

LA DIMENSIÓN SAPIENCIAL DE LA FILOSOFÍA EN LA *FIDES ET RATIO*

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

El 15 de octubre de 1998 fue presentada oficialmente la encíclica *Fides et ratio*. En dicho acto fue entregada a los medios de comunicación social una breve síntesis de la encíclica, en la que se afirmaba que esta encíclica «reúne todos los requisitos para ser considerada un documento “histórico”». ¿Por qué motivo puede ser considerada «histórica»? Porque, en mi opinión, el deseo de Juan Pablo II ha sido no sólo reflejar una situación de «crisis intelectual» sino el proporcionar unos puntos de reflexión que sirvan como orientaciones al pensamiento contemporáneo. Por eso, pocos meses después de su publicación, afirmaba Juan Pablo II: «En estos tiempos (...) donde predomina el escepticismo sobre la capacidad de la razón de alcanzar la verdad, he considerado oportuno publicar la reciente Encíclica *Fides et ratio* que junto a la *Veritatis Splendor* (...) representan una orientación fecunda para el trabajo de cuantos se dedican al estudio de la teología, de las ciencias sagradas y de la filosofía»¹.

De manera explícita Juan Pablo II cita en repetidas ocasiones el precedente magisterial de la *Fides et ratio*, que no es otro que la *Aeterni Patris*. De alguna manera es una continuación de la reflexión acerca de las relaciones entre la fe y la razón que comenzó el Concilio Vaticano I con la Constitución *Dei Filius* y que después continuó León XIII hace ahora más de cien años. Sin embargo, reconociendo la deuda con ella, no podemos olvidar que el contexto histórico es bien diverso. La *Aeterni Patris* salía al paso de una crisis intelectual que propició la aparición de posturas racionalistas y fideístas dentro de la Iglesia. La *Fides et ratio*, por el contrario, sale al paso de una crisis más amplia, que afecta a toda la humanidad, «una crisis que tiene sus raíces en una quiebra del

1. Palabras a los miembros de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (29.V.99).

pensar en cuanto tal»². Como apunta Blázquez, la encíclica de León XIII fue «una orden canónica históricamente oportuna de restauración del pensamiento de santo Tomás. Una orden que tuvo resultados positivos explícitamente reconocidos ahora por Juan Pablo II. La *Fides et ratio*, en cambio, es una sinceración que impone respeto a cualquier persona que piensa y reflexiona en profundidad. Es la sinceridad de un antiguo profesor universitario que se interroga sobre los grandes problemas de la existencia humana y expone sus respuestas compitiendo en el mercado universal de las ideas»³.

En la introducción de la encíclica Juan Pablo II lleva a cabo un certero diagnóstico del pensamiento contemporáneo, con sus luces y sombras: «sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida. Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia (...), de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende (...) En consecuencia 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. (...) Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas»⁴.

Ciertamente la descripción que nos ofrece Juan Pablo II expresa de manera neta un ambiente intelectual en el que parece fácil alcanzar un acuerdo básico. Unos pueden considerar esta situación de crisis de la racionalidad como una «conquista» de la razón que en el pasado se encontraba demasiado confiada en sus posibilidades⁵; para otros, el fracaso de la razón abre la puerta a un irracionalismo destructor. Pero el hecho es que para unos y para otros nos

2. J. L. ILLANES, «Misión de la teología», en *Diálogos de Teología I*, Fundación Maimel, Valencia 1999, p. 77.

3. N. BLÁZQUEZ, «Razonabilidad de la fe y uso de la razón», en *Studium* 34 (1999), p. 32. Una exposición detenida sobre los distintos contextos históricos de la *Aeterni Patris* y la *Fides et ratio* puede encontrarse en V. POSSENTI, *Filosofía e Rivelazione: un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 43-68.

4. FR, n. 5.

5. En este sentido resulta significativo el artículo de G. VATTIMO, «Per la fede la ragione è debole», *La Stampa*, 17.X.1998, p. 26.

encontramos en un momento de «crisis de la razón». Juan Pablo II constata que esta desconfianza radical en la razón humana arruina no sólo a la razón misma, sino también a la comprensión de la Palabra de Dios en el mundo contemporáneo.

Pero el texto pontificio no se limita a levantar acta de una situación intelectual determinada, ni tan siquiera a efectuar un profundo diagnóstico sintomático de una grave «enfermedad» de la razón. Juan Pablo II propone soluciones y tratamientos curativos: «Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida»⁶. Es ésta —continúa la encíclica— una exigencia irrenunciable de la palabra de Dios: supone, por tanto, una llamada tanto para los teólogos como para, sobre todo, los filósofos, como de manera explícita manifiesta el Pontífice casi al final del 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»⁷.

Pero ¿qué se quiere decir exactamente al afirmar la dimensión sapiencial de la filosofía? y, más importante todavía ¿cuál es el camino de la «recuperación» del carácter sapiencial? Estas preguntas constituirán el hilo conductor de esta exposición, que tan sólo pretende presentar algunos puntos de reflexión al hilo de las palabras de la encíclica papal.

1. LA BÚSQUEDA AMOROSA DE LA VERDAD

Una primera consideración puede servirnos para encuadrar adecuadamente la primera exigencia que acabamos de apuntar. El contexto en el que se sitúa esta afirmación es el de proponer una filosofía apta para la comprensión y exposición de la Palabra de Dios. En las páginas precedentes de la *Fides et ratio* se hace ver que no toda filosofía es adecuada para esta tarea. Una primera lectura podría hacer pensar que la autoridad papal pretende proporcionar unas pautas orientativas a la filosofía para hacerla idónea al quehacer teológico como si esas pautas fueran extrínsecas a la filosofía misma. Nada más errado que esta «instrumentalización» de la especulación filosófica. «Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su

6. FR, n. 81.

7. FR, n. 106.

misma naturaleza»⁸. No se trata de hacer una filosofía «reajustada» para el uso teológico; más bien se propone que la filosofía sea fiel a sí misma, a su propia naturaleza: sólo así se hace apta para el servicio de la Palabra de Dios⁹.

La solución a la crisis de la razón (y de la fe) no pasa por una filosofía «adaptada» a los intereses de la Teología, sino por la perfecta realización del saber filosófico guardando sus propias «reglas de juego», es decir, con plena autonomía metodológica: «la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. 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»¹⁰. En otras palabras, la única condición para que la filosofía sea apta para el quehacer teológico es que sea realmente filosofía, es decir, un saber orientado radicalmente a la verdad.

Una filosofía que olvidara o renunciara a su apertura a la verdad sería una filosofía errónea, y por tanto «desnaturalizada», como continúa afirmando la encíclica: «Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea»¹¹. En definitiva, la filosofía debe recuperar su «vocación originaria» de búsqueda de la verdad¹². Por eso cuando Juan Pablo II propone la recuperación del carácter sapiencial de la filosofía no hace más que recordar la definición misma de filosofía como «amor a

8. FR, n. 81.

9. A propósito de esta llamada a la filosofía para ser fiel a su propia naturaleza comenta el profesor Alejandro Llano: «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*». A. LLANO, «La audacia de la razón», en *Scripta Theologica*, XXXI/1 (1999), p. 106.

10. FR, n. 49.

11. *Ibidem*.

