suárez que mencionamos, hace alusión la *Fides et ratio*, n. 62, señalando la importancia histórica del influjo por él ejercido.

fueron concebidas, según declara expresamente su proemio, como prope-  
 déutica para la teología. La figura de la filosofía separada —es decir, el  
 intento, en una etapa cronológica y culturalmente posterior al cristianismo,  
 de filosofar excluyendo programáticamente toda conexión con la fe—, aun-  
 que tenga antecedentes en el averroísmo medieval y en algunos filones del  
 aristotelismo renacentista, data, como fenómeno cultural, de años posterio-  
 res. Su aparición puede, en efecto, situarse en Descartes y, más concreta-  
 mente, en el pasaje del *Discurso del método* en el que Descartes declara que  
 la inteligencia, llegada en sus días a una etapa de madurez cultural, debe  
 hacer pasar ante el tribunal de la razón los conocimientos recibidos, rete-  
 niendo los que ese tribunal reconozca como válidos y desechando los que ese  
 tribunal repruebe<sup>45</sup>.

Sean cuales fueren las disposiciones y preocupaciones religiosas de Des-  
 cartes, cuestión sobre la que se ha discutido y sobre la que se puede continuar  
 discutiendo, es un hecho que en su obra —y, sobre todo, a partir de ella— la  
 filosofía se concibe como un saber que aspira a desarrollarse excluyendo, más  
 aún, rechazando, a priori y por principio, todo influjo de la fe. Ahí puede, pues,  
 situarse el comienzo —al menos el comienzo formal— de lo que la *Fides et ratio*  
 califica como «drama de la separación entre fe y razón»<sup>46</sup>, y cuya génesis traza  
 con consideraciones diferentes de las que hemos desarrollado, pero substan-  
 cialmente coincidentes. «A partir de la baja Edad Media —citemos las palabras  
 textuales de la encíclica— la legítima distinción entre los dos saberes se trans-  
 formó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu  
 racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de  
 hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los conte-  
 nidos de la fe». «Entre las consecuencias de esta separación —prosigue, entre-  
 mezclando referencias históricas con valoraciones sistemáticas— está el recelo  
 cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una des-  
 confianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la  
 fe, bien para desacreditar cualquier posible referencia racional a la misma. En  
 resumen, lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y reali-  
 zado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a  
 las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas  
 que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o  
 alternativo a ella»<sup>47</sup>.

45. *Discurso del método*, parte segunda (*Oeuvres complètes*, ed. Adam-Tannery, t. 6, 13-14).

46. Es el título de uno de los apartados del capítulo cuarto (nn. 45 ss.).

47. *Fides et ratio*, n. 45.

### c) *Implicaciones o desarrollos de la filosofía separada*

La separación programática entre filosofía y fe que se anunciaba en algunos pensadores tardomedievales y se instauró y consolidó a partir del racionalismo y la ilustración, da origen a un proceso que Juan Pablo II no vacila en calificar de «drama». Un análisis de la historia de las ideas permite percibir que esa separación se abría a dos posibilidades, muy diversas entre sí e incluso anti-téticas, pero ambas abocadas a resultados no menos dramáticos.

De una parte, si se mantienen las ansias de globalidad ínsitas en la entraña misma de la filosofía —del amor a la verdad total de la que la filosofía es expresión—, el programa de una filosofía cultivada en un ambiente cristiano y, a la vez, ajena por entero a la fe provoca, de forma espontánea y casi inevitable, la aspiración a «racionalizar» la fe cristiana, es decir, a presentar el misterio de Dios —y el del mundo en Dios— como realidades alcanzables de forma plena y sin residuos por la razón en su dinamismo natural y, en consecuencia y más radicalmente, pertenecientes al dinamismo propio de lo real en cuanto tal. En otras palabras, y expresándonos en los términos de la propia *Fides et ratio*, da origen a intentos que aspiran a «transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente»<sup>48</sup>. Lo que, como resulta obvio y confirman los desarrollos a que dieron lugar los planteamientos romántico-idealistas, termina por incidir en un panteísmo de tipo gnóstico, con los equívocos y los desengaños, tanto existenciales como, en más de un caso, socio-políticos, que todo panteísmo implica.

De otra parte, y en dirección opuesta, la decisión de cerrarse a todo influjo de la fe cristiana puede conducir, si quiere ser coherente consigo misma, a cerrarse al influjo de cualquier fe y, a fin de cuentas, al influjo de cuánto trasciende a la inteligencia. La aspiración a la verdad plena que sostenía el quehacer filosófico desde sus inicios en la época clásica, resulta así cercenada y, en consecuencia —volvamos al texto de la encíclica, en frase ya citada pero que merece la pena reproducir de nuevo—, se cambia «el papel mismo de la filosofía»: «de sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal» provocando así un vacío que, en la práctica, terminará siendo ocupado por «otras formas de racionalidad», más concretamente, por formas de racionalidad exclusivamente instrumental, hedonista o utilitarista, con el empobrecimiento antropológico que unas y otras implican<sup>49</sup>.

48. *Fides et ratio*, n. 46; cfr. también n. 77.

49. *Fides et ratio*, n. 47.

