

EL CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA *FIDES ET RATIO*

ENRIQUE MOROS

Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

The knowledge of the existence of God in the *Fides et Ratio*

Man's wondering about human nature leads us to the epistemological question about reason and about the truth that man finds in himself and from which he orients his life. Now, there are many paths to get to truth and, among them, one stands out more: a common heritage of found principles that constitute a central nucleus of philosophy. This nucleus does not mean reductionism, but rather just the opposite: it is what makes it possible, in the sphere of knowledge, for man to open up to other kinds of knowledge, to other horizons, and, especially, to open up to faith. Thus, starting with the question about man, we end up in faith. What does faith contribute to the human search for truth? Faith is the best ally of reason and, at the same time, reason contributes to proving the rationality of the belief in and the existence of God.

El objetivo de estas páginas es el análisis de las afirmaciones de Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio* sobre el conocimiento de la existencia de Dios. En primer lugar se investigará la existencia de un conocimiento natural de Dios y de sus características; en segundo lugar, la necesidad y la posibilidad de una demostración filosófica de la existencia de Dios (eso sin duda supondrá ciertas disgresiones sobre lo que Juan Pablo II entiende que es la filosofía); en tercer lugar, el papel que juegan tanto el conocimiento ordinario de la existencia de Dios como la demostración filosófica de la misma en la justificación de la creencia en Dios; y en último lugar se afrontará la importancia de dicho conocimiento y de esta creencia en la vida del hombre.

El conocimiento de Dios es un tema clave en el desarrollo de la argumentación papal. La Encíclica propone un lema antropológico en su inicio: "... el hombre es el ser que busca la verdad", una verdad univer-

sal y absoluta, que satisfaga sus ansias de felicidad. Pero esa verdad no es un mero producto intelectual, una abstracción inerte, sino que tiene que tener los caracteres de una verdad personal, de alguien en quien poder confiar. De ahí que el rumbo de la argumentación que parte de la antropología se dirija a la metafísica, a la verdad de un ser personal que nos ame y a quien podamos amar sin miedo. La segunda frase de la Encíclica resume bien este proceso: "... Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo".

De la antropología a la epistemología

La pregunta sobre el hombre es el punto de partida y, a la vez, la meta de la argumentación. El hombre es contemplado no desde su existencia empírica, como un objeto más entre las realidades del mundo, sino como un ser que vive de la razón. La vida del hombre es en potencia una vida racional y el ejercicio pleno de dicha racionalidad es el fin de la vida humana. El hombre tiene que llegar a ser hombre por la razón, es decir, a través del descubrimiento de la verdad y de la verdad fundamental sobre sí mismo. Ahora bien, esa verdad ha de ser una "verdad real" (n. 25), anclada en el ser. Por eso el hombre es un animal metafísico. Ya en el inicio de la vida intelectual el hombre reconoce la presencia en su propia subjetividad de un deseo en cierto modo infinito que le empuja a buscar con todas sus fuerzas la verdad que sea capaz de satisfacerlo. Y esa realidad que el hombre encuentra en sí mismo es ya una prueba tanto del conocimiento de la verdad como de su posibilidad de crecer: "... el hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable" (n. 29).

A partir de ahí se entiende por qué el Papa subraya la necesidad de una filosofía abierta. La razón es de entrada la búsqueda de la verdad y si se cerrara sobre sí misma o sobre sus contenidos se volvería incapaz de continuar la búsqueda, o bien porque quiere considerarse autónoma, creadora de sus propios contenidos, o bien porque considera imposible llegar a saber nada. En el primer caso, se destaca la perfección de razón, pero se traiciona su naturaleza: la verdad ya no puede ser descubierta, sino sólo construida. En el segundo caso, la soledad y la desesperación hieren de muerte la vida humana y le impiden todo crecimiento.