12. «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». FR, n. 6.

la sabiduría»¹³. El sabio es el que «ama y busca la verdad»¹⁴. Una filosofía que pierda del horizonte la verdad se trataría de una filosofía truncada, o simplemente una «pseudo-filosofía».

Quizás sea pertinente una segunda puntualización. La búsqueda de la verdad es una actitud que implica a la persona entera, con su entendimiento y su voluntad. Ciertamente la verdad es aprehendida por el entendimiento, pero el amor a la verdad supone un acto de la voluntad: querer un bien, en este caso, la verdad. La verdad es el bien al cual la inteligencia está naturalmente inclinada¹⁵. En la filosofía clásica se distingue entre un bien querido por sí mismo (bien honesto) y el bien querido sólo en cuanto medio para conseguir un bien posterior (bien útil). En esto estriba la diferencia del amor (en sentido estricto) con el interés. Los dos son, en efecto, actos de la voluntad, pero el interés es querer algo como medio para alcanzar otro fin, de tal modo que lo deseado se instrumentaliza. Por el contrario, amar en sentido propio es querer algo por lo que es en sí mismo; por eso se dice que es «desinteresado»: no porque no interese, sino porque se quiere en sí mismo y se afirma por su valor intrínseco¹⁶.

La filosofía está llamada a la contemplación de la verdad y no al dominio de ella. Pieper puntualiza que «contemplación quiere decir lo mismo que mirada *amorosa*, algo así como fijar la mirada sosegadamente en el amado, envolverlo con la mirada (...). Lo que parece exigírsele al que filosofa, de antemano y con anterioridad a toda reflexión en particular, es que, prescindiendo de toda utilidad y aprovechabilidad, tenga las cosas por buenas *en sí mismas*. Ahora bien, ¿no llamamos apetencia a la afirmación de lo que “es bueno para nosotros y nuestros fines” (...), mientras que llamamos amor en sentido estricto a la afirmación de lo que estimamos “bueno en sí mismo”»?¹⁷. Es éste el sentido preciso que se debe asignar a las palabras de Aristóteles según las cuales la filosofía es la tarea más libre, y al mismo tiempo «inútil» puesto que no sirve para otro fin que no sea la verdad misma¹⁸.

13. Cfr. FR, n. 3.

14. FR, n. 16.

15. «El deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre». FR, n. 3.

16. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-2, q. 26, a. 4.

17. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona 1982, pp. 61-62.

18. Cfr. *Ibid.*, pp. 46-47. Fisichella sale al paso de la postura de Nietzsche para quien buscar la verdad por la verdad es una tarea superficial. «La ricerca della verità, como la prospetta la fede cristiana, non è mai fine a se stessa e nessuna scuola metafisica ha mai pensato in questo modo. La verità, piuttosto, è sempre scoperta di un dono perché l'assistenza personale possa essere sempre più umana». R. FISICHELLA, *Fides et ratio. I rapporti tra fede e ragione*, Introduzione e guida alla lettura di S. E. Mons. Rino Fisichella, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 20-21.

Pues bien, el sabio ama la verdad de manera propia, como un bien en sí mismo y no como un instrumento para otros fines distintos. Esta doctrina clásica se encuentra implícitamente presente en la encíclica, cuando Juan Pablo II advierte que «una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad»¹⁹. La razón desvinculada de su bien natural (la verdad) queda a merced del uso instrumental y utilitarista de la voluntad humana como denuncia de manera clara el texto pontificio: «no debe olvidarse que en la cultura moderna ha cambiado 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. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico. Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas —o, al menos, pueden orientarse— como “razón instrumental” al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder»²⁰.

Llegados a este punto la filosofía clásica puede seguir aportando interesantes sugerencias. Como es bien sabido, en la descripción del acto voluntario pueden distinguirse diversas etapas: la volición, la decisión y la acción externa. Una vez aprehendido el bien, la voluntad descansa gozando de la bondad ya poseída. El amor a la verdad aparece para el sabio siempre como una tarea, una búsqueda que nunca acaba de completarse. La verdad se busca, sin llegar a poseerse plenamente. Esta es una de las ideas más frecuentemente apuntadas por la *Fides et ratio* de manera muy explícita: «el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse»²¹. Esa búsqueda no termina nunca²².

19. FR, n. 81.

20. FR, n. 47. La denuncia de la razón instrumental al servicio del poder coincide básicamente con la llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt, como han puesto de relieve diversos comentarios a la encíclica. Cfr. F. TORRALBA, «Comentari filosòfic de l'enciclica *Fides et ratio* de Joan Pau II», en *Ars Brevis*, Catedra Ramon Llull Blanquerna, Barcelona 1999, pp. 336-338; C. VALVERDE, «El inevitable retorno a la Metafísica», en *De las criaturas a su autor*, Edicep, Valencia 1999, p. 159; J. BALLESTEROS, «La interpretación de la cultura actual en la Encíclica *Fides et ratio*», en *Diálogos de Teología I*, pp. 74-76; V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione...*, pp. 35-36.

21. FR, n. 33.

22. «La búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio».

Consecuentemente el hombre no acaba nunca de «descansar» en la verdad²³. Apoyándose en las Escrituras el filósofo se compara a un «explorador» siempre abierto al discernimiento de la verdad²⁴.

Si la filosofía es una búsqueda interminable de la verdad, es preciso destacar que la filosofía es una actividad humana, una tarea a realizar²⁵ más que un sistema de pensamiento determinado: «En realidad, todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente»²⁶. Ésta es la razón por la cual la verdad no se limita a unas coordenadas espacio-temporales ni se agota en un único sistema de pensamiento. «Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta “soberbia filosófica” que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal»²⁷.

La razón última de la imposibilidad de erigir un sistema de pensamiento en criterio último de verdad descansa en el hecho de que la verdad se da en la historia, pero la trasciende. «Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa»²⁸. En definitiva,

«Discurso con ocasión del VI centenario de fundación de la Universidad Jaguellónica» (8 de junio de 1997), 4: *L'Osservatore Romano*, Ed. semanal en lengua española, 27 de junio de 1997, 10-11. Cfr. FR, n. 106. Las referencias a la filosofía como búsqueda de la verdad es una constante en toda la encíclica. Cfr. FR, nn. 2, 73, 74, 76, 78, 107, etc.

23. «Una primera regla consiste en tener en cuenta el hecho de que el conocimiento del hombre es un camino que no tiene descanso». FR, n. 18.

24. «Para el autor sagrado el esfuerzo de la búsqueda no estaba exento de la dificultad que supone enfrentarse con los límites de la razón. Ello se advierte, por ejemplo, en las palabras con las que el Libro de los Proverbios denota el cansancio debido a los intentos de comprender los misteriosos designios de Dios (cfr. 30, 1.6). Sin embargo, a pesar de la dificultad, el creyente no se rinde. La fuerza para continuar su camino hacia la verdad le viene de la certeza de que Dios lo ha creado como un “explorador” (cfr. Qo 1, 13), cuya misión es no dejar nada sin probar a pesar del continuo chantaje de la duda. Apoyándose en Dios, se dirige, siempre y en todas partes, hacia lo que es bello, bueno y verdadero». FR, n. 21.

25. «(La filosofía) se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad». FR, n. 3.

