¿CRISIS DE SENTIDO O *SENSUS FIDEI*? EL DILEMA DE LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* ANTE EL POSMODERNISMO FILOSÓFICO

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

The three major thesis according to *Fides et Ratio,* Encyclical of Jean Paul II, are analysed in order to answers the practical materialism of post-modern criticism respect Christian religion. The paper reflect over three question and put up a conclusion. 1) The religion ist a *nonsense*, later the methodological crisis of present time?; 2) All religion have a *sense* equally edifying, as defend the discursive Ethics?; 3) The Christianity *will have sense* in the near millennium, or he will be ruled by metaphysics *nihilismus* of postmodernity?; 4) Lastly, who must make out all this question: fundamental theology, philosophy of religion or critique of sense?

1. Presentación.

Se analizan en el artículo las tres corrientes principales de pensamiento que hicieron suyos los desafíos decisivos que la posmodernidad planteó a la religión cristiana. En respuesta se justifican las tesis defendidas por Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio* (*FR*), frente al *materialismo práctico* característico del pensamiento contemporáneo, a través de tres interrogantes y añadiendo al final una conclusión: 1) ¿la religión sigue siendo un *sinsentido*, después de la *crisis metodológica* que tuvo lugar en el pensamiento contemporáneo?[1]; 2) ¿todas las religiones tienen un *sentido* igualmente edificante, al modo como afirman algunos representantes de la

[1] W. M. Richardson / W. J. Wildman, *Religion and Science*, Routledge, London, 1996.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

éticas discursivas?[2]; 3) ¿el cristianismo seguirá teniendo *sentido* en el próximo milenio, o prevalecerá un *nihilismo metafísico* como el defendido en la posmodernidad?[3]; 4) finalmente, la encíclica también se plantea un último interrogante: ¿quién debe formular todas estas preguntas: la teología fundamental, la filosofía de la religión, o la propia crítica del sentido?[4].

2. La novedad del *sensus fidei* en la *Fides et Ratio*.

En primer lugar la encíclica plantea un conjunto de problemas previos: las objeciones de tipo analítico y hermenéutico que la *crítica del sentido* contemporánea formuló al modo como la teología fundamental o a la propia filosofía de la religión abordó el problema de las relaciones fe y razón[5]. Se resalta así como "uno de los elementos más importantes de nuestra situación actual es la *crisis del sentido* [...]. Y lo que es aún más dramático, en esta baraúnda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si tiene sentido plantear la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta [...], fácilmente desemboca en un estado de escepticismo o de indiferencia o en diversas situaciones de nihilismo" (*FR*, 81)[6].

---

[2] S. T. Davis (ed.) *Philosophy and Theological Discourse*, MacMillan, London, 1997. E. Deutsch / R. Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell, Oxford, 1999.

[3] C. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford, 1997.

[4] T. Brose (ed.), *Religionsphilosophie*, Echter, Würzburg, 1998.

[5] D. Tracy, *Pluralité el ambiguïté*, Cerf, París, 1999. H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religiongeschichte*, C. H. Beck, München, 1997.

[6] K. Nishitani, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999. C. Auffarth y otros (eds.), *Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

a) El valor propedéutico del 'sensus fidei' en el cristianismo.

En la *Introducción* se comprueba cómo la religión hace suya la exhortación délfica y socrática, a fin de evitar la aparición de estos posibles *sinsentidos,* sin que haya razón para estas objeciones del pensamiento contemporáneo[7]: «conócete a ti mismo», al igual ocurre con el resto de las preguntas existenciales: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida? Son preguntas comunes (a todas las culturas) que tienen su origen en la necesidad de sentido que desde siempre acucia al corazón del hombre" (*FR*, 1)[8]. La religión y la filosofía utilizaron el *método mayéutico* para desarrollar una especie de saber implícito, o un *orthòs logos,* o *recta ratio,* común a todas las culturas, que debería ser considerado un *patrimonio espiritual* de la humanidad[9]. "Sin crear (falsas) ilusiones sobre las posibilidades de alcanzar el verdadero sentido de la existencia [...]. La filosofía [...] por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar la fuerza de su vocación originaria" (*FR*, 6)[10]. Es más, a partir de aquí se puede postular una *complementariedad* entre las distintas culturas, sin dejarse llevar por una «soberbia filosófica», como si la propia perspectiva cultural o metodológica fuera una condición de sentido para todas las demás[11].

