

¿ES LA FE UNA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA? *

FRANCISCO XAVIER DE MIRANDA
Doctor en Filosofía

Is faith a function of philosophy?

One of the characteristic features of our cultural present is the fragmentation of knowledge. Each area of knowledge sets itself up as a closed communicative system which is inaccessible for the others. This way all truth seems to be relative to some given context. Now, faith presents itself as a truth which is valid beyond all historical and cultural conditionings. Is this possible or are we to take faith to be a mere function of philosophy, of society, of humanity and of the world? This question points to the discussion about the subjectivism and the objectivism of truth. Henry de Lubac's main thesis is that the relationships between reason and faith become clear as relationships between nature and grace. Without grace, human nature cannot achieve its own perfection.

Inmanencia comunicativa e independencia de los saberes

Desde el plano del discurso social, tanto la teología como la filosofía forman parte de una cadena báquica de infinitos sistemas comunicativos autopoiéticos. Los teólogos escriben y producen para los teólogos. Los filósofos escriben y producen para los filósofos. Los matemáticos escriben y producen para los matemáticos, etc. Todos los sistemas producen, y al producir se producen ellos mismos. Cada sistema está dotado de unos parámetros conceptuales y lingüísticos sin los cuales no cabe acceso posible. Ante la moderna crisis en los fundamentos de las ciencias, nos vemos tentados a definir pragmáticamente el objeto propio de cada una de ellas. La matemática es aquello que hacen los matemáticos cuando dicen que hacen matemáticas. Ante este cerco aparen-

* La clasificación por epígrafes ha sido establecida por el Editor (*N. del E.*).

temente infranqueable de la inmanencia comunicativa se ha doblegado también, por supuesto, el fenómeno de la fe religiosa. La fe es aquello que un determinado grupo dentro de un determinado sistema dice tener. Cada sistema genérico se subdivide además en subsistemas; así tenemos que dentro de la teología existen diversas teologías, no sólo respondiendo a diversas confesiones, sino también dentro de una misma confesión. En la filosofía está bien claro que no existe una única filosofía. Ni siquiera existe la filosofía católica tal como parecía que existía en el neoescolasticismo del siglo XIX. Esto viene confirmado por el mismo Juan Pablo II en el número 49 de la Encíclica *Fides et Ratio* cuando señala que “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”.

La inexistencia de una filosofía estrictamente católica no es impedimento para que Juan Pablo II otorgue a la filosofía una amplia confianza tal como se puede ver en el número 99 de la Encíclica: “La reflexión filosófica puede contribuir mucho al esclarecimiento de las relaciones entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal”. Según esto cabría preguntarse legítimamente: ¿A quién está dirigida la Encíclica *Fides et Ratio*?, ¿a los filósofos?, ¿a los católicos?, ¿a los filósofos católicos?, ¿a los cristianos?, ¿al autor mismo de la Encíclica?... La respuesta de Juan Pablo II viene dada implícitamente al atacar y denunciar el relativismo culturalista en el quinto punto: “La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual”. La Encíclica quiere dirigirse, más bien de una forma amplia, a todos aquellos que se dedican o tienen cualquier tipo de actividad o inquietud intelectual. Ahora bien, por mucho que la Encíclica defienda el carácter objetivo de la verdad, desde el punto de vista de un sujeto —no escéptico aunque sí perplejo— que contemple los diversos sistemas comunicativos, la tesis de la Encíclica formaría parte de lo que Heidegger impugnaba bajo el concepto del *sistema católico*. Dentro del cerco comunicativo, la Encíclica respondería perfectamente a lo que cabe esperar que se afirme dentro del sistema conceptual y lingüístico del catolicismo. Con esto sólo, no se asegura una superación del cerco inmanente.

La cuestión fundamental es si debemos entender toda la realidad en el plano del discurso descrito hasta el momento, o más bien habría que admitir la existencia de algo que no se reduzca a la pura comunicación cultural de los sistemas consigo mismos y entre sí a lo largo de la historia. La cuestión general es la de si toda verdad depende de una cultura. Éste es uno de los aspectos de la filosofía actual que ataca Juan Pablo II con su Encíclica. Así, sin eludir el problema, asume este reto y