26. FR, n. 4.

27. *Ibidem*.

28. FR, n. 95.

acaba concluyendo Juan Pablo II, «con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma»²⁹.

Lo afirmado hasta el momento nos lleva a admitir que la búsqueda de la verdad es lo propio de la filosofía, y que esa búsqueda resulta en cierto sentido interminable. ¿No se trataría de una afirmación que desembocaría en el escepticismo? ¿Es la búsqueda de la verdad una búsqueda sin término? ¿No acabará siendo la verdad una pasión inútil, un espejismo?³⁰ Esto es lo que parece latir, en última instancia, en la epistemología de uno de los pensadores más influyentes en nuestros días: Karl R. Popper. No es casualidad que uno de sus libros se titulara precisamente así: *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*³¹. En síntesis, Popper sugiere que ningún conocimiento puede considerarse como cierto o definitivo, de tal modo que «hay que abandonar la busca de la certeza, de una base segura para el conocimiento»³². En definitiva, todo nuestro conocimiento es conjetural y provisional. De hecho propone sustituir el criterio de verdad por el de verosimilitud de una hipótesis. La verdad sería «el principal principio regulativo en la crítica de teorías»³³; no obstante nunca podremos estar seguros de haber alcanzado la verdad. Es más, la verdadera actitud racional es la de no aceptar ningún conocimiento como definitivo³⁴. Y esto sucede tanto en el conocimiento científico como en cualquier orden del conocimiento humano³⁵.

Popper acierta al hablar de la búsqueda de la verdad como una tarea interminable, pero siempre que se admita que en ese camino de búsqueda de la verdad, ésta se alcanza realmente. Éste parece ser el contexto de discusión en el que Juan Pablo II se mueve cuando afirma: «No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea del todo inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas

29. *Ibidem*.

30. Llano, glosando a Nietzsche, afirma que la verdad no sería otra cosa que «una ilusión; la clase de error sin el cual una cierta especie de vivientes —los humanos— no sabrían vivir». La consecuencia es el anuncio de la muerte de Dios «lo cual equivale a no atribuir a la verdad ningún carácter divino». A. LLANO, «Audacia de la razón y obediencia de la fe», en *Cuaderno Humanitas* 14 (1999), p. 34.

31. Tecnos, Madrid 1977.

32. *Ibid.*, p. 201.

33. *Ibid.*, p. 31.

34. *Ibidem*.

35. Para una exposición crítica de las posturas popperianas, cfr. M. ARTIGAS, *El desafío de la racionalidad*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 45-88.

implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso. De hecho esto es lo que sucede normalmente en la investigación científica. Cuando un científico, siguiendo una intuición suya, se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria sólo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada»³⁶. Y lo que acontece en la tarea científica se hace extensible a cualquier otro tipo de conocimiento. El hombre, no sólo es un ser que busca la verdad, sino que vive en cierto sentido «en» la verdad y «de» la verdad. De tal modo que sólo desde la verdad ya alcanzada podemos preguntarnos por el camino que nos queda por recorrer en la adquisición de la verdad³⁷.

Es preciso dar un paso más en la comprensión del problema: la verdad no es una meta utópica inalcanzable: se trata de una conquista real, aunque nunca consumada. La etimología de la palabra «sabiduría» parece sugerirnos esta misma idea. El término *sapientia* proviene del verbo *sapio* en donde se entrecruzan las connotaciones «degustativas» («tener sabor o gusto») y las intelectuales («saber, conocer, comprender»). Por el contrario, lo «insipiente» es lo que no tiene sabor, y al mismo tiempo designa al necio e ignorante. Ahondando en esta traslación semántica, podemos concluir que la sabiduría no es sólo el «hambre» de verdad, sino también su «degustación» y gozo. Es decir, la sabiduría es un deseo de verdad y al mismo tiempo una deleitación en ella. Esta idea se encuentra también presente en la encíclica cuando se afirma que se dirige a aquellos que buscan la verdad «a fin de que quien sienta el amor por ella pueda emprender el camino adecuado para alcanzarla y encontrar en la misma descanso a su fatiga y gozo espiritual»³⁸.

De esta manera evitamos caer en formulaciones que pueden ser interpretadas en claves escépticas. El hombre no sólo busca la verdad, sino que la alcanza realmente, aunque de modo imperfecto. Ésta es otra de las ideas fundamentales que Juan Pablo II recuerda de manera clara: «Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento

36. FR, n. 29.

37. En este sentido sigue siendo válido el análisis de la evidencia y del error que desde una perspectiva fenomenológica hizo A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, pp. 34-53.

38. FR, n. 6.

de la verdad»³⁹. Por consiguiente, el hombre es capaz de poseer un conocimiento cierto de la verdad, como recuerda la *Fides et ratio* con palabras del Concilio Vaticano II: «La inteligencia no se limita sólo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada»⁴⁰. Y con más claridad lo afirma taxativamente Juan Pablo II: «La sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia. Es suficiente, en definitiva, observar la vida cotidiana para constatar cómo cada uno de nosotros lleva en sí mismo la urgencia de algunas preguntas esenciales y a la vez abriga en su interior al menos un atisbo de las correspondientes respuestas. (...) Es cierto que no toda verdad alcanzada posee el mismo valor. Del conjunto de los resultados logrados, sin embargo, se confirma la capacidad que el ser humano tiene de llegar, en línea de máxima, a la verdad»⁴¹. La adquisición de la verdad no siempre es fácil⁴², y es «siempre perfectible»⁴³, pero no por ello es menos real.

Esta verdad realmente poseída se manifiesta, por ejemplo, en una serie de principios constantes y universalmente admitidos en todas las culturas y momentos históricos: «En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Éstos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad»⁴⁴.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que la sabiduría implica una búsqueda amorosa de la verdad: verdad que es contemplada y poseída realmente, pero no de modo pleno. La actitud sapiencial frente a la verdad es la de respeto y contemplación, pero nunca de dominio. La no consecución de modo pleno es lo que mueve al espíritu humano a continuar la búsqueda de la verdad. Y en este sentido la sabiduría es un camino que culminará en la verdad plena en el

39. FR, n. 82.

40. *Gaudium et spes*, n. 15.

41. FR, n. 29.

42. Cfr. FR, n. 28.

43. FR, n. 82.

44. FR, n. 4.

cumplimiento escatológico⁴⁵. El espíritu humano es finito, pero que sólo se saciará con lo infinito⁴⁶. ¿Por qué la sabiduría lleva en su seno esta afirmación casi paradójica? En última instancia habría que decir que se debe a la naturaleza limitada de nuestro entendimiento, que se ajusta a la verdad, pero que al mismo tiempo es trascendido por ella. «El deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta»⁴⁷.

2. SABIDURÍA Y VERDAD

La sabiduría tiene por objeto la verdad, pero ésta se presenta en múltiples facetas y aspectos⁴⁸. Podemos decir que la verdad es una noción análoga: aplicando la definición clásica de verdad como «adecuación del intelecto y la cosa» (aceptada también por la *Fides et ratio*) es posible distinguir diversos grados en dicha adecuación: partiendo del término *ad* (que designa dirección y aproximación) y *ecuación* (que significa igualdad) podemos decir que «la adecuación (...) no reclama un ajustamiento completo o pleno, como parece pedirlo la igualdad, sino un acercamiento o aproximación a ese ajuste estricto, que puede ir desde una correspondencia aun incompleta, que se daría al inicio de la adecuación, hasta un ajuste tan exacto y perfecto que pudiera calificarse de estricta igualdad, al llegar precisamente al término del acercamiento»⁴⁹. En otros términos, la verdad se presenta realmente desde los primeros estadios del conocimiento humano, pero el ajuste pleno no se da en esta vida.