En el capítulo 1, *La revelación de la sabiduría de Dios*, se analizan las condiciones que debe reunir el «sensus fidei»en

---

7 R. Amtmann, *Brauchtum und Mythos*, Grabert, Tübingen, 1997. P. Rusterholz / R. Moser (eds.), *Form und Funktion des Mythos in archaischen und modernen Gesellschaften*, Haupt, Bern, 1999.

8 M. L. McPheran, *The Religion of Socrates*, Pennsilvania State University Press, 1996.

9 M. von Brück / W. J. Lai, *Buddhismus und Christentum*, C. H. Beck, München, 1997.

10 L. Sweeney, *Christian Philosophy*, Peter Lang, New York, 1997.

11 R. A. Mall, *Der Hinduismus*, Primus, Darmstadt, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el pasado, en el presente y en el futuro (*FR*, 15)[12]. Especialmente se señalan dos momentos destacados: los concilios Vaticano I y Vaticano II, a través de la Constitución *Dei Filius* y *Dei Verbum* respectivamente. En ambos casos la posible aparición de paradojas, *sinsentidos* o simplemente misterios, no impidió el hallazgo de un *sensus fidei* aún más unitario, ni se utilizó como un argumento a favor del relativismo o del simple escepticismo. Más bien la revelación judeocristiana trató de dar un *sentido sapiencial* aún más edificante a estas situaciones en sí mismas desconcertantes[13]. Por ello utilizó la aparición de estas aparentes anomalías o paradojas para fomentar un análisis del propio *acto de fe*, desde un punto de vista personal aún más reflexivo, atribuyéndole incluso una capacidad de invertir el sentido destructivo que inicialmente se les podía haber atribuido. "Esta verdad, ofrecida al hombre y que no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en el cual está implicada toda la persona" (*FR*, 13)[14].

Los Concilios no minusvaloraron en ningún caso las dificultades, pero tampoco se dejaron llevar por el escepticismo, ya fuera racionalista o positivista, imperante en aquella época[15]. Más bien el recurso al *sensus fidei* les permitió llevar a cabo un previo análisis de sus propias condiciones de sentido desde un plano epistémico superior. En efecto, "la enseñanza de los dos Concilios Vaticanos abre también un verdadero horizonte de novedad para el saber filosófico. La revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el

---

[12] P. Lüning, *Offenbarung und Rechtfertigung*, Bonifatius, Paderborn, 1999.

[13] E. Levinas, *Of God who Comes to Mind*, Stanford University Press, Stanford (CA), 1998.

[14] X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999.

[15] I. Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University, Cambridge, 1998.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe" (*FR*, 14)[16]. Se proponen dos ejemplos: el misterio de Cristo y la Eucarística, en Santo Tomás y Pascal[17].

Santo Tomás interpreta el misterio de Cristo como un misterio de fe no demostrable que, sin embargo, presupone dos *situaciones ideales* donde es posible alcanzar una *comprensión plena:* 1) Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre; y 2) los bienaventurados, término final del nuestro peregrinar como *viatores*. Por ello, a pesar de ser un misterio, "la encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar" (*FR*, 12)[18]. Por su parte la Eucaristía permite explicar nuestro particular modo de conocer en condiciones de finitud, sin tomarla como un sinsentido irresoluble, sino más bien como un misterio, como también hizo notar Pascal[19]. "El conocimiento de la fe no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como un hecho esencial a la vida del hombre" (*FR*, 13)[20].

b) La novedad del 'sensus fidei' frente al racionalismo moderno.

El racionalismo atribuyó al *sensus fidei* un carácter incomprensible, adoptando ante el misterio una actitud metódi-

---

16 S. Hunke, *Europas eigene Religion*, Grabert, Tübingen, 1998.

17 *FR*, 13. L. Marin, *Pascal et Port-Royal,* PUF, París, 1997.

18 E. M. Macierowski, *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence*, Binghamton University, New York, 1998.

19 J. Bobik (ed.), *Aquinas on Matter and Form and the Elements.* Notre Dame University Press, Indiana, 1998. D. Leduc-F., *Pascal et le mystère du mal*, Cerf, París, 1996.

20 J. P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma, 1998. W. Schmidt-Biggemann, *Blaise Pascal,* C. H. Beck, München, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ca aún más escéptica, aunque sólo fuera de un modo provisional[21]. En cambio los dos Concilios Vaticanos aportaron con gran audacia "un verdadero horizonte de novedad al saber filosófico" (*FR*, 14). Sólo por eso merecen un lugar destacado en la historia de la cultura europea: aportaron un principio hermenéutico básico de la crítica del sentido: la posibilidad de alcanzar una *mejor comprensión de una verdad, y no sólo una comprensión diferente*. "No se trata simplemente de utilizar, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso que, partiendo de la verdad, se esfuerza por encontrar su mejor comprensión" (*FR*, 73)[22].

