LA AUDACIA DE LA RAZÓN

ALEJANDRO LLANO

No recuerdo haber leído desde hace muchos años un documento tan intelectualmente estimulante como la encíclica *Fides et ratio*, publicada hace pocos meses por Juan Pablo II. Su patente rigor conceptual e histórico no es un obstáculo o un freno para la decisión con que aborda una de las cuestiones más acuciantes y problemáticas del pensamiento actual, cuyas raíces penetran hasta los primeros siglos de la era cristiana, y que —planteada de manera muy diversa— se remonta hasta la dialéctica griega de mito y *logos*.

El presente margen de maniobra parece escaso, ya que tiene que avanzar —según sus propias palabras— «entre los condicionamientos de una mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática» (*Fides et ratio*, n. 15). Ya Max Weber pronosticó que el tipo humano del siglo XX tardío sería el de *especialistas sin alma y vividores sin corazón*, panorama hace tiempo confirmado por filósofos como Husserl y sociólogos como Daniel Bell. La gran ausente en este horizonte quebrado es precisamente la razón humana desplegada en toda su envergadura, es decir, lo que antes se llamaba *metafísica*.

Juan Pablo II diagnostica así esta situación: «(...) Han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas» (n. 5), «hasta el punto de que *una de las mayores amenazas de este fin de siglo es la tentación de la desesperación*» (n. 91). Ante este panorama relativista y escéptico, Karol Wojtyła está convencido —y trata de convencernos en esta encíclica— de que «lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia» (n. 102).

El propio Max Weber había anticipado que, además del *politeísmo de los valores* —esa especie de fragmentación de requerimientos y finalidades que hoy nos desgarran—, el final del siglo XX se caracterizaría por un fenómeno generalizado de *crisis de sentido*. Pues bien, en el n. 81 de la encíclica se describe esta situación con extraordinaria lucidez: «Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos comprobar cómo se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda del sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baraunda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo o en las diversas manifestaciones del nihilismo» (n. 81).

Por primera vez —que yo sepa— se desarrolla en el Magisterio de la Iglesia Católica una suerte de reflexión teológica sobre el papel de la filosofía en el mundo actual, algo así como una «teología de la filosofía». Y lo más sorprendente es que tal meditación lleva precisamente a subrayar con enfática insistencia la necesidad de que la filosofía sea fiel a su naturaleza y no abdique ante las tentaciones de un racionalismo menguado ni de un fideísmo curvado sobre sí propio. La misma naturaleza del cristianismo —basada en el misterio de la Encarnación, en la adhesión a Jesucristo, el Verbo hecho carne— incluye en su seno, como requisito imprescindible, un confiado recurso a la razón humana ejercitada con autonomía y rigor, es decir, a ese estudio radical de la realidad al que llamamos *filosofía*.

Tres son, a mi juicio, los motivos por lo que esta época nuestra constituye un momento oportuno, un *kairós*, para hacer tan insólito «cántico a la filosofía».

En primer lugar, se encuentra esa caída hacia el escepticismo nihilista que el final de los grandes sistemas de la razón moderna ha traído consigo. Es interesante subrayar que, en un panorama teñido de relativismo, la Iglesia Católica es hoy la única institución que reivindica el inexcusable papel de una filosofía con pretensiones de ultimidad y universal validez. En cambio una filosofía puramente formal o funcional, empequeñecida por sus propios tecnicismos o asfixiada por una erudición que llega hasta el minimalismo ridículo, conduce al espíritu humano a sujetarse a «una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de

la cuestión sobre el sentido —añade el Pontífice— incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad» (n. 81).