Por ahora, nos bastará considerar que existen diversos grados de verdad, dependiendo principalmente del plano metodológico que cada ciencia desarro-

45. La idea de la sabiduría como un camino hacia la verdad total puede encontrarse en S. PIÉ, «Comentari teològic a l'enciclica *Fides et ratio* a les Facultats de Filosofia i de Teologia de Catalunya», en *Ars brevis*, pp. 315-317; R. FISICHELLA, *o.c.*, p. 19; V. POSSENTI, *o.c.*, p. 30.

46. «... el hombre ni es simplemente finito ni simplemente infinito; sino que el hombre es una realidad que, sabiéndose contingente, anhela una plenitud que escapa a sus posibilidades. La finitud del hombre está transida de infinitud». J. M^a PRADES LÓPEZ, «Búsqueda del sentido de la vida y fe en la Revelación de Jesucristo, según la encíclica *Fides et ratio*», en *De las criaturas a su Autor*, p. 206.

47. FR, n. 17.

48. También en la *Fides et ratio* se hace referencia a distintos órdenes de verdad. Cfr. FR, n. 30.

49. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 112-113.

lle. De este modo se puede decir que existe una verdad de tipo científico-experimental cuyos resultados se ajustan a la realidad comprobable empíricamente; existe una verdad formal propia de las ciencias lógico-matemáticas, etc. Pues bien, la verdad que se propone alcanzar la sabiduría es una verdad universal, absoluta, objetiva y última. Por lo tanto, la sabiduría filosófica se diferencia de otros saberes en que tiene por objeto una verdad última, universal y definitiva a la que aspira.

a) *Saber universal y absoluto*

La sabiduría tiene por objeto una verdad universal (es decir, válida para todo tiempo y cultura) y absoluta (no relativa o dependiente de una situación histórica determinada). La verdad como tal no se halla encerrada en unas coordenadas espacio-temporales, aunque lógicamente se da en la historia. La aspiración humana de verdad no se encierra en un tipo de conocimientos parciales o provisionales, porque en definitiva la universalidad es un rasgo definitorio de la verdad misma y una exigencia para la propia vida. «Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede substraerse a estas preguntas. De la respuesta que se dé a las mismas depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta. De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre»⁵⁰.

El carácter universal de la verdad es cuestionado por el relativismo cultural, que liga la verdad al contexto social e histórico. Desde este punto de vista, la fe debería adaptarse a las categorías intelectuales propias de cada cultura, como si la elaboración intelectual de la fe cristiana en el Occidente fuera únicamente una más de las posibles manifestaciones de la inculturación de la fe, pero carente de un valor objetivo y universal. Este problema es abordado expresamente y por extenso en diversos momentos de la encíclica. «Algunos sostienen, en sintonía con la difundida sensibilidad sobre la relación entre fe y culturas, que la teología debería dirigirse preferentemente a las sabidurías tradicionales, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico. Otros, partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas, niegan simplemente el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia»⁵¹.

50. FR, n. 27.

51. FR, n. 69. De manera explícita se referirá al caso de la India y de otras culturas asiáticas.

Como apunta la encíclica «estas observaciones (...) tienen una parte de verdad. La referencia a las ciencias, útil en muchos casos porque permite un conocimiento más completo del objeto de estudio, no debe sin embargo hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas»⁵². En otras palabras, la superación del multiculturalismo pasa por la reflexión filosófica que permite la apertura del hombre a la verdad universal. «Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia»⁵³.

La cultura, ciertamente, es el tejido donde se desenvuelve la existencia humana (particular y concreta): no es posible el desarrollo personal al margen de la tradición cultural, pero esta dependencia es recíproca: la persona depende de la cultura, y ésta a su vez depende de la persona: «Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano. Se aprecian en consecuencia transformaciones y progresos debidos a los encuentros entre los hombres y a los intercambios recíprocos de sus modelos de vida. Las culturas se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo. ¿Cuál es la explicación de este dinamismo? Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece. En cada expresión de su vida, lleva consigo algo que lo diferencia del resto de la creación: su constante apertura al misterio y su inagotable deseo de conocer. En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud (...). De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena»⁵⁴.

52. FR, n. 69.

53. FR, n. 70.

54. FR, n. 71.

Por otro lado, la universalidad de la verdad afecta directísimamente a la universalidad de la fe. En efecto, la Palabra de Dios tiene un alcance universal y no puede encerrarse en los valores de una cultura determinada: «El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad»⁵⁵. La Revelación divina se expresa en lenguaje humanamente comprensible mediante unas categorías filosóficas, que no son sólo culturales, sino racionales y realmente verdaderas, válidas para todo tiempo y cultura. Por eso Juan Pablo II reafirma: «La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva»⁵⁶. La verdadera sabiduría ha sabido superar los límites del espacio y tiempo⁵⁷.

b) *Saber objetivo*

Una consecuencia del carácter universal de la verdad es que trasciende también la propia subjetividad. Es decir, el sujeto se apropia de la verdad, pero no la agota. Por su misma índole interna, la verdad debe ser objetiva y por tanto transubjetiva y comunicable. Para Juan Pablo II es decisivo afirmar la capacidad humana de alcanzar la verdad extramental, si queremos que la filosofía sea cauce adecuado para la expresión de la Palabra de Dios: «Ésta es, pues, una

55. *Ibidem*.

56. FR, n. 95. La preocupación del Pontífice por afrontar el problema de la inculturación de la fe le lleva a proponer unos criterios para llevarla a cabo de una manera adecuada: «El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. El segundo, derivado del primero, consiste en que cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia. Este criterio, además, vale para la Iglesia de cada época, también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por los logros alcanzados en el actual contacto con las culturas orientales y encontrará en este patrimonio nuevas indicaciones para entrar en diálogo fructuoso con las culturas que la humanidad hará florecer en su camino hacia el futuro. En tercer lugar, hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano». FR, n. 72.

57. Cfr. FR, n. 85.

segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica (...) En efecto, los autores inspirados han querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. (...) La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos»⁵⁸.

La objetividad de la verdad pasa por conceder la prioridad ontológica a la realidad sobre el pensar. La verdad es objetiva porque la realidad es extramental y extrasubjetiva⁵⁹. De manera explícita esta concepción parte de la noción clásica de verdad, como adecuación del entendimiento a la realidad, y no viceversa. Por eso, al referirse a la figura de Santo Tomás de Aquino afirma la *Fides et ratio*: «su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó «cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado (*Aeterni Patris* ASS 11 [1878-1879], 109). Con razón, pues, se le puede llamar «apóstol de la verdad» (Pablo VI, Carta ap. *Lumen Ecclesiae* 8: AAS 66 [1974] 683). Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad»⁶⁰.