El proceso de comprensión de la revelación está sujeto a las contingencias habituales en este tipo de procesos. "Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos" (*FR*, 12)[23]. Sin embargo la filosofía cristiana, siguiendo sugerencias árabes y judías, aportó una *crítica del sentido* muy novedosa, que requiere un análisis racional previo del contenido específico del misterio, sin eludir las posibles paradojas[24]: "para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la

---

21 N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte*, San Paolo, Milano, 1999.

22 W. Stoker, *Is the Quest for Meaning the Quest for God?* Rodopi, Amsterdam, 1996.

23 B. Clack, *The Philosophy of Religion*, Polity, Cambridge, 1998.

24 K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Band I-IV, C. H. Beck, München, 1996-1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mente pueda indagar de una forma autónoma dentro del misterio" (*FR*, 24)[25].

Se ponen dos ejemplos: por un lado, San Anselmo en el *Prosologio*, cuando afirma[26]: "Oh Señor, tú no eres sólo Aquel de quien no se puede pensar nada mayor, sino que eres más grande de todo lo que se puede pensar [...]. Si tú no fueses así, se podría pensar alguna cosa más grande que tú, pero esto no puede ser" (*FR*, 14)[27]. Aquí se señalan dos posibles *sinsentidos* acerca de Dios: por un lado, identificar el «ser más grande» con una simple idea del pensamiento; y por otro lado, la incoherencia del ateo, o *necio*, que confunde a Dios con la posibilidad de pensar algo mayor (*FR*, 18). Pero en realidad el 'ser más grande' es una *condición de sentido* para poder concebir una 'serie ordenada de elementos', si realmente esa serie es pensable. Por eso el 'ser más grande' no es en sí mismo un absurdo, ni es un sinsentido[28].

Por su parte San Agustín siguió una vía interior de acceso al conocimiento de Dios[29]: "La verdad que la revelación nos hace conocer no es fruto maduro de la razón [...]. Por el contrario, esta se presenta con la característica de gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor" (*FR*, 15)[30]. Es más, "esta búsqueda siempre tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución sino en un absoluto" (*FR*, 33)[31]. Y a modo de comentario personal añade: "Este es un argumento que sigo desde

---

[25] M. Mantovani y otros (eds), *Fede e ragione*, Ateneo Salesiano, Roma, 1999.

[26] N. Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott*, Bonifatius, Paderborn, 1995.

[27] San Anselmo, *Prosologio*, Proemio, nn 1.15. R. W. Southern, *Anselmo d'Aosta*, Jaca, Milano, 1998.

[28] E. Moros, *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1996.

[29] J. J. O'Meara, *La jeneusse de Saint Augustin*, Cerf, París, 1998.

[30] G. B. Matthews, *The Augustinian Tradition,* California University Press, 1998.

[31] C. Horn (ed.), *Augustinus. De civitate Dei*, Akademie, Berlín, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

hace mucho tiempo y muestra [...] (cómo) la inteligencia y la voluntad del hombre se ven solicitadas a buscar libremente la solución capaz de ofrecer un pleno sentido a la vida" (*FR*, 33, nota 28)[32].

3. La profundización del *intellectus fidei* en la *Fides et Ratio*.

La encíclica también reconoce las aportaciones culturales de las distintas religiones sin por ello fomentar un relativismo a este respecto[33]. "El encuentro de la fe con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva. 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 transcendencia. [...]. En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia la plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina" (*FR*, 71). Sin embargo se rechaza el modo como las éticas discursivas han interpretado el proceso de racionalización de la cultura occidental. Se dejan llevar por un *materialismo práctico*, como si la religión tuviera un sentido meramente instrumental, al modo como Max Weber interpretó la génesis de la ética protestante[34].

---

[32] P. Dinzelbacher / J. L. Hogg (eds.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, Kröner, Stuttgart, 1997.

[33] A. Bsteh (ed.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, St. Gabriel, Mödling, 1996.

[34] J. E. Crimmins, *Utilitarians and Religion. (I-II)*, Thoemmes, Bristol, 1997. F. Tenbruck / H. Homann (eds.), *Das Werk Max Weber*, Mohr, Tübingen, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

a) La resolución sapiencial de los enigmas en el 'intellectus fidei' cristiano.