Una de las consecuencias más graves de esta pérdida contemporánea de la *dimensión sapiencial* de la filosofía es la tendencia —favorecida por una interpretación simplista y errónea del Concilio Vaticano II— a que la teología prescindiera de su apoyo en la razón metafísica y antropológica. Y éste constituye, a mi juicio, el segundo motivo por el que el Papa Wojtyła ha considerado urgente reafirmar la necesaria cooperación entre la filosofía y la teología para encaminar rectamente el anhelo de verdad que habita, no sólo en todo cristiano, sino también en cada hombre. «Con sorpresa y pena —dice Juan Pablo II— debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía» (n. 86). Desapego cuyas consecuencias formativas y pastorales son graves y notorias. Por eso el Papa insiste categóricamente: «Deseo reafirmar que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos» (n. 62). Ahora bien, la filosofía a la que la teología ha de recurrir no puede ser simplemente un sistema *ad hoc*, que no hiciera más que ilustrar o articular retóricamente los resultados a los que ya se hubiera llegado por una presunta reflexión exclusivamente teológica. La encíclica es muy clara, también en este punto: «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y reglas; de otro modo, no habría garantía de que permanezca orientada a la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este 'estatuto constitutivo' suyo, respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada» (n. 49). Una filosofía que se basara en la teología vendría a plantear una cuestión de principio. Por lo demás, invertiría la posición católica clásica, según la cual la gracia no destruye la naturaleza ni la sustituye, sino que la eleva y perfecciona. Incluso la tarea ancilar, de servicio, que a la filosofía le corresponde con respecto a la teología, sería imposible si la propia filosofía no se distinguiera de la teología. Precisamente porque es gustosamente sierva, no se puede indentificar con la señora a la que sirve. «En realidad —afirma la encíclica—, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo

teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones» (n. 77).

El tercer motivo que, según creo, hace relevante a la *Fides et ratio* en el panorama cultural de nuestro tiempo es «la tentación racionalista» (cfr. n. 54), es decir, la pretensión exclusivista de una razón que se considera autosuficiente y no admite el *obsequio racional*, el regalo sorprendente e iluminador, que la fe nos ofrece. Tal cerrazón antropocéntrica acaba por ser como una pescadilla que se come su propia cola. Y lo que revela, en el fondo, es un miedo a enfrentarse con todo lo que no esté supuestamente controlado por nosotros mismos. Contrasta con tal empequeñecimiento —tan propio del científicismo y del pragmatismo actuales— la magnanimidad humanista de quien clama así: «*Pido a todos* que fijen su atención en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor, y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido. Diversos sistemas filosóficos, engañándolo, lo han convencido de que es dueño absoluto de sí mismo, que puede decidir autónomamente sobre su propio sentido y su futuro confiando sólo en sí mismo y en sus propias fuerzas. La grandeza del hombre jamás consistirá en esto. Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo» (n. 107). Podría pensarse que un llamamiento de este tipo entra en contradicción con la exigencia de autonomía que la filosofía implica. Pero sucede justo lo contrario. Precisamente porque es autónoma y no está constreñida por ninguna limitación que le sobrevenga desde fuera, la filosofía es capaz de abrirse a una luz superior y acogerla en sí misma, sin que ello vaya en detrimento de su propia metodología ni de su índole racional. Al salir fuera de sí propia y recibir datos y estímulos provenientes de una Revelación que no contradice a la luz natural de la razón, la filosofía responde a su más alta vocación de servicio a la verdad y de acceso a la trascendencia. Y, *a sensu contrario*, una filosofía que se declare programáticamente agnóstica, que rechace *a priori* la posibilidad de recibir un mensaje que proviene del más profundo núcleo del misterio del ser que ella debería investigar, es una filosofía autodisminuida, truncada en su propia racionalidad.

Y aquí se inserta, a mi juicio, la enseñanza más profunda y original que esta encíclica proporciona a los filósofos. A saber: que los misterios de la fe no son una frontera para la razón, sino que suponen justamente la ruptura de un horizonte cerrado, la apertura a algo que está más allá de lo que la filosofía

podría alcanzar con sus solas fuerzas. Cuando parece que la filosofía ya no da más de sí, que ha tropezado con enigmas indescifrables y que tiene que replegarse melancólicamente sobre sí misma, sobreviene el destello que abre perspectivas insospechadas y —en cierto sentido— ilimitadas. Y esto no es un piadoso *desideratum*, sino lo que estrictamente ha sucedido en la historia del pensamiento humano. Las nociones de libertad, persona, creación, espíritu, verdad, inmortalidad, amor, providencia, virtud, tolerancia, respeto y Dios personal, entre otras muchas, no habrían podido ser comprendidas como hoy lo hacemos si no hubiera mediado la tradición cristiana, que —por supuesto— incluye la historia salvífica del pueblo judío. Todos estos conceptos y realidades han sido considerados por la filosofía desde una perspectiva racional, y en no pocos casos, ha podido alcanzar un acceso estrictamente filosófico a ellas. La grandeza del hombre queda patente cuando es capaz de elaborar «una filosofía en la que resplandezca algo la verdad de Cristo, única respuesta definitiva a los problemas del hombre» (n. 104), porque —como dice el Concilio Vaticano II— «realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et spes*, n. 22).