Este «realismo» ontológico y gnoseológico no es una afirmación ingenua, sino que responde a un presupuesto necesario de la verdadera sabiduría filosófica. Y esta «objetividad» no anula la «subjetividad». Es la persona la que aprehende y «vive» la realidad, de tal modo que no es posible disociar al hombre de su mundo «objetivo». En otros términos, no existe una fragmentación entre el binomio verdad objetiva y certeza subjetiva: el hombre «vive» la verdad objetiva participando subjetivamente de la misma: esto es la certeza. La objetividad de la verdad no es plena en el hombre, porque la propia subjetividad es limitada: es sólo la participación de la verdad objetiva y plena, que en última instancia se identifica con Dios mismo⁶¹.

58. FR, n. 82. Cfr. *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), 57-61: AAS 85 (1993), 1179-1182.

59. Aunque no se dice de manera explícita en la encíclica se podría calificar de «realista» la afirmación de la capacidad humana de conocer una realidad objetiva. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, «La “filosofía cristiana” en la *Fides et ratio*», en *Scripta Fulgentina*, IX/1, nº 17 (1999), p. 147.

60. FR, n. 44.

61. Así Santo Tomás lo afirmaba en la *Suma Teológica*: «No sólo hay verdad en Dios, sino que Él es la verdad suma y primera». TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, q. 16, a. 5.

Según la *Fides et ratio*, parece que es en la filosofía moderna donde se quiebra la profunda unidad entre verdad objetiva y subjetividad, como si se tratase de dos realidades distintas y separadas. Porque, en efecto, si la persona se cierra a la objetividad de la realidad, la subjetividad se encuentra sin una auténtica referencia y se enclaustra en sí misma, en sus estrechos límites que le proporciona una cada vez más insegura certeza. «En la línea de estas transformaciones culturales, algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto»⁶². En este clima intelectual, «todo se reduce a opinión»⁶³.

Por lo tanto, «ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos»⁶⁴. En términos metafísicos, la filosofía moderna olvida que la objetividad de la verdad se traduce en la verdad del ser y no al simple parecer, aspecto al que nos referiremos posteriormente.

c) *Saber último*

Lo anteriormente expuesto acerca de la verdad, parece afectar únicamente al conocimiento especulativo, pero es preciso recordar que la sabiduría no sólo se refiere a un conjunto de conocimientos teóricos sino que afecta a lo más radical e interesante de la persona humana. En la *Fides et ratio*, las alusiones acerca de la verdad última se encuentran ligadas casi siempre a la cuestión del sentido último de la existencia. Así sucede, por ejemplo, en la introducción de la encíclica: «Movido por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo»⁶⁵. Si la sabiduría no logra proporcionar una orientación segura para la propia vida es inú-

62. FR, n. 47.

63. FR, n. 5.

64. *Ibidem*.

65. FR, n. 4.

til y vana: «La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia. Sucede de ese modo que muchos llevan una vida casi hasta el límite de la ruina, sin saber bien lo que les espera. Esto depende también del hecho de que, a veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido»⁶⁶. La verdad no debe ser sólo sabida, sino sobre todo ser vivida gracias a la realización del verdadero bien del hombre. Como dice Iturriz comentando el texto pontificio: «La filosofía no es, pues, sólo una técnica de conocimiento, sino una «sabiduría» manifestada en la vida, una forma razonable de vivir, que es la forma razonable de *ser* hombre»⁶⁷.

Por otra parte, cabe decir que la cuestión del sentido es la versión antropológica de la pregunta metafísica acerca de la finalidad. Es interesante constatar cómo se entrecruzan las caracterizaciones de la verdad anteriormente apuntadas. La cuestión acerca del «para qué» de la propia existencia, presupone la prioridad de un sentido objetivo que debe guiar la acción práctica. Pero si es olvidada la objetividad de la verdad, y consiguientemente del sentido, la acción práctica queda a merced de la voluntad arbitraria. La razón que no reconoce la existencia de un sentido último y objetivo de la existencia, se rebaja a su condición instrumental: «(...) 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 y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo».

«La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto 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 de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la ver-

66. FR, n. 6.

67. L. A. ITURRIZ MAGAÑA, «El pensamiento, en el núcleo de la vida de fe (Comentario a la *Fides et ratio* en perspectiva filosófica)», en *Seminarios. Sobre los ministerios de la Iglesia*, 45 (1999), p. 67.

dad»⁶⁸. Las consecuencias éticas de esta actitud son netamente identificadas por Juan Pablo II: «Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano»⁶⁹.

d) *Saber unitario y global*

Llegamos ahora a la característica que mejor define a la verdadera sabiduría y a la que Juan Pablo II dedica una especial atención. De manera solemne afirma: «deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo»⁷⁰.

El carácter unitario de la sabiduría obedece, en última instancia, a la unidad de lo real, y consiguientemente de la verdad. En efecto, «la verdad (...) no es más que una sola»⁷¹. Aquí descansa la unidad profunda entre la verdad revelada y la verdad racionalmente descubierta. «Es deseable pues que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes. Ha de servir de ayuda para que los creyentes se convenzan firmemente de que la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él»⁷².

Afirmar que la verdad no es más que una, ¿no podría abrir la puerta a la intolerancia desde el momento en el que el creyente toma conciencia de poseer la verdad? Esta cuestión se la plantea explícitamente la encíclica: «Creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo

68. FR, n. 81.

69. Cfr. Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 15; AAS 71 (1979), 286-289. FR, n. 81.

70. FR, n. 85.

71. FR, n. 79.

72. FR, n. 79.

sincero y auténtico entre las personas. Sólo bajo esta condición es posible superar las divisiones y recorrer juntos el camino hacia la verdad completa»⁷³. En otras palabras, sólo el reconocimiento de una verdad que trasciende al sujeto garantiza el respeto a la persona humana, por encima de decisiones arbitrariamente decididas⁷⁴.

Recuperando su dimensión sapiencial la filosofía «no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos»⁷⁵. Entramos en el núcleo central de la propuesta de la *Fides et ratio*: es preciso recuperar la unificación del saber humano, que con el pensamiento moderno y contemporáneo se ha perdido: «Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos constatar como se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y a menudo vana la búsqueda de un sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baránda 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 y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo»⁷⁶.

La unidad del saber viene exigida por la unidad de la verdad⁷⁷. La fragmentación del saber es una de las características del pensamiento contemporá-

73. FR, n. 92.

74. «Se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria. Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los órganos institucionales». FR, n. 89.