De esas dos posibilidades la *Fides et ratio* dedica más atención a la segunda, y justamente, puesto que, aunque tal vez no sea la más espontánea —no sólo el idealismo romántico sino, antes, la figura de un Baruch Spinoza permitirían postular lo contrario—, es, en todo caso, la que históricamente se ha impuesto, como evidencia el desarrollo del filosofar europeo en el que, a partir de la crisis del racionalismo, se ha desembocado en una fragmentación del saber y, en consecuencia, en una pérdida de la conciencia de sentido y, por tanto y en última instancia, en el nihilismo<sup>50</sup>. En todo caso, la realidad es que, por una u otra vía, la filosofía separada, al «rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina», cierra «el paso a un conocimiento más profundo de la verdad» que termina «dañando a la misma filosofía»<sup>51</sup> y, en consecuencia al hombre, al que la filosofía debe servir.

#### d) *De la filosofía separada a la filosofía cristiana*

La experiencia de las implicaciones dramáticas ínsitas en el proyecto de una «filosofía separada» conduce a denunciar la falsedad del apriori sobre el que ese proyecto se fundamenta —la apología de una razón abstracta, liberada de raíces y basada sobre sí misma— y a propugnar una razón abierta e históricamente situada. Más concretamente, una razón que no rechaza el contacto con la religión y, en consecuencia, con la fe cristiana. De ahí el paso que da la *Fides et ratio* que, tanto en los pasajes en que describe la historia del pensamiento como en la exposición sintética realizada al describir los estados de la filosofía, concluye propugnando un reencuentro entre fe y razón. Más concretamente, un reencuentro que se despliega en dos direcciones: pensar en la fe y pensar la fe y desde la fe; en otros términos, la filosofía cristiana y la teología. Dejando para más adelante la segunda, ocupémonos ahora de la primera.

La expresión «filosofía cristiana» puede recordar las afirmaciones patrísticas sobre el cristianismo como «verdadera filosofía». Estamos, sin embargo, ante dos terminologías muy diversas. El dicho patrístico entiende la palabra «filosofía» en sentido amplio, como apertura a la verdad por cualquier vía o camino, y dice referencia al cristianismo considerado en su globalidad e incluso, decididamente, como mensaje de salvación. La expresión «filosofía cristiana» apunta en cambio a la filosofía entendida como saber formal y espe-

50. Es la secuencia histórico-cultural que traza la propia encíclica en los números recién citados, es decir, el 46 y el 47; ver también nn. 80 y 85.

51. *Fides et ratio*, n. 75.

cíficamente racional, como saber cuyo contenido y cuya verdad son perceptibles por la razón humana en el despliegue de sus fuerzas nativas, independiente por tanto —desde una perspectiva ontológico-constitutiva, aunque no necesariamente desde una perspectiva histórica— de toda fe religiosa y, en términos más amplios, de toda instancia transracional<sup>52</sup>.

Aparte de usos esporádicos en otros periodos históricos, la expresión «filosofía cristiana» se consagra, con el significado al que acabamos de hacer referencia, casi en nuestros días y con la intención precisamente de superar las aporías a que había dado lugar el proyecto de una filosofía separada. Los autores, especialmente franceses pero también de otras áreas culturales, que acudieron a esa terminología aspiraban, en efecto, a afirmar a la vez, de una parte, la capacidad cognoscitiva de la razón —más aún, la posibilidad de alcanzar, con las solas fuerzas naturales, una comprensión del conjunto de la realidad—, y, de otra, la apertura de esa misma razón a verdades que la trascienden y que, en consecuencia, pueden incidir en ella<sup>53</sup>. La *Fides et ratio* presupone esa historia, a la que alude, comenzando el párrafo que ahora nos ocupa precisamente con unas palabras que implican asumirla aunque a la vez marcando una cierta distancia: «una segunda posición [estado] de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana»<sup>54</sup>.

En todo caso, y más allá de terminologías y de antecedentes históricos, la realidad es que la encíclica precisa con claridad el mensaje que quiere proponer con su invitación a la filosofía cristiana, realizando al efecto tres afirmaciones encadenadas:

a) advierte ante todo que con esa invitación «no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía»<sup>55</sup>;

---

52. Como se deduce de cuanto venimos diciendo, pero quizá no esté de más señalarlo expresamente, este concepto de filosofía es mucho más estricto que el clásico y presupone algunos de los avatares del pensamiento occidental a los que hemos hecho referencia, junto a otros que trascienden la temática que nos ocupa. Por lo demás, como ya apuntamos (cfr. nota 18), en la *Fides et ratio*, así como en la conversación ordinaria, esos dos significados —junto a un tercero más genérico e indefinido: la filosofía como reflexión rigurosa— se entremezclan pasándose con facilidad del uno al otro.

53. El momento más significativo para la delimitación del concepto lo constituyó, sin duda alguna, el debate que, en la década de 1930, tuvo lugar en Francia, con repercusión en otros países. Una buena síntesis de ese debate en A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*, L'Aquila 1969.

54. *Fides et ratio*, n. 76.

55. *Ibidem*. Que la fe cristiana no es una filosofía, así como la consideración paralela según la cual la Iglesia no tiene ni propone una filosofía propia, es proclamado también en otros lugares; ver especialmente n. 49, así como, en términos histórico-descriptivos, pero que implican una toma de posición de carácter teorético, nn. 58-59.

b) precisa a continuación que, por otra parte, lo que aspira a decir tampoco tiene un significado meramente histórico o fáctico: «no se hace referencia simplemente a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe»<sup>56</sup>,

c) con ese apelativo se trata, en suma, hablando positivamente, de aludir a «un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe»<sup>57</sup>; en otras palabras, a un pensar en la fe y dejándose iluminar por ella.