afirma que “la palabra de Dios no se dirige a un sólo pueblo o a una sola época”. Nosotros podemos interpretar bajo el término pueblo uno de los sistemas descritos anteriormente. Juan Pablo II apuesta por una “instancia metafísica que permite mostrar cómo a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos (los enunciados dogmáticos) se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos”. Esta instancia metafísica a la que apela el Papa parece haber perdido fuerza en la filosofía actual. En la filosofía de nuestros días, la teoría del significado de los signos abarca todo el ámbito de la metafísica tradicional. Este giro lingüístico ya no permite que la filosofía se ocupe de lo que ordinariamente llamamos cosas, de las cosas reales, y menos de Dios. Pero es que hacía ya tiempo que la ciencia había dejado de hablar de cosas en el sentido ordinario de la palabra. También sería igualmente discutible, si lo que Aristóteles entiende por sustancias sean las cosas sin más, tal como pretende la interpretación de Quine.

Desde este punto de vista, y tal y como definíamos el plano del discurso social, la fe es mística. La fe, en el sentido de fe religiosa, coincidiría con mística y ésta con irracionalidad. La fe quedaría fuera de todo horizonte de comprensión posible, tal y como sería el horizonte filosófico o científico, y por tanto, de algún modo racional. Esto significa que de la fe religiosa no se puede hablar con sentido, a no ser que sea para eliminarla del horizonte del sentido. El creyente, si quiere que sus proposiciones *Dios es uno y trino* o *la vida del mundo futuro* sean válidas, tiene que renunciar a todo contenido objetivo y, quizá como mucho, reducir las proposiciones a un sistema o una comunidad determinada. Lo que en modo alguno se puede hacer es extender la exigencia de validez más allá del cerco que marca la comunicación. Para afirmar semejantes proposiciones, el sujeto tendría que salir fuera del mundo o admitir una fuente de conocimiento que no es sólo intramundana.

La cuestión principal se delimita ahora al indagar si debemos entender la fe como una mera función de la filosofía, de la sociedad, de la humanidad y del mundo. Más bien, parece que lo que hacemos cuando hacemos ciencia, sea teológica, filosófica, sociológica, matemática, física... consiste no tanto en saber lo que es la realidad, como el saber qué dicen nuestras teorías que es la realidad. De esta forma, incluso la Encíclica, a pesar de su pretensión de objetividad, surge como la afirmación propia característica de lo que Heidegger llamaría el *sistema católico*. El Hegel maduro sitúa la filosofía por encima de la religión, de la fe religiosa y de la ciencia teológica. Todo discurso sobre Dios es un discurso sobre las formas en que la humanidad se ha comprendido a sí misma cuando dice que habla de Dios. La filosofía sería el análisis crítico de todas estas formas. K. Rahner, continua esta línea, sin el acosmis-

mo y antihumanismo de Hegel, afirmando que todo discurso sobre Dios es un discurso sobre el hombre, el mundo y las condiciones trascendentales que el hombre tiene de comprender la Revelación. En esta situación de perplejidad, retoma Henry de Lubac la cuestión de las relaciones entre fe y razón a través de las relaciones entre naturaleza y gracia. Este problema así planteado entronca directamente con la cuestión de las relaciones entre la esencia —el ser humano— y los accidentes. Esta última relación, esencia y accidentes, explica las modificaciones a las que está sometido el universo por el paso mismo del tiempo. Este paso, el sesgo del tiempo, es el problema de la historicidad de la verdad planteado con claridad en el pensamiento hegeliano antes y después de su inversión por parte de Marx.

El problema es si la verdad es relativa a otras cosas, sean épocas, culturas, teorías, una colectividad o, simplemente, un individuo humano con su específica subjetividad. La discusión viene marcada por los términos subjetivismo y objetivismo. La preocupación central de la Encíclica es la del subjetivismo y objetivismo en la filosofía, o subjetivismo u objetivismo de la verdad.

La gracia como perfección de la naturaleza

La tesis principal de De Lubac es que no existe posibilidad de un autoperfeccionamiento de la naturaleza humana y, por tanto, tampoco de la razón humana. Tanto la razón como la naturaleza son realidades abiertas. De forma mucho más tajante, y por ello quizá provocativa, se podría afirmar que son imperfectas: su perfección viene de la gracia o de la fe. El carácter abierto de la naturaleza y de la razón humana son el fundamento objetivo que explica la posibilidad de que la razón o el hombre, dejado a su arbitrio, caiga en contradicciones consigo mismo.