El escepticismo ha sido durante toda la historia de la filosofía un estímulo para el pensamiento. Los argumentos escépticos han impulsado a los filósofos a desarrollar nuevas estrategias que aseguren la verdad de nuestro conocimiento. En la Encíclica el escepticismo aparece como la

principal contrafigura de la razón abierta en la búsqueda de la verdad. El Papa ve en la actual mezcla de escepticismo y relativismo el primer obstáculo para la vida humana en plenitud y por esa razón toda la Encíclica está concebida como una invitación a pensar a lo grande.

Pero el escepticismo nunca es una postura positiva, sino una reacción, quizá frente a promesas incumplidas. Por eso el escepticismo puede entenderse como una demostración *a parte contra* de que el ideal de la razón es la verdad absoluta y de que la actual situación del hombre no permite su posesión completa. El Papa se sitúa en esta coyuntura: hay que lanzarse a la búsqueda de la verdad, pero esa verdad que buscamos es inalcanzable para el hombre, y esa imposibilidad ha de traducirse en un crecimiento constante de la actividad intelectual humana. Dicho crecimiento dará lugar, sin duda, a un aumento de nuestros conocimientos. Pero nunca nuestro conocimiento será la verdad absoluta. El Papa es consciente de las limitaciones del hombre, por eso, a la vez que invita a la audacia de la razón en el conocimiento, manifiesta que el conocimiento humano está afectado por nuestra finitud constitutiva y, a la vez, por los fracasos propios de un ser que ha traicionado su vocación original.

La adecuada comprensión de las limitaciones inherentes al conocimiento humano es imprescindible para formular una visión adecuada de la racionalidad en la vida humana. El escéptico confía su deseo natural del absoluto a la seguridad racional y al encontrarse con la finitud de la razón renuncia a la misma, y con ella a todo. La estrategia de la seguridad, que marca también la filosofía moderna desde Descartes, transforma la búsqueda natural del absoluto en la garantía absoluta de la verdad poseída. Pero estas posiciones se han revelado falsas y aún inhumanas. Este fracaso está conduciendo a adoptar una posición más equilibrada: la razón es del hombre y es éste el que ha de ser racional, no la propia razón. Eso significa una valoración más adecuada del saber común, como disposición de búsqueda y capacidad de alcanzar la verdad.

Los distintos saberes naturales

Con la revalorización del sentido común los diferentes saberes humanos adquieren una más ponderada consideración y se hace posible la apertura de la razón a la filosofía y a la revelación. De ahí que la declaración del Papa: “Las vías para alcanzar la verdad siguen siendo muchas” (n. 38); se manifieste como una decisiva declaración de principios. Desde esta perspectiva puede entenderse mejor lo que afirma Juan Pablo II en la *Fides et Ratio*.

El Santo Padre parte de un análisis de la vida humana y del papel que desempeña en ella el conocimiento. Se trata de un análisis muy matizado y, a mi entender, profundamente coherente. El hombre es un ser que busca la verdad y la verdad se alcanza a través del conocimiento. Hay un conocimiento natural de Dios, afirma taxativamente casi al comienzo (nn. 8-9). Es lógico que no se detenga en este punto porque la referencia al Concilio Vaticano I, que definió este punto como verdad de fe, es suficientemente iluminadora en el contexto de la Encíclica.

En la *Fides et Ratio* se habla en cinco ocasiones del conocimiento natural. En el número 36, en el marco de la exégesis del discurso de San Pablo en Atenas, se habla del conocimiento natural de Dios, de su corrupción y de su posterior purificación en virtud de la filosofía. Hay, por tanto, un conocimiento natural de Dios que puede corromperse. Y, si esa corrupción puede ser evitada por la filosofía, entonces entre dicho conocimiento natural y la filosofía debe haber profundas relaciones.