75. FR, n. 81.

76. FR, n. 81; cfr. también n. 16.

77. A este respecto señala Alvira: «La verdad existe como *unidad*, pues es este el rasgo definitorio por excelencia de todo conocimiento. El conocimiento es luz, la luz es espacio y el espacio es una diversidad, una variedad *unificada*. Unificar es así el ejercicio de manifestar la verdad. Sin diversidad no habría nada que relacionar, la verdad no sería vida, y, de otro lado, la unidad pura, sin variedad, tampoco vive. El *espíritu de verdad* pide, por tanto, buscar siempre el *respeto* de la diversidad *en la unidad*». R. ALVIRA, «La razón y la fe», en *Nueva Revista* 62, Abril 1999, pp. 115-116.

neo, pero no sólo es un hecho que afecta a la metodología de las ciencias, sino que manifiesta un fenómeno más preocupante: la fragmentación de la persona humana en sí misma, con una pluralidad de aspectos difícilmente reconciliables. Una de esas dimensiones es la fragmentación entre la fe y la razón⁷⁸, pero es posible identificar otros ámbitos de escisión de la persona humana: lo público y lo privado, lo bueno y lo verdadero⁷⁹, la técnica y la ética⁸⁰, etc. Es aquí donde se descubre la dimensión verdaderamente sapiencial de la filosofía. La sabiduría perfecciona al hombre en cuanto tal, de modo pleno y global. La filosofía proporciona un saber auténtico acerca de lo verdadero y lo bueno, lo que le permite al hombre realizarse plenamente como persona⁸¹. La concepción clásica de la sabiduría encuentra aquí su expresión más acabada: «El sabio por excelencia es el que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios»⁸²; pero también el sabio es el hombre prudente «por cuanto ordena los actos humanos al debido fin»⁸³.

3. LA METAFÍSICA, CAMINO DE LA SABIDURÍA

Hasta el momento nos hemos limitado a señalar la actitud sapiencial (la búsqueda desinteresada de la verdad) así como el tipo de verdad propio de la sabiduría. Ahora la cuestión es: ¿cuál es la vía de acceso a la sabiduría? La tercera exigencia de la filosofía apuntada por Juan Pablo II hace referencia a la vía metodológica. Para el Romano Pontífice «es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»⁸⁴.

Se trata de una puntualización de tipo metodológico y por eso continúa afirmando la encíclica: «No quiero hablar aquí 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. (...) La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este “misterio” no podría ser revelado,

78. Cfr. nn. 38, 45-48, 53.

79. Cfr. FR, n. 25.

80. Cfr. FR, n. 46.

81. Cfr. FR, n. 98.

82. *Ibidem*.

83. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 6, c.

84. FR, n. 83.

ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno (Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, IV: DS 3016), si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible»⁸⁵. Y concluye remarcando esta idea: «Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad»⁸⁶.

La recuperación del carácter sapiencial pasa necesariamente por la recuperación del papel rector de la filosofía primera, es decir, de la metafísica. Ésta, en efecto, por su propia naturaleza está llamada a ir más allá de lo empíricamente comprobable: «se reconoce a la razón del hombre una capacidad que parece superar casi sus mismos límites naturales: no sólo no está limitada al conocimiento sensorial, desde el momento que puede reflexionar críticamente sobre ello, sino que argumentando sobre los datos de los sentidos puede incluso alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible»⁸⁷.

La elevación por encima de los datos sensoriales permite al hombre alzar su razón hasta el origen de todo lo creado, es decir, pasar de los hechos contingentes a lo necesario, de lo finito a lo infinito: «Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de levantarse más allá de lo contingente para ir hacia lo infinito»⁸⁸. Con otras palabras lo expresa con más claridad el Pontífice: «Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*»⁸⁹.

Por lo expuesto parece fácil concluir que el discurso se encamina a hacer frente a una metodología de tipo positivista. Las referencias al positivismo resultan bastante explícitas a lo largo de la encíclica⁹⁰, y más aún al cientificismo: «Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento

85. FR, n. 83.

86. FR, n. 83.

87. FR, n. 22.

88. FR, n. 24.

89. FR, n. 83.

90. «En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la visión cristiana del mundo, sino que, y principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral». FR, n. 46.

que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del cientificismo. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad cientificista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta como ha penetrado en las diversas culturas y como ha aportado en ellas cambios radicales»⁹¹.

Juan Pablo II reconoce que la actividad científica debe gozar de una justa autonomía metodológica, pero sin cerrarse a la dimensión metafísica de la realidad. Por eso, casi al final de la encíclica se añade: «Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte sapiencial en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana. El científico es muy consciente de que «la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio» (Discurso con ocasión del VI centenario de fundación de la Universidad Jaguellónica —8 de junio de 1997—, 4: *L'Osservatore Romano*, 27 de junio de 1997, 10-11)»⁹². De esta manera, Juan Pablo II evita caer en un falso dilema: o ciencia o metafísica; lo correcto es afirmar a un tiempo uno y otro tipo de conocimiento. La dimensión sapiencial propio de la metafísica no anula los logros científicos sino que se integran en un saber jerárquico. Por lo tanto, la ciencia experimental no puede prescindir de su fundamentación meta-

91. FR, n. 88. Por otro lado, no debemos olvidar que la concepción «antimetafísica» del positivismo no sólo afecta al método filosófico, sino que repercute en toda la actividad ética: «En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad cientificista ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible». *Ibidem*.

92. FR, n. 106.

física, puesto que trabaja con unos presupuestos meta-empíricos gracias a los cuales es posible la actividad científica⁹³.

Sin embargo, la encíclica no se refiere únicamente al método positivo experimental. Juan Pablo II invita a dar «el paso al fundamento» metafísico también desde la perspectiva fenomenológica. Refiriéndose implícitamente al método fenomenológico basado en la descripción de los fenómenos tal como se presentan a la conciencia afirma la encíclica: «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»⁹⁴. La vía de la interioridad es válida para la argumentación filosófica, pero su empleo exclusivo se ve afectado por el riesgo de caer en un subjetivismo: también aquí es preciso el paso al fundamento metafísico. De nuevo se denuncia la aplicación unilateral de un único método: la cuestión no es, por tanto, la aplicación del método fenomenológico o el metafísico. Juan Pablo II parece proponer una articulación de la metodología fenomenológica con la perspectiva metafísica.

Algo parecido sería necesario añadir acerca del método hermenéutico. Ciertamente el pensamiento contemporáneo tiene el mérito de introducir en la reflexión filosófica las relaciones entre significado, verdad e interpretación, de decisiva importancia para la lectura crítica de la Sagrada Escritura. Pero la aplicación indiscriminada del método hermenéutico no nos aporta una adecuada comprensión de la verdad. Como afirma explícitamente Juan Pablo II: «La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. (...) La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro

93. Los presupuestos metafísicos de la actividad científica han sido tratados extensamente por ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental* (2ª edición ampliada), Eunsa, Pamplona 1992.

94. FR, n. 83. Una referencia explícita al método fenomenológico se encuentra en FR, n. 59.

modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros»⁹⁵.

El problema del significado remite al problema de la verdad. No es posible la pura enumeración de interpretaciones que varían por las circunstancias históricas o culturales. Existe una verdad profunda hacia la cual apunta el lenguaje, aunque éste siempre se muestre imperfecto. «Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. (...) las tesis del historicismo no son defendibles. En cambio, la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos»⁹⁶.

La apertura metafísica no anula la tarea hermenéutica: en ese intercambio, hermenéutica y metafísica se enriquecen mutuamente: «la historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan»⁹⁷. Si no fuera así, la filosofía y las ciencias no podrían comunicarse entre ellas, ni podrían ser asumidas por culturas distintas de aquellas en que han sido pensadas y elaboradas. El problema hermenéutico, por tanto, existe, pero tiene solución. Por otra parte, el valor objetivo de muchos conceptos no excluye que a menudo su significado sea imperfecto. La especulación filosófica podría ayudar mucho en este campo. Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión»⁹⁸.