Las éticas discursivas de Kohlberg y Piaget[35] atribuyen al desarrollo cultural la génesis de determinados dilemas morales, tomándolos como un síntoma de una posible entrada en una nueva fase del desarrollo moral; por ejemplo, la aparición dilema de la acción *iatrogénica*, o *contraproducente*, es un indicio de la llegada a una *fase postconvencional* de evolución de la conciencia moral, cuando se advierte que la propia ética se puede transformar en un producto cultural contrario al hombre. La encíclica a este respecto reconoce: "El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce [...]. Los frutos de esta múltiple actividad se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de «alienación» [...]. En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea en su dimensión más amplia y universal. El hombre [...] teme que sus productos [...] puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo" (*FR*, 47)[36].

La encíclica admite la aparición de *estas contradicciones culturales*, pero discrepa abiertamente sobre el diagnóstico y la terapia que ahora se aplica. Especialmente cuando se "mantiene una desconfianza hacia las verdades globales y absolutas, y consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación entre el pensamiento y la realidad" (*FR*, 56)[37]. No se advierte que este relativismo procedimental genera un *politeísmo axiológico*, donde al final prevalece un decisionismo abstracto, dando lugar a un proceso de *desencantamiento* aún mayor, como ocurrió en Max We-

---

[35] J. Rest y otros (eds.), *Postconvencional Moral Thinking*, Erlbaum, New Jersey, 1999. D. R. C. Reed, *Following Kohlberg,* Notre Dame University Press, Indiana, 1997.

[36] D. Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, Cerf, París, 1999.

[37] W. Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral*, Suhrkamp, Berlín, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ber[38]. Se opera así un cambio cultural poco perceptible, pero decisivo, en el uso de la razón[39]. "De sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo a una de tantas parcelas del saber humano [...]. Estas formas de racionalidad, [...] están orientadas [...] como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer y de poder" (*FR*, 47)[40]. Por ello la génesis de estas *contradicciones culturales* se pone en un lugar muy distinto: la *nefasta separación entre fe y razón*[41], siendo decisivo a este respecto la recuperación de los dos criterios discursivos ya formulados por San Agustín[42].

En el capítulo 2, *Credo ut intellegam*, se justifica la *vía sapiencial* que, según San Agustín, abre la inteligencia a la revelación divina y la saca del abismo de la necedad[43]. Por ello "la fe y la razón no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios" (*FR*, 16)[44]. La revelación cristiana aporta criterios de conocimiento y de acción cada vez más universales y transcendentes, sugiriendo posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas[45]. Pero para ello es necesario desarrollar al máximo su capacidad de sobreponerse a sus propios límites naturales, sin rendirse ante las dificultades. A este respecto el propio San Pablo formuló en toda su radicalidad el enigma que ahora se origina entre la fe

---

38 M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol: I-II-III, Taurus, Madrid, 1998.

39 T. Sauer, *Westorientierung im deutschen Protestantismus?*, Oldenbourg, Müchen, 1999.

40 P. Byrne, *The Moral Interpretation of Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

41 A. M. Weisberger, *Suffering Belief*, Peter Lang, Frankfurt aM., 1999.

42 A. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages*, Eerdmans, Gran Rapids, 1999.

43 J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendom, Oxford, 1998.

44 J. Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism*, Chicago University Press, Chicago, 1999.

45 H. Dörrie / M. Baltes, *Die Platonismus in der Antike (I-IV)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1996.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y la razón: contrapuso la *sabiduría de este mundo* y la sabiduría de Dios revelada por Jesucristo, como si ambas fueran entre sí incompatibles[46]. "El verdadero punto central que desafía a 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" (*FR*, 23)[47].

Sin embargo San Pablo también abordó de un modo *sapiencial* la posible solución de esta paradoja aparentemente irresoluble. La revelación del misterio de la Cruz hace aún más evidente la debilidad connatural de la filosofía, sin poder ya fijar límites al reconocimiento de su propia ignorancia. Pero este proceso mayéutico sólo puede tener un sentido edificante para la propia filosofía si de este modo se justifica el acceso a un enigma aún mayor, como de hecho ahora sucede con el misterio de la Cruz, que permite reducir a unidad los restantes misterios y enigmas de la filosofía[48]. "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 Cor. 1, 28). 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 Sabiduría lo que San Pablo pone como criterio de verdad y, a la vez, de salvación" (*FR*, 23)[49]. En cualquier caso la correcta interpretación del *intellectus fidei* requiere afirmar la verdad revelada como una *condición de sentido*, que permite resolver los enigmas de la verdad natural, sin negar la autonomía de ambas. Sólo así se podrá comprobar cómo donde había un

---

[46] W. Knoch, *Gott sucht den Menschen,* Bonifatius, Paderborn, 1997.