La encíclica señala, en concreto, que la contribución que la fe aporta al filosofar es doble. De una parte, una contribución de carácter subjetivo, ayudando al filósofo a superar la tendencia a la suficiencia, a «la presunción» que, como pensador, puede amenazarle. De otra, una contribución de carácter objetivo, puesto que «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»<sup>58</sup>.

La *Fides et ratio* es decidida en su crítica a la filosofía separada y a toda ruptura programática entre fe y filosofía, pero lo es igualmente no sólo en la preocupación por recalcar que en su conexión con la fe la razón no se destruye sino que se potencia, sino también en el deseo de proclamar que esa conexión puede darse a nivel de filosofía, es decir, sin que el pensar se transforme en pensar teológico. «Al especular sobre estos contenidos, los filósofos —continúa en efecto la encíclica— 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>59</sup>. Al abrirse a la fe, el creyente puede, ciertamente —más aún, debe—, aspirar a profundizar en lo creído, lo que, a nivel científico, daría lugar a la teología; pero puede también, a nivel científico, decidir continuar actuando como filósofo, ya que, al dejarse iluminar por la fe, la filosofía, aunque resulte fortalecida tanto subjetiva

56. *Fides et ratio*, n. 76.

57. *Ibidem*.

58. *Ibidem*. El texto prosigue enumerando, a modo de ejemplo, algunas de las verdades que la fe ha hecho presentes en el ámbito filosófico: la idea precisa de un Dios personal, la realidad del pecado, la concepción de la persona...; otro intento de ejemplificación de verdades pertenecientes a la fe y de «valor filosófico» puede encontrarse en n. 80. En términos genéricos, se expresa la misma idea en otros lugares, particularmente en toda la exposición histórica sobre el encuentro entre la fe y la filosofía (nn. 16 ss. y 36 ss.) y en n. 101.

59. *Fides et ratio*, n. 76.

como objetivamente, no es falseada, ni pierde su autonomía<sup>60</sup>. La filosofía cristiana, tal y como Juan Pablo II la entiende es, en suma, filosofía, y ello en sentido fuerte y pleno, es decir, saber racional, fruto del proceder según razón de una inteligencia que reconoce la verdad de la revelación pero que, en ese momento concreto de su proceder, no se fundamenta en ella.

En este punto la *Fides et ratio* —tanto en los párrafos recién citados como, en general, en todos los que dedica a tratar de las relaciones entre filosofía y fe cristiana— está en clara y decidida continuidad con el «¡no temáis abrir las puertas a Cristo!» con que Juan Pablo II, en los inicios de su pontificado, se dirigió a los pueblos y a las culturas<sup>61</sup>. A la vez que presupone un cierto modo de entender el proceder filosófico y, más concretamente, de distinguir entre sí el proceder filosófico y el teológico. Pero, para glosar este punto, hace falta que dirijamos primero nuestra atención hacia la teología.

#### IV. NATURALEZA Y MISIÓN DE LA TEOLOGÍA

Se ha dicho con alguna frecuencia que la *Fides et ratio* es una encíclica sobre la filosofía. Esa afirmación —que en páginas anteriores hemos hecho en parte nuestra— podría matizarse ya que el tema de la encíclica es, en última instancia, el acceso a la verdad y, en referencia a esa temática, la fe y la razón. Es cierto, no obstante, que el referente directo de la *Fides et ratio* es, de ordinario, la filosofía. No es menos cierto a la vez que, aunque no sea su referente fundamental, la encíclica tiene constantemente presente a la teología. Y que, en consecuencia, presupone y trasmite un concepto o noción de teología, sobre el que conviene meditar.

##### 1. *La teología, pensar la fe y pensar desde la fe*

Una lectura, incluso rápida, de la *Fides et ratio* evidencia que la encíclica entronca decididamente con el concepto de teología acuñado por la tradición

60. La *Fides et ratio* alude repetidamente a la autonomía del filosofar proclamando su legitimidad, si bien no siempre precisa el alcance del vocablo (cfr. nn. 16, 45, 48, 49, 67, 75, 77, 79, 80, 85 y 108). Crítica en todo caso la autonomía cuando se atribuye al término un sentido absoluto como independencia frente a la verdad y al creador: cfr. nn. 15 y 80.

61. Allocución durante el rito solemne para el inicio del pontificado, 22-X-1978 (AAS 70, 1978, 947); un comentario a ese texto en nuestra obra *Iglesia en la historia*, cit., pp. 142-145.

clásica. Así lo manifiestan, junto al tono general del documento, el recurso, precisamente a este respecto, tanto a San Agustín, dos de cuyas expresiones —*intelligo ut credam, credo ut intelligam*— dan título a los capítulos segundo y tercero de la encíclica, como a San Anselmo, al que cita con tono especialmente laudatorio y del que asume el proyecto expresado en el *fides quaerens intellectum*<sup>62</sup>, y a Santo Tomás de Aquino, presentado como «maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología»<sup>63</sup>.

Las declaraciones expresas son igualmente netas. Aunque Juan Pablo II no aspira formalmente a dar una definición formal de la teología, su texto contiene diversos pasajes en los que, al hilo del discurso, procede de hecho a dar una definición. Citemos concretamente los tres que nos parecen más significativos:

— la teología es la «elaboración refleja y científica de la inteligencia de esta palabra (la de la revelación) a la luz de la fe»<sup>64</sup>;

— «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 (la palabra de Dios), profundizada progresivamente a través de las generaciones»<sup>65</sup>;

— «el objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe»<sup>66</sup>.