La posición tradicional es la de una armonía entre fe y razón que desconoce todo tipo de tensión. De Lubac critica esta simplificación: la perplejidad se funda objetivamente en el carácter creado del ser humano. El objetivo de sus ataques es el *extrinsecismo* de una teología basada en la idea de que la naturaleza y la gracia, o la razón y la fe, ocupan estados, niveles o pisos diferentes. La gracia y la fe ocuparían el piso superior. La naturaleza y la razón ocuparían el inferior. Cada uno de los pisos tiene su propia autonomía y su propia capacidad de autoperfección. El armonicismo exento de toda tensión caracteriza la obra del teólogo Matthias Josef Schieben *Naturaleza y Gracia*. Schieben imagina un tercer estado; un estado neutro entre salvación y condenación, reservado a los que, sin gracia de ninguna clase, muriesen en un honrado paso por este mundo. Estas personas, en un estado perenne o en el definitivo, no

tendrían por qué sentir la más mínima inquietud de acercarse a Dios por la fe o por la gracia. Residirían, a su modo, en un estrato intermedio entre el cielo y el infierno, perfectamente felices, o lo podrían ser en principio. En esta actitud veía Henri de Lubac, compartida por los teólogos de la neoescolástica, una confirmación o sanción teológica de la irreligiosidad de los tiempos. Unos tiempos perfectamente a sus anchas sumidos en el paganismo y la irreligiosidad. Nadie puede saber cuál va a ser el destino final de ninguna persona sobre la tierra. Sin embargo, el temor de Dios es el inicio de la sabiduría.

De Lubac se rebela contra una encrucijada histórica situada entre el mesianismo comunista ruso y la mística anglosajona del mercado capitalista. No se rebela tanto contra éstos, como contra su justificación teológica. La posición teológica de De Lubac se hizo merecedora de un *monitum* implícito en la Encíclica *Humani generis*. La reacción de este autor, al cabo de decenios, tiene el interés de soportarse sobre el eje que atañe a nuestras cuestiones: la relación entre esencia y accidentes, razón y fe, naturaleza e historia-cultura, objetivismo y subjetivismo.

Según Bayo, la gracia es debida a la naturaleza humana, ya que ésta no puede encontrar su perfección en sí misma. En este último punto coinciden Bayo y De Lubac. En lo primero, la gracia es debida a la naturaleza humana, discrepan. De Lubac no deduce en ningún momento que la gracia sea debida en justicia, a partir de la imposibilidad de una naturaleza humana autosuficiente. La postura de De Lubac reserva el carácter gratuito de la gracia. De Lubac, se ha pronunciado siempre contra la reducción de la religión a un asunto jurídico o de intercambio económico. Lo paradójico es entonces la razón por la que se hizo merecedor de un *monitum*. La paradoja es explicable, si advertimos que dentro del aristotelismo histórico existen ciertas confusiones en torno a las relaciones entre esencia y accidentes.

Desde un punto de vista teológico, esta inseguridad se plasma en el modo siguiente: la gracia, incluida la fe, es un accidente de la naturaleza humana. Aquí, bajo naturaleza humana tematizamos el problema de la esencia. El carácter accidental de la gracia, como no debida a la naturaleza humana, no lo pone De Lubac nunca en duda. Lo que De Lubac discute es que por ese carácter accidental, la gracia, una vez concedida, tuviera que ser considerada como una realidad que no se funde con la naturaleza humana. Por consiguiente, la gracia sigue siendo algo externo, un mero aditamento a la naturaleza o esencia humana. Este *extrinsecismo* es paralelo a una concepción teológica de estratos conceptualmente superpuestos. De esta forma, la gracia no afecta, no modifica, no deifica a la naturaleza o esencia del hombre individual. En este sentido, la gracia no elevaría a un estrato superior sin perfeccionamiento

alguno. Este aspecto es el denunciado por De Lubac como irreligioso o pagano.

La reacción de De Lubac es someter la filosofía a crítica, tal y como de forma semejante hizo Duns Escoto al someter a crítica y limitar el campo de la filosofía aristotélica. De Lubac considera en un principio que este *extrinsecismo*, naturaleza y esencia por un lado, y estado o accidente de otro, es consustancial al aristotelismo, y opta, en un principio, por prescindir en la teología de todo el periodo escolástico, así como de toda filosofía no cristiana. Por ello, enlaza directamente con la patrística y, sobre todo, con San Agustín. San Agustín contempla la intimidad de las relaciones entre las criaturas con su creador. A esta relación llega la criatura por mediación de una gracia que refunde a la criatura. Esta gracia eleva a un orden superior; no deja a la criatura tal cual estaba, sino que, de algún modo, accidentalmente, la deifica. Este fenómeno tiene lugar, a pesar de la distinción entre los diversos estados, accidentales por tanto, por los que pasa el alma humana y la esencia de la naturaleza humana a lo largo de la historia.