A esto hay que añadir que en el número 66 se habla del conocimiento natural verdadero y coherente y la necesidad de articularlo de forma conceptual y argumentativa. Estas expresiones sugieren que la filosofía es la continuación y perfeccionamiento del conocimiento natural. Si efectivamente es así, entonces ésta es la razón por la que la filosofía puede corregir las corrupciones del conocimiento natural. Esto se confirma al explicitar las fuentes del saber filosófico: "... [el conocimiento filosófico], en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia" (n. 9). Las otras tres veces que aparece el concepto de conocimiento natural se pone en relación directa con el filosófico, confirmando de este modo nuestra anterior hipótesis. En efecto, el número 9 se refiere a la diferencia entre el conocimiento natural y el conocimiento de fe tal como fue establecido por el Concilio Vaticano I y se interpreta dicho conocimiento natural como filosófico. En el número 53 se habla "del conocimiento racional y, por tanto, filosófico", en su necesidad y distinción respecto de la fe, también en el marco de las declaraciones del mismo concilio. Finalmente, en el número 67 se dice que "existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente" y se ofrece como ejemplo "el conocimiento natural de Dios".

A todo lo anterior es preciso unir un dato más. Según la Encíclica, hay "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 acepta-

das. 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. Es como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos, recta ratio*” (n. 4).

La doctrina expresada en este párrafo es tan relevante para nuestra investigación que justifica sobradamente la cita de un texto tan largo. En estas líneas aparecen operativamente y en su mutua relación tanto el conocimiento natural como el filosófico. Sorprende, de entrada, el concepto de “filosofía implícita”. Se define como el núcleo de conocimientos filosóficos constantes a lo largo de la historia de la filosofía que son compartidos por todos y forman como un patrimonio espiritual de la humanidad. Ahora bien, se dice que “cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja” y parece claro que las últimas características apuntan directamente al saber común en su distinción respecto del conocimiento filosófico. Y, “precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas”.

Es preciso detenerse en la expresión “en cierto modo”. Su función, en primer lugar, es eliminar la inmediata objeción empírica de que efectivamente no “son compartidos por todos”. Pero ha de ser interpretado principalmente como una limitación de la afirmación, y así significaría que potencialmente todos pueden estar de acuerdo con ella. De acuerdo con ello, el Papa señala también la razón de esta posibilidad de universalización de la verdad descubierta por la filosofía: “... la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos”.

En cualquier caso la afirmación de la Encíclica es que esos principios deben constituir el punto de referencia para el desarrollo de cualquier filosofía. En este punto hay que aludir al concepto de circularidad (n. 73). Por un lado, se dice que dichos principios son resultado del conocimiento filosófico, por otro, que deben ser el punto de referencia, esto es, criterio para la filosofía. Eso supone que no hay un saber común absolutamente distinto de la filosofía, sino que entre el conocimiento natural y el conocimiento filosófico hay una fluida relación o

una cierta continuidad que permite la asunción no científica (“de forma genérica y no refleja”) del conocimiento filosófico.

A esto obedece la última afirmación del texto anterior: “... cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta”. Es decir, la razón que da origen al conocimiento natural sólo alcanza su objetivo, esto es, llega a ser *recta ratio*, cuando se desarrolla en el conocimiento filosófico. Sólo ahí podemos encontrar la auténtica universalidad de la verdad y no en ninguna investigación sociológica de campo.

En este sentido, podría aplicarse también a este contexto la argumentación de la Encíclica acerca de la unidad de la verdad entre el conocimiento natural y el conocimiento de fe: es ya una premisa filosófica, radicada en el principio de contradicción (cfr. n. 34). El mismo principio filosófico de contradicción exige la unidad de la filosofía y del conocimiento natural.

Esa unidad de la verdad no es una invitación al reduccionismo: la verdad es la vida propia de la inteligencia humana, se emplee como se emplee. Por eso no duda el Santo Padre en que, aunque entre el conocimiento natural y el saber filosófico hay un continuo, existen otras formas de elaborar racionalmente una filosofía no profesional: “Más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia ‘filosofía’. Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro. En cada una de estas manifestaciones lo que permanece es el deseo de alcanzar la certeza de la verdad y de su valor absoluto” (n. 27).