En todo momento la teología es, en suma, considerada y descrita, definida, como *intellectus fidei*, como proceso por el que la inteligencia creyente aspira a entender y explicar de forma cada vez más plena de la verdad en la que cree<sup>67</sup>. Todo ello es, repitámoslo, clásico. No obstante, conviene subrayar un matiz cuyo olvido podría conducirnos a una interpretación reductiva de lo que debe entenderse por inteligencia de la fe y a una comprensión equivocada del teologizar y, particularmente, del teologizar tal y como lo propugna Juan Pablo II.

Las expresiones «inteligencia de la fe» y «explicación de la fe» podría, en efecto, entenderse como si la teología consistiera sola y exclusivamente en explicar el contenido de la fe dando a la palabra «explicar» una significación restrictiva, es decir, reduciendo la función del teólogo a la tarea de glosar la confesión

62. *Fides et ratio*, nn. 14 y 42.

63. *Fides et ratio*, n. 43.

64. *Fides et ratio*, n. 64.

65. *Fides et ratio*, n. 73.

66. *Fides et ratio*, n. 93.

67. La noción de *intellectus fidei*, inteligencia de la fe, es ampliamente glosada en *Fides et ratio*, nn. 65-66.

de fe, poniendo de manifiesto la inteligibilidad de los misterios revelados hasta llegar, como meta suprema, a evidenciar la íntima conexión que reina entre ellos. Ciertamente la teología se ocupa de todo eso. Más aún, lo indicado constituye su momento básico y, en consecuencia, imprescindible y fundante. Pero, tanto en sí misma como en la enseñanza de Juan Pablo II, implica algo más. Los misterios de la fe, las verdades dogmáticas, los artículos del Credo son elementos de un todo dotado de inteligibilidad y de trabazón, y en la percepción de esa inteligibilidad se enraíza el teologizar, pero no se debe olvidar que ese todo, al desvelar el sentido último de la vida y de la historia, afecta al núcleo mismo del existir humano. Explicar la fe implica, por tanto, no sólo analizar el sentido y la coherencia del mensaje en el que el cristiano cree, sino, a la vez e inseparablemente, poner de manifiesto cómo ese mensaje ilumina el conjunto de la realidad y la totalidad de nuestro existir. La teología reclama no sólo pensar a Dios, sino también, y como consecuencia, pensar desde Dios.

Cuanto acabamos de decir entronca con una de las afirmaciones fundamentales de la *Fides et ratio*, su reivindicación del carácter sapiencial del conocer humano. Esa perspectiva, que determina, como ya hemos tenido ocasión de señalar, muchas de sus consideraciones respecto a la filosofía, incide también en el modo de entender la teología. Más aún, en este caso tiene acentos especialmente marcados. El mensaje cristiano, en cuanto mensaje de salvación, posee, en efecto, intrínseca y necesariamente, una dimensión sapiencial, y por cierto en grado sumo. Mejor, es sapiencial por esencia. Juan Pablo II, que ya desde los comienzos de su itinerario intelectual había proclamado esta realidad<sup>68</sup>, la reitera ampliamente en la *Fides et ratio*, en la que no sólo evoca, una vez más, uno de los textos que con más frecuencia reaparecen en su magisterio: el pasaje de la *Gaudium et spes* en el que se declara que en Cristo, y sólo en Cristo, se le revela con plenitud al hombre su propio misterio<sup>69</sup>, sino que subraya con fuerza sus implicaciones. La «convicción fundamental» de la «filosofía», es decir, del mensaje preñado de verdad contenido en la Biblia, es, podrá así decir hacia el final de la encíclica, «que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo»<sup>70</sup>.

Radicada en esa «convicción fundamental», la teología no puede olvidar que versa sobre un mensaje en el que se le desvela al hombre el sentido último de la realidad. Más aún, debe ser en todo momento consciente de ello, procediendo de

68. Ver al respecto nuestro estudio *Antropocentrismo y teocentrismo*, en «Scripta Theologica» 20 (1988) 643-665 (recogido en *Iglesia en la historia*, cit., pp. 97-120).

69. *Fides et ratio*, n. 12, que remite a *Gaudium et spes*, n. 22.

70. *Fides et ratio*, n. 80.

modo que, sin merma de la científicidad que le es propia, más aún, en plena coherencia con ella, evidencie en todos y cada uno de sus pasos las implicaciones existenciales del mensaje que analiza y explica. Dicho con otras palabras, tomadas del texto mismo de la encíclica, la teología debe proceder «no sólo asumiendo las estructuras lógicas y conceptuales de las proposiciones en las que se articula la enseñanza de la Iglesia, sino también, y primariamente, mostrando el significado de salvación que estas proposiciones contienen para el individuo y la humanidad»<sup>71</sup>.

Santo Tomás de Aquino, se planteó, al inicio de la *Summa Theologiae*, y ya antes en el *Comentario a las Sentencias*, si en teología se da la distinción que la tradición intelectual aristotélica había establecido entre el momento especulativo y el práctico. Respondió diciendo que la teología es simultáneamente especulativa y práctica ya que considera la realidad desde la perspectiva de la palabra con la que Dios desvela, a la vez e inseparablemente, su propio ser y el origen y la meta de todas las cosas, y por tanto no necesita elevarse hasta la percepción del fin para, desde él, descender luego al ulterior análisis de la realidad, sino que, desde el inicio, se encuentra situada en el fin desde el que la totalidad puede, y debe, en última instancia, ser valorada<sup>72</sup>. Con un lenguaje diverso, la *Fides et ratio* no sólo expresa la misma concepción, sino que la radicaliza o amplía.