En definitiva, el camino que lleva a la unificación del saber orgánicamente organizado pasa por la perspectiva metafísica. Creo que la propuesta de la encíclica va más allá de una simple revitalización de la metafísica como cien-

95. FR, n. 84.

96. FR, n. 95.

97. «En cuanto al significado mismo de las fórmulas dogmáticas, éste es siempre verdadero y coherente en la Iglesia, incluso cuando es principalmente aclarado y comprendido mejor. Por tanto, los fieles deben evitar la opinión que considera que las fórmulas dogmáticas (o cualquier tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de manera determinada, sino sólo sus aproximaciones cambiantes que son, en cierto modo, deformaciones y alteraciones de la misma»: S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, acerca de la defensa de la doctrina sobre la Iglesia (24 de junio de 1973), 5: AAS 65 (1973), 403.

98. FR, n. 96.

cia autónoma, ni mucho menos como un sistema de pensamiento determinado. Se trata de una llamada a la filosofía para que integre las diversas metodologías bajo una perspectiva metafísica. En otras palabras, que recupere su función de ciencia primera no porque anule la autonomía metodológica de las otras ciencias, sino porque es capaz de fundamentarlas e integrarlas orgánicamente.

En este sentido, es interesante constatar el «giro antropológico» de la metafísica, o más precisamente el «giro metafísico» de la antropología que se apunta en la *Fides et ratio*. En efecto, el papel fundamental de la metafísica parece haber sido sustituido en el pensamiento contemporáneo por la antropología, haciendo hincapié en que la realidad se contempla siempre desde la perspectiva humana, sujeta al espacio y al tiempo, mientras que la metafísica clásica es abstracta e intemporal. Este giro «antropológico» derivado de una concepción humanista moderna, es lícito, siempre que no se contraponga a la metafísica. No se trata de sustituir el papel rector de la metafísica por el de la antropología, como si la filosofía del ser (la metafísica) no afectara al ser del hombre (antropología). «En este sentido, 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»⁹⁹.

Por otro lado, la metafísica no puede olvidar que «la persona, (...) es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica»¹⁰⁰. La metafísica no puede prescindir de una concepción antropológica determinada, puesto que necesita explicitar un presupuesto básico de la perspectiva metafísica: el encuentro con el ser de las cosas, con la verdad, se da en el hombre y no en un ámbito impreciso y abstracto. Para fundamentar la posibilidad de la metafísica es preciso fundamentar antropológicamente la capacidad del hombre como «ser metafísico». Por esta razón Possenti destaca que la definición de hombre como «ser abierto a la verdad» es particularmente afortunada como punto de encuentro tanto de la metafísica como de la antropología: es una tarea de la reflexión filosófica el desarrollo de una antropología ontológica, según un método coherente con la nueva definición del hombre como «aquel que busca la verdad». Si la verdad es necesariamente relativa al ser, decir que la característica principal del ser humano consiste en buscar la verdad viene a significar que la dignidad del hombre radica en su relación con el ser. De esta manera «en la transición del sujetocentrismo a una forma de ontocen-

99. FR, n. 83.

100. *Ibidem*.

trismo se procede a entender *ontológicamente al hombre*, no *antropológicamente la ontología*. Esta última (la ontología) no vale como una ciencia humana, puesto que no se vierte sobre el hombre sino sobre el ser, si bien es cierto que, como toda ciencia, es elaborada por el hombre»¹⁰¹.

Por otro lado, la metodología metafísica es necesaria también para el quehacer teológico, ya sea para la Teología dogmática¹⁰², como para la Teología fundamental¹⁰³ y la Teología moral¹⁰⁴. Sin una filosofía fundada sobre una verdad objetiva no es posible un discurso teológico racionalmente comprensible. «(...) la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada»¹⁰⁵. Y casi al final del documento se dirige a los teólogos con estas palabras: «La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad»¹⁰⁶.

4. CRISTO, PLENITUD DE LA VERDAD

Consideramos anteriormente que el ideal de la sabiduría filosófica, debido a la limitación intrínseca de la razón humana presenta un aspecto paradójico. La razón está orientada siempre a la comprensión de la verdad; pero ésta a su vez le trasciende. La razón se encuentra en una continua búsqueda de la verdad en cierto sentido interminable. La sabiduría filosófica como tensión hacia la verdad última revela a su vez la propia limitación de la inteligencia. Búsqueda amorosa de la verdad, decíamos anteriormente, y es lo que explicita-

101. V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione: un contributo al dibattito su ragione e fede*, pp. 37-38. La traducción es mía.

102. «La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva», FR, n. 66.

103. «Al estudiar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda», FR, n. 67.

104. «La teología moral necesita aún más la aportación filosófica. (...) la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética». FR, n. 68.

105. FR, n. 83.

106. FR, n. 106.

mente recuerda Juan Pablo II a propósito de la teología anselmiana: «San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer. Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce, aun debiendo admitir que no ha hecho todavía todo lo que desearía (...). El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza. En este punto, sin embargo, la razón es capaz de descubrir dónde está el final de su camino (...) Se confirma una vez más la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta»¹⁰⁷.

En otras palabras, la limitación de la razón humana puede ser superada por la aceptación amorosa de la Palabra de Dios: «La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad. (...) A la luz de estas consideraciones, se impone una primera conclusión: la verdad que la Revelación nos hace conocer no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la razón. Por el contrario, Ésta se presenta con la característica de la gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor. Esta verdad revelada es anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios que está reservada a los que creen en Él o lo buscan con corazón sincero. El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología»¹⁰⁸.

Para el cristiano la acogida de la Revelación del Verbo encarnado supone una superación del límite natural de la inteligencia humana: «Sobrepassando el fin mismo hacia el que inconscientemente tendía por su naturaleza, la razón pudo alcanzar el bien sumo y la verdad suprema en la persona del Verbo encarnado»¹⁰⁹. Y es que para el filósofo cristiano la búsqueda de la verdad no es una tarea distinta de la búsqueda de la Verdad, que es Cristo. «La Verdad, que es

107. FR, n. 42.

108. FR, n. 15.

109. FR, n. 41.

Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hacer crecer (cfr. Ef 4, 15) tanto la teología como la filosofía»¹¹⁰. En definitiva, buscar la verdad con la filosofía es buscar a Dios mismo¹¹¹.

Desde la filosofía clásica se puede apreciar la coherencia de esta idea central de la encíclica, y de todo el magisterio de Juan Pablo II. Esta afirmación puede ser corroborada filosóficamente al menos por dos caminos. En primer lugar, al tratar de la definición de verdad como «adecuación del entendimiento y la cosa» vimos que dicha adecuación va desde la adecuación parcial e imperfecta hasta el ajuste pleno entre el entendimiento y la realidad. Pues bien, tal ajuste pleno (la verdad plena) hacia el que se encamina la sabiduría se da propia y principalmente en la mente de Dios; pero en Dios, ser y entender se identifican, y por esta razón se puede decir que Dios es la Verdad: «La verdad está en el intelecto, en tanto que aprehende a las cosas tal como son, y en las mismas cosas, en cuanto el ser de ellas se acomoda al intelecto. Y todo ello se da en Dios en grado máximo. Pues el ser de Dios no sólo puede acomodarse a su intelecto, sino que se identifica con su entender, y este entender divino es la medida y la causa de todo otro ser y de todo otro entender, y el mismo Dios es su ser y su entender»¹¹². En segundo lugar, la actitud sapiencial reclama que el amor a la verdad sea un amor personal. Veamos más detenidamente este punto.