Juan Pablo II entiende, por tanto, que el «recuerdo» de la misión de la filosofía resulta muy oportuno en la hora actual. Pero se trata de algo más, de una perspectiva superior, que hace de la filosofía una de las claves de esta encrucijada histórica, enigmáticamente cifrada en el fin del milenio: «La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria. Por eso —dice el Romano Pontífice— he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia» (n. 6).

Tal vocación va siendo desgranada por la encíclica en una impresionante serie de textos que nos hacen ver cómo la fe cristiana y la propia teología empujan al pensamiento humano a trascenderse a sí mismo. «*El hombre se encuentra en un camino de busca, humanamente interminable: búsqueda de la verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda*» (n. 33). Parece difícil, casi inviable, dar con el sentido último de la realidad, en medio de una panorama cultural que no reconoce más verdad que la resultante del consenso y se niega muchas veces a admitir algo que no sea convencional y provisional. «No obstante, a la luz de la fe, que reconoce en Jesucristo este sentido último,

debo animar a los filósofos, cristianos o no, dice el Papa, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo de su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de su aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón» (n. 56).

El filósofo Karol Wojtyła no pacta con la superficialidad del pensamiento actual. Pero tampoco se remite a la añoranza de un pasado mejor. Propugna como nadie esta *pasión por la verdad* en diálogo con las corrientes intelectuales más notorias del momento presente, entre las que —para esta cuestión— resulta especialmente relevante la debilidad postmoderna, que nos invita a movernos en la penumbra de un pensamiento postmetafísico para el que la muerte de Dios y la abolición de la dignidad humana son inevitables puntos de partida.

¿De dónde sacar aliento para afrontar un relativismo escéptico tan extendido como anclado en las formas de vida del tardocapitalismo? Para Juan Pablo II, el *agua profunda* (cfr. n. 16) en la que se puede beber para cobrar energías es, como estamos viendo, la fe cristiana. ¿Pero no habíamos quedado en que el cristianismo era el gran obstáculo para un libre pensamiento filosófico y para una ciencia que no encontrara continuos obstáculos en las barreras de una ortodoxia autoritariamente impuesta? Contestación: no, nunca habíamos quedado en aceptar seriamente esa caricatura tan alejada de la realidad histórica que ya sólo puede mantenerse en fascículos de divulgación científica o en suplementos dominicales. Lo cierto es que los conceptos centrales del pensamiento moderno y la concepción del mundo que está en la base de la ciencia experimental sólo pudieron surgir y mantenerse en el ambiente humanista y no antropocéntrico aportado por la visión del hombre y de la realidad física que el cristianismo lleva consigo. De hecho, el modo cristiano de pensar ha sido extraordinariamente fecundo para mantener a la razón en vilo y lanzarla a aventuras científicas que hubieran sido inviables desde la sabiduría greco-latina o la meditación oriental.

Lo más original e incitante de esta encíclica es que, por vez primera, se obtienen en ella limpiamente las consecuencias que una visión inteligente de la historia intelectual aporta al ejercicio actual de la teología y de la filosofía. Ambos saberes sapienciales se han fertilizado mutuamente. Porque —a diferencia de lo que dicen algunos ex-teólogos en sus congresos veraniegos— la comprensión auténtica de la fe cristiana sólo es posible desde una filosofía de

alcance trascendente, que siga empeñada en pasar del *fenómeno* al *fundamento* (cfr. n. 83). Y, a su vez, la filosofía supera su tendencia al narcisismo decadente cuando la revelación cristiana le abre horizontes insospechados para un racionalismo que, curvado sobre sí, desemboca en una forma u otra de nihilismo, según narraron anticipadamente Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche. El atisbo del misterio rompe la jaula de hierro del pensamiento etnocéntrico, de la praxis política totalitaria y de la economía individualista y posesiva. A correr este bello riesgo le llama Wojtila *la audacia de la razón* (Cfr. n. 48). Y a lo que incita a los filósofos no es a una comedida prudencia, sino a pensar por todo lo alto, ensayando de nuevo el gran estilo intelectual de una tradición que está para cumplir dos mil años.

«Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, previene la encíclica, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe. Por su parte, si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos. Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados» (n. 77). Menos dramáticamente se podría añadir que no resulta muy airoso hablar en prosa sin saberlo, como el personaje de Molière, o descubrir trabajosamente el Mediterráneo, como si uno estuviera jugando al escondite consigo mismo. En definitiva, «la Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo» (n. 79).

Este es el telón de fondo sobre el que el Magisterio de la Iglesia Católica vuelve a destacar la *novedad perenne del pensamiento de Tomás de Aquino* (cfr. nn. 43-48). A la luz de estas reflexiones, no debe extrañar —ni menos escandalizar— a nadie que el Magisterio haya elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de Santo Tomás y lo haya puesto como guía de los estudios teológicos, así como de una orientación para los estudios filosóficos que los pensadores cristianos de hoy día no deben poner entre paréntesis. No es casual que muchos intelectuales conversos de este siglo hayan sentido la necesidad de estudiar a un Tomás de Aquino que la unilateralidad su formación previa les había llevado a desconocer. Tal es el caso de Maritain, Gilson, Chesterton, García Morente, Flannery O'Connor, Alasdair MacIntyre o Santa Edith Stein, entre otros muchos. Y también recuerda la encíclica que la altura intelectual del Concilio Vaticano II —reflejada espléndidamente en el *Catecismo de la Iglesia Cató-*

lica— se debió a teólogos que, casi sin excepción, se habían formado al calor de la renovación contemporánea del tomismo. Ahora bien, lo que interesa —precisa el pensador Karol Wojtyła— no es «tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de demostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón» (n. 78).

Se felicita Juan Pablo II, con razón bastante, de que el tema de la tradición haya emergido en estas últimas décadas (cfr. n. 85). Basta con pensar en la hermenéutica de Gadamer y en su crítica del prejuicio contra todo prejuicio. MacIntyre, por su parte, nos hace ver que es ilusoria la pretensión de pensar fuera de toda tradición y, al mismo tiempo, que toda tradición auténticamente filosófica nos lanza más allá de sí misma. La valoración que la encíclica hace del multiculturalismo es, por cierto, un modelo de rigor y objetividad. La multiplicidad de culturas vividas simultáneamente en la actual globalidad económica y política constituye, sin duda, un enriquecimiento si entre ellas se alcanza el nivel de un auténtico diálogo. En cambio, se convierte en superficial relativismo cuando considera a esas culturas diversas como compartimentos estancos, ignorando sus constantes estructurales y la analogía de sus referencias religiosas. A la postre; añadiría yo, el multiculturalismo fragmentario es una estrategia de poder que trivializa las variedades y variaciones de los estilos de vida e impone a los débiles las concepciones sin salida de los fuertes. Y a eso, evidentemente, el actual pensamiento cristiano no quiere jugar. «Creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida —argumenta el Santo Padre— no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas. Sólo bajo esta condición es posible superar las divisiones y recorrer juntos el camino de la verdad completa, siguiendo los senderos que sólo conoce el Espíritu del Señor resucitado» (n. 92).

En la *Crítica de la Razón pura* utiliza Kant la bella metáfora de la paloma que no puede volar en un vacío de datos fenoménicos. Juan Pablo II es, sin duda, más audaz y mantiene —en el breve exordio de la encíclica— que «la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad». Se trata, nuevamente, de la invitación a no tener miedo, a arriesgar un tipo de pensamiento que esté a la altura de la dignidad de la persona humana.

Invitación que se hace explícita y solemne en la conclusión de este espléndido documento: «*Mi llamada se dirige, además, a los filósofos y a los profesores de filosofía*, para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico. Que se dejen interpelar por las exigencias que provienen de la palabra de Dios y estén dispuestos a realizar su razonamiento y argumentación como respuesta a ellas. Que se orienten siempre hacia la verdad y estén atentos al bien que ella contiene. De este modo podrán formular la ética auténtica que la humanidad necesita con urgencia, particularmente en estos años. La Iglesia sigue con atención y simpatía sus investigaciones; pueden estar seguros, pues, del respeto que ella tiene por la justa autonomía de la ciencia. De modo particular, deseo alentar a los creyentes que trabajan en el campo de la filosofía, a fin de que iluminen los diversos ámbitos de la actividad humana con el ejercicio de una razón que es más segura y perspicaz por la ayuda que recibe de la fe» (n. 106).

Alejandro Llano
Instituto de Antropología y Ética
Universidad de Navarra
PAMPLONA