Teologizar, es, en suma, profundizar en el núcleo central de la fe cristiana y, desde ese núcleo, dirigir la mirada al conjunto de lo real. Ciertamente, al lanzar esa mirada —o, si se prefiere, para lanzarla— el teólogo deberá entrar en diálogo con las experiencias y los saberes humanos, de los que no puede en modo alguno prescindir: nada, en efecto, tampoco la conciencia de la verdad de la revelación, autoriza, un despotismo gnoseológico, es decir, un desconocimiento de la diversidad de niveles intelectuales y, por tanto, de la diversidad de ciencias y saberes. Pero es también verdad que en ese diálogo la teología no se limita a escuchar, sino que aporta —debe aportar— su propia palabra, que, en ocasiones, impulsará a replantear lo afirmado por otros saberes y que, en todo caso, contribuirá a valorarlos y a definir su posición en referencia al fin o meta que dota de plenitud de sentido a la existencia humana.

Con expresión acuñada por la teología italiana, puede decirse que la teología no es sino el eco de esa capacidad de pensar «el entero», la totalidad de las cosas, que otorga la palabra de Dios. Y que, en consecuencia, despliega sus vir-

---

71. *Fides et ratio*, n. 66. Sobre algunos aspectos con la cuestión que estamos tratando, puede verse lo ya expuesto por nosotros mismos en *Misión de la teología según la encíclica «Fides et ratio»*, en AA.VV., *Diálogos de Teología. Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Valencia 1999, pp. 77-90.

72. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 4.

tualidades analizando los diversos ámbitos y dimensiones de lo real precisamente en referencia a ese entero, a esa unidad del conjunto de lo real que la fe, desvelando la meta última del acontecer, permite percibir. Es esa aspiración, connatural a la teología, lo que hace que hoy y ahora tenga algo decisivo que decir en orden a afrontar la crisis contemporánea tal y como la *Fides et ratio* la describe, es decir, en cuanto crisis de sentido. Si bien para eso hace falta que lleve hasta sus últimas consecuencias el dinamismo intelectual que le es propio. Pero esto nos conduce al segundo punto que debemos considerar en orden a glosar la invitación o reto que la encíclica dirige a la teología: el carácter intrínsecamente metafísico del teologizar.

## 2. *Dimensión metafísica de la teología*

Para que la teología pueda afrontar la tarea que está llamada a desempeñar es, en efecto, necesario que sea consciente de su dimensión metafísica. Al realizar esa afirmación nos situamos ante una exigencia que la *Fides et ratio* reitera con frecuencia<sup>73</sup>, precisando además, en diversos momentos, el sentido de ese mensaje. «No quiero hablar aquí —leemos en uno de los pasajes más significativos, entre otras cosas porque en él se ocupa expresamente del problema del sentido— de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica». «En este sentido —continúa—, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. (...) No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya»<sup>74</sup>.

La necesidad del tránsito a la metafísica, de impulsar la reflexión y el pensar de modo que, yendo más allá de lo descriptivo, aspire a llegar a consideraciones dotadas de ultimidad, afecta, por lo demás, no sólo a la teología, sino también a la filosofía. Sólo que con matices diversos, no en la substancia pero sí en la expresión y en la metodología. La filosofía —dirá la encíclica— no puede limitarse a la

73. Ver *Fides et ratio*, nn. 22, 46, 55, 61, 76, 83, 84, 88, 95, 97, 98, 105, 106.

74. *Fides et ratio*, n. 83.

descripción de la experiencia, sino que debe dar el paso «del fenómeno al fundamento»<sup>75</sup>. La teología, a su vez, no puede limitarse a una mera reiteración o glosa de las narraciones que la Biblia trasmite, ya que el contenido de los textos bíblicos, de los que la teología ciertamente parte, «no se reduce a la narración de meros acontecimientos históricos», puesto que se trata de textos en los que se presentan «acontecimientos que van más allá de las vicisitudes históricas»<sup>76</sup>.

Los escritos bíblicos narran, ciertamente una historia, pero una historia en y través de la cual se manifiesta, se da a conocer, nuestra salvación, es decir, Dios mismo, que es a la vez e inseparablemente nuestro salvador y nuestra salvación. Hacia ese núcleo debe, pues, dirigirse la teología en cuanto ciencia, de modo que «el verdadero centro de su reflexión será la contemplación del misterio mismo de Dios Trino», al que llega «reflexionando sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios» hasta descubrir en Cristo Jesús a la plenitud de un «amor que se da sin pedir nada a cambio»<sup>77</sup>. La reflexión cristiana parte, en suma, de Cristo, penetrando en él, en su realidad y su misterio, hasta percibir, a la vez con nitidez y con asombro, con maravilla y con agradecimiento, la realidad de un Dios que se entrega, de un Padre que envía a su Hijo para que, haciéndose presente en la historia y comunicándonos el Espíritu, nos introduzca en la comunión con el Padre, fuente y origen de toda la Trinidad y de toda vida.

En estos pasajes la *Fides et ratio* entronca —aunque no lo mencione— con el modo de hablar de quienes contribuyeron de forma decisiva a introducir la palabra teología en el lenguaje cristiano, es decir, los Padres griegos y su distinción entre economía y teología<sup>78</sup>. Los Evangelios y el conjunto de la Escritura narran una economía, o sea, una historia que no es fruto del acaso sino de un plan, de un designio. Una historia que, en consecuencia, presupone y manifiesta a Aquel a cuyo designio obedece. La economía remite, pues, a la teología, al logos o verdad de lo que Dios es y del amor con que actúa. La mirada del creyente no puede

75. *Fides et ratio*, n. 83.