La continuidad no impide la diferencia, pero ésta no puede ser absoluta: sus límites son borrosos, aunque ciertos. Y esa diferencia no pueden ocultar la realidad de la continuidad de la filosofía con el saber común. Es particularmente interesante a este respecto señalar que la única cita estrictamente filosófica que aparece en la Encíclica sea el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (n. 25). Esta afirmación sirve tanto para enlazar coherentemente la antropología y la metafísica, es decir, para mostrar la radicación antropológica de la metafísica como deseo de plenitud todavía no realizado, como para mostrar la continuidad entre el saber común y el conocimiento filosófico, puesto que su raíz es la misma. Al mismo tiempo, la Encíclica no deja de advertir las condiciones peculiares de la filosofía como saber científico: “La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad

filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático” (n. 4). De este modo se acentúa a la vez que la continuidad de la filosofía con el saber común, su carácter procesual, que corresponde cumplidamente a la definición aristotélica de la filosofía primera como “ciencia buscada”. Y esto sin duda supone descubrir ciertos límites en las peculiaridades de la filosofía, que también aparece en el texto citado, como saber sistemático.

El Papa se sitúa en la perspectiva de una filosofía en acción más que en la perspectiva de los diferentes sistemas filosóficos. Y esto por dos motivos. La primera razón se da explícitamente en la Encíclica: al magisterio de la Iglesia no le interesan las disputas entre sistemas porque “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras” (n. 49). La segunda razón es que lo que le interesa a la Iglesia es la búsqueda de la verdad, que el hombre no detenga su camino en investigación: por eso la Iglesia “interviene animando la reflexión filosófica, para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio” (n. 51). De ahí la insistencia en el aspecto operativo: “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” (n. 4). Y en este párrafo lo importante es la cursiva. No puede ser de otro modo, ya que la Iglesia sabe bien que la verdad sobre el hombre no es nunca definitivamente poseída, sino que le tiene que ser regalada, porque la verdad del hombre supera al hombre y se llama Jesucristo.

La apertura del hombre

Por eso el Santo Padre insiste en la apertura de la filosofía. Sin la apertura del hombre no es posible el conocimiento; sin la apertura del conocimiento no es posible la verdad. Sin apertura cualquier descubrimiento de la verdad se volvería falso, al proponerse como absoluto. Sin apertura la libertad humana se volvería engañosa en su autosuficiencia. Y esto por razón de la propia naturaleza de la filosofía. En este punto es inevitable el recuerdo de Sócrates. Lo decisivo para el rendimiento antropológico de la filosofía es la actitud humana frente a la verdad. “Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo” (n. 107). Evidentemente estas últimas fra-

ses no son socráticas, en el sentido de que suponen la revelación sobrenatural, pero sí lo es la actitud que las posibilita, el “insertarse en la verdad”. Y lo es también la conexión antropológica que establece: “... 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” (n. 42).

Gracias a esta actitud que dirige la filosofía clásica y la caracteriza como amor a la sabiduría, el Papa puede alabar la filosofía desarrollada con total independencia de la revelación, porque “permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural” (n. 75). Mientras que la filosofía “separada’ [...] reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía” (n. 75). La causa de la exigencia de una filosofía abierta es tanto el carácter del ser humano como intimidad abierta como la misma transcendencia de la verdad que busca. Es decir, la filosofía es la mediación activa del hombre que desea el saber con la verdad absoluta que puede saciar ese anhelo.

Por esa razón el Sumo Pontífice no tiene ningún reparo en señalar la dimensión crítica que debe desempeñar la filosofía, primero respecto del saber común, pero también respecto de su misma especulación. “Los filósofos son los primeros que comprenden la exigencia de la autocrítica, de la corrección de posibles errores y de la necesidad de superar los límites demasiado estrechos en los que se enmarca su reflexión. Se debe considerar, de modo particular, que la verdad es una, aunque sus expresiones lleven la impronta de la historia y, aún más, sean obra de una razón humana herida y debilitada por el pecado. De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios” (n. 51). La filosofía es una tarea siempre incumplida. Pero eso no debe interpretarse como un fracaso, sino como la exigencia natural de nuestra naturaleza abierta y de la trascendencia de la verdad.