Debemos distinguir claramente los accidentes o estados por los que pasa cualquier cosa física o histórica, de la esencia de esa misma cosa. Esta distinción disminuye el valor de los accidentes o estados de una realidad física, causa histórica o lo que sea únicamente si esos accidentes o estados son incapaces de modificar la esencia. La distinción pierde valor si las sustancias con sus esencias permanecen impermeables o indefectibles al influjo de los accidentes. Frecuentemente se ha interpretado que éstos son simplemente como aquello que gira en torno a un centro fijo al que no afectan en su más interna estructura.

En San Agustín la distinción viene expresada por connotaciones históricas tal como requiere la economía de la salvación: aunque el estado final se diferencie radicalmente de los estados intermedios por los que pasa la naturaleza humana, también en él se da una diferencia fundamental como la que se da entre una última aceptación y una última condenación. Hasta la última aceptación, la naturaleza humana no encuentra su perfección. Este celo teológico de De Lubac tiene una componente pastoral importante. Una de sus preocupaciones más acuciantes es precisamente el divorcio entre teología y vida, que viene precedido por un anterior divorcio entre la vida y la filosofía en que esa teología se basa.

Juan Pablo II, y con ello volvemos al problema de la comunicación, plantea la dificultad haciendo referencia a la *Humani generis* de Pío XII. El Papa aborda la cuestión sin refugiarse en un objetivismo simplista de ascendencia positivista. La dificultad es cómo compaginar la verdad objetiva del mensaje evangélico plasmado en las definiciones

dogmáticas, con una fe viva que no prescinda de su encarnación en el entendimiento de cada persona humana, y, en definitiva, en las diversas culturas y en la historia tal como define Juan Pablo II en el número 96: “La reflexión sobre este problema no es tarea fácil, porque requiere atender seriamente al sentido que las palabras adquieren en las diversas culturas y en épocas diferentes”. Añade que aunque el problema pueda resolverse apelando a una instancia metafísica, “el valor realístico de muchos conceptos no excluye, por otra parte, que su significado sea en muchos casos imperfecto”. Con esto se indica que, si bien no hay cambios de la esencia, sí se dan cambios esenciales en el tiempo.

Los empeños de la filosofía, tanto hermeneútica como analítica, tienen por objeto esta observación de Juan Pablo II. La filosofía actual, por lo menos en su versión de holismo total, queda encerrada en el marco de la comunicación universalista, culturalista o multiculturalista. La filosofía actual renuncia de antemano a entablar un diálogo con una fe viva, que en estas versiones se interpreta como misticismo vacío de contenido e ininteligible en sus pretensiones de un valor de verdad objetivo o trascendente. La posición teológica de De Lubac tiene repercusiones importantes para la filosofía. El mismo hecho de partir de una estrecha relación entre teología y catequesis sin pasar por el rodeo de la filosofía es filosóficamente relevante. Este rodeo no carece del todo en De Lubac de presupuestos teóricos y, por tanto, filosóficos. Esos presupuestos estaban en su concepción sobre la naturaleza, incluida la razón humana.

La tesis fundamental es una falta de autoconclusión o de perfección de la naturaleza y de la razón humana en su propia línea; y por tanto, la apertura constitutiva a la gracia, gratuita, incluida la de la fe. Sin la gracia, ni la naturaleza ni la razón humana se pueden encontrar a sí mismas plenamente. Si la naturaleza o esencia humana fuera una realidad absolutamente determinada, la revelación y la gracia serían realidades completamente superfluas. La revelación introduce en la historia una verdad universal y última, pero al realizarse fácticamente, en el espacio y en el tiempo, está continuamente sujeta a revisión en sus formulaciones. Las formas de expresión están sujetas a una naturaleza constitutivamente indeterminada por estar encarnada existencialmente en un sujeto que es en el fondo un misterio para sí mismo. Juan Pablo II lo expresa de forma dramática cuando afirma en el punto 23 que “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”. La postura misma de Henry de Lubac es un modo existencial de profundizar en la concepción aristotélica de las relaciones entre esencia y accidentes, naturaleza humana y estados en la que ésta se pueda encontrar.