76. *Fides et ratio*, n. 94; ver también, en el mismo sentido, n. 66; así como nn. 61-63, que son, sin duda, los pasajes en los que la encíclica reprocha más fuertemente a la teología —a algunos sectores de la teología y, más concretamente, de la teología contemporánea— su falta de radicalidad especulativa.

77. *Fides et ratio*, n. 93.

78. La *Fides et ratio* pone de manifiesto la importancia de la reflexión de los Padres griegos en orden a la purificación del concepto de Dios y a la profundización en la comprensión de su realidad y su trascendencia (cfr. nn. 39-40), pero, como hemos señalado en el texto, no alude a la distinción entre economía y teología. Puede ser algo casual, aunque también cabe ver en ello un reflejo del hecho de que la encíclica no se ocupe directamente de la teología y, en consecuencia, no intente esbozar una panorámica de su historia y de sus avatares, como en cambio sí lo hace respecto de la filosofía.

detenerse en los sucesos narrados sino que a través de ellos, mejor, en ellos, debe dirigirse a Aquél a cuyo designio obedecen y del que, en consecuencia, brotan. Desde la historia el cristiano, y el teólogo, han de elevarse hasta la Trinidad en sí misma, hasta la Trinidad inmanente, porque la historia, la economía que la Biblia recoge, no es otra cosa que el manifestarse de un Dios Trino que, al hacerse presente en y a través del acontecer, da a conocer que Él mismo es nuestro destino.

Ése es, pues, el reto que la *Fides et ratio* lanza a la teología: ir al fondo del empeño que la define, atreverse a desplegar todas las implicaciones del mensaje evangélico, pensándolo a fondo, reviviéndolo metafísicamente, es decir, yendo más allá de lo contado, de lo descrito, para expresar la verdad profunda sobre Dios y sobre el hombre que en todo ello se contiene. Se trata de un reto cuya acogida implica, sin duda alguna, audacia, esa audacia intelectual de la que hablamos al principio, es decir, una audacia que es a la vez confianza en la inteligencia, homenaje a la verdad de Dios. El cristiano en cuanto teólogo —y todo cristiano lo es de algún modo, análogamente a como todo hombre es también de algún modo filósofo— no sólo confiesa la verdad de lo creído, sino que, consciente de la riqueza y la infinitud que esa verdad posee, aspira a penetrar en ella, a comprenderla cada vez mejor, y a dejar, en consecuencia, que la luz que implica reverbera en todo el conjunto de su pensar. El «atreverse a pensar» llega así a su cumbre, ya que se trata de un atreverse a pensar a Dios, y, en Dios y desde Dios, el universo entero lanzando confiada y audazmente la propia inteligencia por los caminos que abre la palabra divina. Y, a la vez, llega a su cumbre la humildad, en la constante advertencia de la infinita sobreabundancia de lo divino.

La teología —al menos la teología y como la entienden la *Fides et ratio* y la tradición con la que entronca— no es, en suma, otra cosa que la manifestación o fruto de la audacia de una razón, que, consciente de la plena verdad de la palabra que Dios le dirige y a la que la fe le abre, se lanza a la aventura de penetrar en ella, con conciencia, en todo momento, de la excelsitud de Dios y, por tanto, en actitud de adoración, pero, a la vez e inseparablemente, con toda la capacidad de interrogar y de interrogarse que como tal razón posee. En el núcleo mismo de la fe están implicadas la infinitud de Dios y la infinitud potencial de la razón, y del encuentro entre esas dos infinitudes nace la teología.

## V. CIRCULARIDAD ENTRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA



A lo largo de las páginas que preceden ha aflorado repetidas veces la distinción entre filosofía y teología y la cuestión de sus relaciones. Afrontémosla ahora directamente, concluyendo así nuestro discurso.

Por lo que a la distinción se refiere —teniendo a la vista el conjunto de la *Fides et ratio* aunque yendo tal vez más allá de su texto—, digamos que, a nuestro juicio, filosofía y teología se distinguen, entre otras razones, por la diversidad del itinerario en virtud del que una y otra se configuran. El filósofo parte de experiencias o vivencias concretas, determinadas, a partir de las cuales se interroga sobre el sentido —¿por qué esto y no lo otro?, ¿qué fin o meta corresponde a esta actividad o a este deseo?—, elevándose de esa forma desde lo inmediatamente percibido y conocido hasta la explicación y el fundamento últimos. El teólogo no parte de experiencias de ese tipo, aunque las tiene en cuenta, sino de la revelación que le trasmite la tradición cristiana, es decir, de la palabra de un Dios que, dirigiéndose a hombres que se interrogan acerca de su destino, les da a conocer cuál es la plenitud a la que Él, Dios mismo, los llama. La teología sigue, pues, un itinerario no ascendente, sino descendente: penetra en la palabra de Dios y desde ella dirige la mirada al conjunto de lo real para analizarlo y valorarlo desde la perspectiva de su destino.

La descripción que acabamos de ofrecer es, sin duda, esquemática, pero suficiente para poner de manifiesto tanto la afinidad entre ambos saberes como su insuperable diversidad: ambos hablan en gran parte de las mismas cosas, aunque desde perspectivas y según metodologías que, ciertamente, no se excluyen, sino que más bien se complementan e incluso se integran, pero que nunca llegan a fundirse o amalgamarse por entero. De ahí la persistencia y, a la vez, la movilidad de sus relaciones históricas. En todo caso, la *Fides et ratio* ofrece, en orden a la clarificación de esas relaciones, una clave hermenéutica que la propia encíclica expresa o resume con una sola palabra: circularidad.