Pero la exigencia de apertura está sometida a los límites de una razón finita. Por eso, “siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada” (n. 75; cfr. n. 28). Ésta es una de las tareas que la fe puede llevar a cabo en la vida filosófica: mantener encendida la esperanza para que el amor a la sabiduría no se apague por las dificultades de la vida y las propias limitaciones de la razón.

La apertura humana y la fe

Éste es uno de los sentidos en los que puede entenderse el título del capítulo II, tomado de San Agustín: “*credo ut intelligam*”. Además, no se trata de una casualidad que el título del capítulo III adquiera la forma inversa, esta vez tomada de San Anselmo: “*intelligo ut credam*”. En esta organización de la Encíclica se revela operativamente el concepto de circularidad al que ya hemos aludido más arriba. Este concepto se revela imprescindible para un pensamiento integral de la realidad del ser humano. Para comprender en concreto esta forma de circularidad es preciso regresar al origen mismo de la filosofía como actividad humana.

El Papa lo describe del siguiente modo: “... 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. Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal” (n. 4). Es claro que en este texto el comienzo de la filosofía se sitúa en una explicitación del amor a la sabiduría, entendida como “verdad última sobre la existencia”. “El deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre [...] suspira hacia la infinita riqueza que está más allá” (n. 17). En este sentido el hombre es caracterizado por su “sed de verdad” (n. 29). A continuación, expresa su papel en la vida humana en desarrollo y se interpreta la sabiduría como “conocimientos universales”. Y la razón que actualiza ese deseo se describe con el concepto clásico de asombro. Por último, se establece una peculiar relación entre asombro y “existencia verdaderamente personal”. Dicha relación se establece en función de la libertad, es decir, de la radical apertura del ser personal, ya que sólo una intimidad puede ser abierta, esto es, acoger siempre más realidad en sí y dar más de sí, esto es, puede ser origen de estricta novedad, y ése es el único modo de no caer en la repetitividad.

Si la anterior interpretación es suficientemente correcta, entonces a la actividad humana libre debe corresponder una realidad que dé siempre más de sí, que sea inagotable. Desde aquí se advierte que el mundo no puede ser meramente el conjunto de los hechos empíricos. En su materialidad laten principios más altos y, en cierto modo, infinitos. A la vez, por su libertad, por su anhelo de saber, por su capacidad de des-

cubrir la verdad el hombre se descubre a sí mismo como persona y advierte su diferencia con el mundo. El mundo, por el asombro, aparece como el espejo donde el hombre puede descubrir su radicalidad personal y verse a sí mismo como superior.

En este punto se alcanza un razonamiento clave en el desarrollo sistemático de la Encíclica. “El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto” (n. 33). Y la nota 28 (tomada de la Audiencia General, 19 de octubre de 1983, 1-2: *Insegnamenti* VI, 2 [1983], 814-815) que se añade a este fragmento es muy clara: “Especialmente, cuando se indaga el ‘porqué de las cosas’ con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino”. Y más adelante añadirá, frente a los que sostienen una interpretación débil de la razón, reducida a mero saber de medios: “... 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” (n. 81).

Por eso el Papa insistirá en la dimensión sapiencial de la filosofía: “... [e]s necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta [...] exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, 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... Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea” (ibíd.). Ahora bien, desde este punto se vislumbra el modo de perfilar como, a partir de las características que son propias del saber filosófico, éste ejerce determinadas funciones sobre el conocimiento natural.