Decíamos anteriormente que la búsqueda de la verdad es lo característico de la sabiduría humana; pero se trata de una búsqueda amorosa y «desinteresada» porque se quiere la verdad en sí misma, no como un medio para una finalidad ulterior. Para la doctrina clásica, ese amor sólo se debe ofrecer a la persona, que —como se nos recuerda también desde el pensamiento moderno— debe ser tratada como un fin en sí misma y nunca como un medio¹¹³. Si lo que define al sabio es la búsqueda de la verdad por sí misma, y no por su valor instrumental, esto quiere decir que el amor que le profesa es el amor debido únicamente a una persona.

Volviendo a la definición clásica de la verdad como adecuación entre entendimiento y cosa, se suele decir que la verdad se da propia y formalmente en la inteligencia (verdad formal) mientras que en las cosas se da de manera

110. FR, n. 92. Cfr., también, FR, nn. 12 y 13.

111. Cfr. V. POSSENTI, «Fe y Razón», en *Cuaderno Humanitas*, 14 (1999), p. 57.

112. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 5, c.

113. «Las realidades cuyo ser descansa no precisamente sobre nuestra voluntad sino sobre su naturaleza, solamente poseen valor relativo, medial, en cuanto que se trata de seres irracionales, por lo que se denominan *cosas*, mientras que a los seres racionales se les denomina *personas*, pues por su naturaleza se cualifican como fin en sí, es decir, algo que no puede simplemente ser utilizado como medio, algo que impide toda arbitrariedad y que se constituye objeto de atención especial». I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. Manuel García Morente, Madrid 1921, BA 64.

impropia y material (verdad ontológica)¹¹⁴. Pero si la verdad es sólo una propiedad de la inteligencia o una propiedad de las cosas no parece digna de ser amada por sí misma. Es más, sería alterar el orden debido en el amor. Al igual que es «desnaturalizar» el amor cuando se dirige a la persona como un medio para otro fin distinto de sí mismo, de modo análogo se «desnaturaliza» cuando la cosa se convierte en fin último. «En efecto, si amamos a las personas como si fueran cosas, estamos instrumentalizando a aquéllas, convirtiéndolas en medios, cuando por su propia naturaleza son fines; si amamos a las cosas como si fueran personas, estamos personalizando a las cosas, es decir, las sustantivizamos y espiritualizamos, hacemos de ellas fines, siendo así que son medios»¹¹⁵.

Por eso el amor a la verdad como fin en sí mismo lleva implícito el reconocimiento de que la verdad es persona. ¿De qué otra manera se pueden interpretar las palabras de Aristóteles que manifiestan todo un programa para el sabio: «Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad»? Si la verdad no es persona, no es digna de ser amada por encima de ninguna persona.

Para el filósofo cristiano ese amor a la verdad es un reconocimiento del carácter personal del Verbo, que es la Verdad. Por esta razón la sabiduría filosófica encuentra su continuación natural en la sabiduría teológica. Al tratar de la figura de Santo Tomás de Aquino, la *Fides et ratio* afirma: «el Aquinate quiere mostrar la primacía de aquella sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las realidades divinas. (...) La prioridad reconocida a esta sabiduría no hace olvidar, sin embargo, al Doctor Angélico la presencia de otras dos formas de sabiduría complementarias: la filosófica, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la teológica, fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios»¹¹⁶.

En efecto, como apuntó Santo Tomás de Aquino la sabiduría filosófica culmina en la sabiduría teológica: «El que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios, es el sabio por excelencia, (...). Ahora bien, la doctrina sagrada se ocupa de Dios precisamente en cuanto que es causa suprema, y no sólo en cuanto a aquello que de Él puede conocerse por las criaturas (...) sino también en cuanto a lo que sólo Él puede conocer de sí mismo y comunica a otros por revelación. Por consiguiente, la doctrina sagrada es la sabiduría por excelencia»¹¹⁷.

114. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 2; *S. Th.*, I, q. 16, a. 1.

115. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona 1976, p. 259.

116. FR, n. 44.

117. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 6, c.

Por otro lado, una sabiduría humana que se encierra en sí misma, no puede abrirse a la verdadera sabiduría teológica: una sabiduría «de este mundo» que se autolimita en su objeto de estudio (la verdad última) se incapacita para comprender la «sabiduría de la Cruz». El sabio se abre de modo natural a una Verdad que se hace Amor en la entrega de la Cruz. Esto es lo que se encuentra presente en el núcleo central del mensaje de la *Fides et ratio*: «En el Nuevo Testamento, especialmente en las Cartas de san Pablo, hay un dato que sobresale con mucha claridad: la contraposición entre «la sabiduría de este mundo» y la de Dios revelada en Jesucristo. La profundidad de la sabiduría revelada rompe nuestros esquemas habituales de reflexión, que no son capaces de expresarla de manera adecuada».

«El comienzo de la Primera Carta a los Corintios presenta este dilema con radicalidad. El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso. «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?» (1 Co 1, 20) se pregunta con énfasis el Apóstol. Para lo que Dios quiere llevar a cabo ya no es posible la mera sabiduría del hombre sabio, sino que se requiere dar un paso decisivo para acoger una novedad radical: (...) La sabiduría del hombre rehusa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza; pero san Pablo no duda en afirmar: «pues, cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Co 12, 10). El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera «locura» y «escándalo». Hablando el lenguaje de los filósofos contemporáneos suyos, Pablo alcanza el culmen de su enseñanza y de la paradoja que quiere expresar: «Dios ha elegido en el mundo lo que es nada para convertir en nada las cosas que son» (1 Co 1, 28). Para poner de relieve la naturaleza de la gratuidad del amor revelado en la Cruz de Cristo, el Apóstol no tiene miedo de usar el lenguaje más radical que los Filósofos empleaban en sus reflexiones sobre Dios. La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría lo que san Pablo pone como criterio de verdad, y a la vez, de Salvación.

»La sabiduría de la Cruz, pues, supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es

portadora. ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la «locura» de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse»¹¹⁸.

En conclusión, Juan Pablo II propone en la *Fides et ratio* un nuevo modo de pensar que conecta con la tradición clásica sin olvidar los logros de la modernidad. Esta renovación de la filosofía (y de la teología) está guiada por la sabiduría que se caracteriza por una actitud (el amor desinteresado por la verdad, lejos de todo dominio instrumental) y un contenido (la verdad última, objetiva, universal) que proporciona un saber de tipo unitario e integrador de las distintas disciplinas humanas. Para esa unificación del saber no basta el método positivo-experimental, fenomenológico o hermenéutico sino que es preciso integrar esos planos metodológicos desde una perspectiva metafísica. Sólo de esta manera, la filosofía recuperará su «vocación» originaria como exploradora de la verdad, y se hace apta para la reflexión teológica, abriéndose de modo natural a la Revelación cristiana.

José Ángel García Cuadrado
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

118. FR, n. 23.