La voz «circularidad» aparece relativamente tarde en la encíclica<sup>79</sup>, pero está presente desde el principio, incluso en su frase inicial: «la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad». Se habla ahí, en efecto, al menos implícitamente, de una circularidad o complementariedad entre fe y razón a la que se atribuye el adecuado desarrollo de la vida de la inteligencia y, en consecuencia, la efectiva consecución de esa comprensión que el hombre está llamado a alcanzar respecto del conjunto de la realidad y de su propio destino. «El hombre con la luz de la razón —añade un número posterior en el que, glosando un texto del libro de los Proverbios, se recalcan y a la vez se matizan esas mismas ideas— sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre, sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del

---

79. Concretamente en el n. 73.

hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios». «No hay —concluye el texto—, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de otra, y cada una tiene su propio espacio de realización»<sup>80</sup>.

Por fe la *Fides et ratio* entiende, en este lugar y en otros paralelos, ante todo la fe cristiana, pero también, al menos en ocasiones, una actitud más amplia: la receptividad de la inteligencia, su actitud de apertura a lo infinito y en general a cuanto pueda enriquecerla, también aunque, en algún caso, ese enriquecimiento implique el reconocerse transcendida. Por razón entiende la capacidad de buscar, de pedir razones, de valorar críticamente, de preguntar llegando hasta el fondo de las cosas. Ambas actitudes o dimensiones estructuran el pensar humano, de tal manera que, unidas, completándose en virtud de su interacción o circularidad, hacen posible que la inteligencia abra al hombre a la plenitud de ser y de verdad para la que está hecho<sup>81</sup>.

En el interior de esa circularidad básica, se sitúa la circularidad entre teología y filosofía, de la que se ocupa formalmente el número 73 de la encíclica al que hace unos momentos aludíamos y al que ahora debemos volver. Una lectura del texto pone de manifiesto que Juan Pablo II emplea el término circularidad entendido en sentido amplio, para indicar los intercambios que se establecen entre dos procesos intelectuales que, siendo distintos, tienen no obstante zonas en común —más aún, numerosas zonas en común— por lo que coinciden en amplios tramos de sus respectivos itinerarios; procesos, en consecuencia, que no sólo se influyen sino que penetran uno en el otro provocando de esa forma un dinamismo en virtud del cual ambos crecen y se desarrollan.

La teología —el número 73 de la *Fides et ratio* comienza su análisis de la circularidad tomando pie del saber teológico— tiene su «punto de partida» y su «fuente original» en la palabra pronunciada por Dios en la historia. A partir de ella se desarrolla y sobre ella vuelve. Pero en su proceder no puede por menos de encontrarse con el saber humano y, más concretamente, con la filosofía. Y ello hasta el extremo de que, a fin de cuentas, no puede haber teología sin filosofía, ya que no puede darse un pensar que aspire a dar razón de las realidades en las que el creyente cree, si ese pensar no se estructura poniendo en juego

80. *Fides et ratio*, n. 17.

81. La palabra «circularidad» y su aplicación a las relaciones entre fe y razón, filosofía y teología son susceptibles de una amplia gama de interpretaciones o acentuaciones, de las que puede encontrarse una buena panorámica en la relación sobre *Spunti sulla «circularità» fra filosofia e teologia* presentada por S. PIÉ I NINOT en la III Riunione annuale dei docenti romani di Teologia Fondamentale, Roma, 15-V-1999. El uso que Juan Pablo II hace del término en la *Fides et ratio* presupone exposiciones cronológicamente anteriores, pero manteniéndose a un nivel más genérico.

todo el poder de la inteligencia y por tanto la filosofía en cuanto tal. Esa es la razón por la que —concluye la *Fides et ratio*— la «teología recurre a la filosofía», por la que «la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica»<sup>82</sup>.

Ese recurso por parte de la teología a la aportación de la filosofía implica —el texto de la encíclica lo señala con claridad— un proceso no meramente instrumental sino vital, es decir, no consiste en tomar en préstamo conceptos e ideas filosóficos para aplicarlos sin más a las realidades de la fe, sino, mucho más honda y radicalmente, en un verdadero entrar en diálogo, en un repensar el teólogo, desde su perspectiva propia, lo que el filósofo y la filosofía aportan. «No se trata simplemente —precisa, en efecto la *Fides et ratio*— 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>83</sup>. La teología, en suma, se configura como tal teología, al menos como teología en sentido acabado —es decir, como teología que llega a la cumbre de su misión—, precisamente filosofando y no de otra manera.

Las consideraciones recién esbozadas conducen a afirmar que la teología necesita de la filosofía hasta el punto de implicarla en su propio proceder: no hay, pues, teología sin filosofía. La afirmación inversa no sería válida en términos absolutos, ya que —la *Fides et ratio* lo reitera con frecuencia y sin ambages— puede haber filosofía y, hablando más ampliamente, conocimiento verdadero y veritativo al margen de la revelación cristiana. Pero no por ello puede ser declarada sin más falsa o carente de validez ya que una razón que se cierra sobre sí misma se condena al error o, al menos, a la esterilidad; lo que, dicho positivamente y en referencia concreta al pensar del cristiano, implica reconocer que su espontáneo interrogarse acerca de la realidad resulta iluminado y enriquecido por lo que, acerca de esa misma realidad, le manifiesta la palabra de Dios, y ello de forma, por así decir, connatural e insoslayable.