En primer lugar, a la filosofía le corresponde ser “la instancia crítica decisiva”. Esto significa que sólo desde un saber sistemático y coherente sobre la totalidad de la realidad y de la vida humana se puede afron-

tar el discernimiento del valor y de la utilidad, el “fundamento y el límite” de las diferentes verdades que el hombre puede alcanzar. Ahora bien, esta afirmación sobre el valor crítico de la filosofía conduce a advertir otra vez la circularidad: el saber común es criterio para la elaboración del saber filosófico, pero también los principios filosóficos influyen en el saber común y científico hasta el punto de ser capaz de rectificarlos. Pero esa rectificación no puede considerarse ajena al propio saber común, porque “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” (n. 106). Además, “cada hombre [...] es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida” (n. 30) y de ese modo el ejercicio profesional de la filosofía incorpora un elemento esencial de servicio a todos los hombres, puesto que éstos necesitan la filosofía.

En segundo lugar, la filosofía se constituye como el saber unificador del conocer y del obrar humano. Es decir, la filosofía constituye la cumbre del deseo de saber humano. En este sentido hay que entender las alusiones negativas a la fragmentariedad del saber humano que se da en la actualidad (cfr. nn. 6, 81 y 85). Y, por eso, la filosofía es impulsora de la vida humana, ya que para lograr los fines del hombre es necesario conocerlos. Es el saber que empuja al hombre a abrirse a lo que lo trasciende. La presencia de la filosofía como saber racional es a la vez la consecuencia de la apertura del hombre y la garantía de la permanencia de dicha apertura en la vida humana. De ahí que la existencia de una filosofía abierta sea una exigencia profundamente humana y que la filosofía sea la expresión cumbre de la búsqueda de la verdad y de ese modo se convierta en una disciplina práctica *in excelsis*. Es la prueba suprema de la libertad última del hombre: la posibilidad de descubrir la verdad y, por tanto, los verdaderos fines de su vida.

De ahí que la crítica al nihilismo suponga la metafísica. “El nihilismo [...] niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente” (n. 90).

De este modo queda claro la exigencia del Santo Padre de que la filosofía recupere su dimensión sapiencial, que caracteriza, al menos explícitamente desde Aristóteles, la metafísica. “[E]s 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. Ésta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. [...] 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... 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 de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento” (n. 83).

Por eso, sólo una filosofía que llegue a Dios y se ocupe de Él en la medida en que es posible para la razón humana puede ser considerada una verdadera filosofía. “El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología” (n. 15).

La búsqueda de la verdad, de una “verdad real” (n. 25) es la búsqueda del absoluto, y de ese modo es la base de la religiosidad. La naturaleza racional del hombre conduce al conocimiento natural de Dios como su verdadero fin. Pero su consecución exige la participación del hombre entero, no es una tarea exclusivamente racional o abstracta. “Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos” (n. 33).

De este modo la intersubjetividad no es simplemente un motivo más de asombro. Los demás son necesarios para descubrirse a sí mismo. Los demás son la realidad más alta del mundo. Por eso el hombre quiere conocer el mundo, pero le interesa más conocer a los demás, a cada quien, y a sí mismo. Pero a los demás puedo conocerlos en la medida en que hablan, en que se dé una comunicación que exprese algo más que meros hechos empíricos. Por eso es preciso que aparezca la

confianza y, con ella, la amistad. “No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar” (ibíd.).

En la búsqueda de la verdad y del absoluto el hombre no está solo. Tenemos el mundo y nuestra inteligencia para comprenderlo. Pero comprender a fondo el mundo no es posible sin la amistad, sin la confianza en los demás, que asegura el progreso de la inteligencia humana. Además, no comprenderíamos en absoluto el mundo si tomáramos la decisión de encerrarnos en una búsqueda solipsista con nuestra propia razón. La confianza en los demás forma parte de la razón natural por derecho propio. Todavía podría decirse más: el conocimiento del mundo no sólo requiere la confianza en los demás, sino que también tiene como fin encontrar una persona de quien fiarse. De este modo vuelve a comparecer la circularidad en otra dimensión. El conocimiento del mundo requiere la confianza y tiene a la vez como objetivo el amor. Y lo que une estos dos polos es la verdad. La manifestación de esta circularidad tiene como objetivo descubrir el engarce de la fe en la vida personal entendida como búsqueda de la verdad. Considero que esta argumentación está dirigida a hacer patente la continuidad del conocimiento natural y de la fe, continuidad que no está reñida con el carácter sobrenatural de la fe, sino que revela sus raíces antropológicas y permite, a la vez, atisbar su carácter gracioso. “Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia” (ibíd.).