La afirmación que acabamos de realizar evoca consideraciones antes esbozadas al analizar los párrafos que dedica la encíclica a la filosofía cristiana, sólo que el número 73 añade algo más, pues en él se habla no ya genéricamente de la fe o de la revelación y de su influjo en el pensar del creyente, sino especí-

---

82. *Fides et ratio*, n. 77. Ver también n. 69, donde, aún reconociendo la importancia de un diálogo de la teología con diversos saberes, se reafirma la necesidad imprescindible de su diálogo con la filosofía.

83. *Fides et ratio*, n. 73; en el mismo sentido, n. 77.

ficamente de la teología, dejando así constancia no sólo de que la fe ilumina la inteligencia, sino también de que el teologizar, precisamente porque se desarrolla filosofando, suscita filosofía. «Moviéndose entre estos dos polos» que son la palabra de Dios y su mejor conocimiento, la inteligencia creyente —prosi-gue ese número— «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>84</sup>. En su intento de comprender cada vez mejor lo creído, el teólogo acudirá en ocasiones, a nociones y conceptos ya acuñados por la filosofía, pero no sin proceder, al menos más de un momento, a «transformaciones necesarias y profundas»<sup>85</sup>; en otras, acuñará él mismo conceptos nuevos. En uno u otro caso pondrá en juego su fe y su razón, que se iluminarán recíprocamente provocando, si proceden según verdad, un enriquecimiento del conjunto de su conocer. De ahí que la teología esté llamada a engendrar filosofía; más aún, que la haya engendrado de hecho, como por lo demás documenta la historia<sup>86</sup>.

La circularidad es pues biunívoca, ya que va de la filosofía a la teología y de ésta a aquélla, dando origen a un movimiento que, según los momentos históricos, podrá generarse a partir de uno u otro de esos saberes, pero en el que, en cualquier caso, ambos resultan beneficiados. La teología, porque esa «búsqueda humana de la verdad» que es la filosofía «favorecerá» su mejor comprensión de la palabra de Dios y en consecuencia la realización de la misión que le corresponde en orden a poner de manifiesto el pleno desvelamiento del valor, de la finalidad y del sentido que esa palabra implica<sup>87</sup>. La filosofía, porque en el contacto con la teología «la razón descubre nuevos e inesperados horizontes» gracias a los que el filosofar resulta enriquecido y lanzado a «explorar vías» que por sí sólo no habría ni siquiera sospechado<sup>88</sup>.

84. *Fides et ratio*, n. 73.

85. *Fides et ratio*, n. 77.

86. A esa historia, y concretamente a los autores de la época patristica y medieval, alude expresamente la encíclica en el n. 77; ver también, aunque desde otra perspectiva, n. 59.

87. *Fides et ratio*, n. 73.

88. *Ibidem*. En algún momento, y particularmente en el n. 77 —donde, entre otras cosas, esboza una reinterpretación crítica del dicho *philosophia ancilla theologiae*—, la encíclica declara que la filosofía, incluso cuando se da en el interior de la teología, mantiene su autonomía, si bien, advierte enseguida —de hecho en el interior de la misma frase—, que en ese proceso afronta «transformaciones necesarias y profundas». La compatibilidad entre esas dos afirmaciones no resulta muy clara, a menos que se tenga presente la diversidad de matices con que puede emplearse el término filosofía y más concretamente la distinción entre filosofía como pensar y filosofía como obra o como sistema, a la que nos referimos en páginas anteriores.

Concluamos con una última consideración, que tiene el carácter a la vez de advertencia y de síntesis. Para captar a fondo el mensaje de la *Fides et ratio* sobre las cuestiones de las que nos hemos ocupado es importante no «cosificar» ni «substancializar» ninguna de las realidades que entran en juego, es decir, razón y fe, filosofía y teología. Es decir, superar la tentación, a la que estamos expuestos por nuestro mismo lenguaje, a considerarlas como cosas, como realidades objetivadas que están ahí, ya hechas y acabadas, inertes, a las que el hombre acude y de las que se sirve como acude y se sirve de los objetos o instrumentos materiales. Fe y razón no son cosas, sino capacidades, virtudes o actos propios del espíritu humano. Teología y filosofía tampoco son cosas, sino saberes, realidades que tienen, ciertamente, una consistencia objetiva, pero que no existen en abstracto o en el vacío sino en referencia a la mente humana, de la que han brotado y de la que en todo momento reciben dinamismo y vida.

La delimitación de ámbitos y competencias, decisiva a otros niveles, tiene, desde esta perspectiva, un interés menor. De hecho poner ahí el acento nos expondría al riesgo de dejar en segundo plano lo que constituye, sin duda alguna, el núcleo del mensaje de la *Fides et ratio*, eco a su vez de la preocupación de Juan Pablo II por reafirmar, en todo momento y especialmente en la actual coyuntura cultural, el valor del ser humano, y, como presupuesto de ese valor, su capacidad de verdad y de infinito. La razón y la fe, la filosofía y la teología, se presentan desde esta perspectiva, en el texto de la *Fides et ratio* y en la realidad de las cosas, como fuerzas no ya rivales, sino solidarias, más aún, hermanadas: actitudes y saberes que se potencian los unos a los otros en virtud de una circularidad que no es, a fin de cuentas, sino expresión de la unidad tanto del espíritu humano como del universo en cuanto surgido e impulsado por el designio creador y salvador de Dios.

José Luis Illanes  
 Facultad de Teología  
 Universidad de Navarra  
 PAMPLONA