Ahora bien, la fe no es sólo un punto de llegada de la investigación de la verdad, pues eso supondría desconocer la dinámica cognoscitiva humana en su evolución, sería como desconocer la limitación de la razón e incluso la posibilidad de su corrupción histórica, o no dar importancia al pecado de la voluntad. La búsqueda de la verdad requiere maestros, y la existencia de maestros supone la confianza. La investigación de la verdad no puede tener su punto de partida en una razón aislada, porque ésta no es posible ya que el despertar de la razón supone una educación humana y cultural, es decir, que la intersubjetividad y, con ella, la creencia, son originarias. La fe puede ser también punto de partida de la búsqueda de la verdad. Además la fe puede sostener a la razón en el camino humanamente interminable de su búsqueda. La averiguación de la radicación antropológica de la fe no puede conducir a dejar de lado su originalidad como regalo (cfr. n. 15) y, por tanto, la imposibilidad de determinar su realización histórica en cada biografía singular.

La aportación de la fe a la razón

Por esa razón, a continuación hemos de preguntarnos acerca de la relación de la fe con la razón. Una vez hemos visto que la razón en su propia búsqueda requiere de la fe y puede encontrarla como cumplimiento de sus propias expectativas, es preciso plantearse si la fe hace inútil la razón, o, por el contrario, constituye su definitiva consagración como camino humano a la verdad. La idea es si la fe cristiana reconoce un valor propio a la razón humana en la búsqueda de la verdad y si esa misma razón puede alcanzar de alguna manera aquello que constituye el fin de la vida humana, es decir, la verdad absoluta, a Dios. Y la respuesta a estas dos cuestiones es positiva.

El Papa habla de la búsqueda de la sabiduría a partir del misterio revelado por Dios. En el Antiguo Testamento, primero en el libro del Génesis, al hablar de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y, después, especialmente en los libros sapienciales, la razón o la sabiduría se revelan como don de Dios al hombre para guiar su vida y encontrarle a Él mismo. Además encontrarle no supone la abdicación de la razón, sino su desarrollo: “Israel con su reflexión ha sabido abrir a la razón el camino hacia el misterio” (n. 18). Por eso puede sostenerse que la fe potencia la razón: “... esta apertura al misterio, que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas” (n. 21). Y más adelante, al comentar la Epístola a los Romanos, añadirá: “Así pues, 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. Con terminología filosófica podríamos decir que en este importante texto paulino se afirma la capacidad metafísica del hombre” (n. 22).

De este modo, la respuesta a nuestras preguntas se torna tan diáfana que el Santo Padre se convierte en ardiente defensor de la audacia de la razón: “No obstante, a la luz de la fe que reconoce en Jesucristo este sentido último, debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar [...] Es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (n. 56).

Al mismo tiempo, el Papa añade otro aspecto en el que la fe se vuelve aliada de la razón, ya que históricamente ha proporcionado auténticos conocimientos a la razón humana, ampliando de este modo su propio ámbito. “La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser” (n. 76). Por eso el Papa no duda en afirmar que la fe “genera pensamiento” (n. 15). La razón es clara: “... la palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona” (n. 81). Y no de cualquier manera, sino de acuerdo con la misma formalidad del saber filosófico: “Es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa” (n. 66).

La racionalidad de la creencia y la demostración de la existencia de Dios

Ahora corresponde abordar los *preambula fidei*, y, en particular, la existencia de Dios. “Ya el Concilio Vaticano I, recordando la enseñanza paulina (cfr. Rom 1, 19-20) había llamado la atención sobre el hecho de que existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios” (n. 67). En este texto el Papa interpreta la existencia de Dios como “presupuesto necesario”. Pero ¿qué significa esta expresión? En el número 53 el Papa había afirmado que “el Concilio partía de la exigencia fundamental, presupuesta por la Revelación misma, de la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas”. También en el número 23, su sentido es semejante a la expresión que nos ocupa: “... la sabiduría del hombre rehúsa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza”. Finalmente, en el número 50 se dice que “corresponde al Magisterio indicar, ante todo, los presupuestos y conclusiones filosóficas que fueran incompatibles con la verdad revelada”.

El conocimiento de la existencia de Dios es un presupuesto o condición necesaria para acoger la revelación. Lógica o sistemáticamente es así, en el sentido que si no sé si existe Dios, no puedo creer que Él me

habla. Por esa razón, el Santo Padre enumera la existencia de Dios entre las verdades que constituyen el depósito del saber común y son criterios para desarrollar la filosofía. Ahora bien, es claro que la filosofía no parte de Dios, sino que ha de encontrarlo en su camino de búsqueda de la verdad como el fundamento primero y el fin último. Pero el camino de la filosofía es largo y, en ocasiones, tortuoso, no está al alcance de todos los hombres y es posible equivocarse al respecto (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a.1), mientras que los hombres llegan a creer en Dios, aun cuando no sean filósofos.

Por eso es preciso sostener que el conocimiento de Dios también forma parte del saber natural. Ahora bien, eso supone la posibilidad –o incluso la necesidad– de plantearse la racionalidad de ese conocimiento. La cuestión crucial es si el creyente de *a pie* está autorizado racionalmente a sostener esa creencia. A la vez es preciso señalar que si entre el saber común y el filosófico hay una continuidad esencial, el saber común, en primer lugar, no está exento de racionalidad puesto que es capaz de verdad y, en segundo lugar, puede y debe adquirir una racionalidad mayor, formulándose de forma sistemática y coherente. Por este motivo la circularidad entre “*credo ut intelligas*” y “*intelligo ut credas*” se presenta como una exigencia de la propia fe, que advierte “que el intelecto debe ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer” (n. 42). Y de ahí se concluye que “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” (n. 42). E indudablemente en este punto converge tanto el saber común como la propia historia de la filosofía.

Así lo sugiere Juan Pablo II cuando afirma que “uno de los mayores esfuerzos realizados por los filósofos del pensamiento clásico fue purificar de formas mitológicas la concepción que los hombres tenían de Dios” (n. 36). Y esa purificación ha de entenderse como aumento de racionalidad y de verdad. Pero sólo puede crecer lo que ya existe: si el conocimiento natural de la existencia de Dios no fuera racional nunca podría llegar a serlo, pues faltaría la base para cualquier demostración. Además el Papa dice taxativamente que sí es racional: hay “algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. [...] Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios” (n. 67).

Ahora bien, el Papa centra decididamente la cuestión no en un argumento concreto, sino en su misma posibilidad, y en el fundamento de dicha posibilidad que es el conocimiento de la verdad. La filosofía ha de ocuparse del sentido de la existencia humana, porque “una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instru-

mentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad [...] Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea” (n. 81). Ahora bien, la búsqueda de dicho sentido implica el desarrollo de la metafísica: “... 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. [...] Es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya” (n. 83). De ese modo, la cuestión de la existencia de Dios es inevitable para cualquier filosofía a la altura de nuestros tiempos.

Por eso, “lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia” (n. 102). Sólo el hombre lleno de deseo de sentido último puede encaminarse hacia la verdad completa; sólo quien confía en la verdad podrá vivir de amor. La eliminación de la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios conduce irremisiblemente a la destrucción de la humanidad del hombre. El hombre se halla ligado a Dios con vínculos indisolubles.