[47] C. S. Evans, *Faith Beyond Reason*, Edinburgh University, Edinburgh, 1998.

[48] M. M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of Good*, Cornell University, Ithaca, 1999.

[49] S. Pinckaers, *Das geistliche Leben des Christen*, Bonifatius, Paderborn, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

conflicto, en realidad sólo había necesidad de una mejor comprensión recíproca[50].

En el capítulo 3, *Intellego ut credam*, se analiza cómo esta misma *vía sapiencial* también lleva a una aceptación gratuita de la verdad revelada por parte de la razón humana[51]. En efecto, el afán de saber con frecuencia culmina en un principio transcendente vacío de contenido, como ocurrió con la referencia ateniense *al Dios desconocido*, o en un *deseo y nostalgia de Dios*, tan frecuente en el pensamiento contemporáneo (*FR*, 24)[52]. Pero no ocurre lo mismo si este tipo de preguntas se afronta de un modo *sapiencial*. "La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida?, ¿hacia dónde se dirige? A primera vista la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo o a las preguntas provocadoras de Job para dudar del sentido de la vida [...]. Es significativo que [...] Sócrates [...], ante el lecho de la muerte, se haya planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y la inmortalidad" (*FR*, 26)[53]. Sólo así fue posible el paso hacia una nueva etapa de la cultura universal. "De la respuesta que se dé a esta pregunta depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta [...]. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás" (*FR*, 27)[54].

El hombre «que busca la verdad» encuentra un amplio horizonte de creencias, que proceden de la ciencia, de la filosofía, de la religión, o de las propias relaciones interpersonales, sin que este proceso tenga término. En este contexto, "la fe

---

50 A. Angenebdt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Primus, Darmstadt, 1997.

51 S. L. Jaki, *Means to Message*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

52 Z. Braiterman, *(God) after Auschwitz*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

53 K. Pestalozzi, *Der fragende Sokrates*, Teubner, Stuttgart, 1999. B. Huss, *Xenophons Symposion*, Teubner, Stuttgart, 1999.

54 J. Harrison, *God, Freedom and Immortality*, Ashgate, Aldershot, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo concreto de esta búsqueda [...]; superando el estadio de simple creencia, le coloca en ese estado de gracia [...] en el cual se ofrece el conocimiento coherente y verdadero de Dios Uno y Trino" (*FR*, 33)[55]. Evidentemente todo este proceso requiere la ayuda de la gracia, sin que haya oposición entre estos estadios. Más bien son "dos órdenes de conocimiento que conducen a la verdad en su plenitud" (*FR*, 34) por procedimientos complementarios, a fin de lograr una mejor comprensión recíproca[56].

b) La profundización sapiencial en el 'intellectus fidei' como antídoto frente al relativismo cultural.

En el capítulo 4, *Relación entre fe y razón*, se muestran los procedimientos utilizados por la filosofía y la teología para evitar estos posibles conflictos. La cultura griega evitó las paradojas de las religiones míticas paganas, dando una primacía a la razón sobre unas creencias obsoletas[57]. En efecto, "los padres de la filosofía, [...] dirigiendo la mirada hacia los principios universales, no se contentaron con los mitos antiguos, sino que quisieron dar un fundamento racional a su creencia en la divinidad [...]. Se abría así un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal [...]. El concepto de divinidad fue el primero que se benefició de este camino" (*FR*, 36)[58]. Posteriormente los Padres de la Iglesia prosiguieron este proceso de profundización sapiencial, enfrentándose con nuevos conflictos y enigmas, aunque guiados

---

55 E. Leclerc, *El maestro del deseo*, PPC, Madrid, 1999.

56 E. Stump / M. J. Murray (eds.), *Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford, 1998.

57 S. Schröder, *Geschichte und Theorie der Gattung Paian*, Teubner, Stuttgart, 1999.

58 H. M. Baumgartner (ed.), *Mito e Fede*, Morzeliana, Brescia, 1998. M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Teubner, Stuttgart, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ahora por el *intellectus fidei*. Por ejemplo, los problemas planteados por la filosofía esotérica de la gnosis, exigió un reconocimiento explícito del derecho universal de acceso a la verdad, sin excluir ninguna vía posible, con una sola condición: que la razón y la revelación, "trataran de expresar la verdadera doctrina de Dios" (*FR*, 39)[59]. De este modo San Justino y Clemente de Alejandría se enfrentaron al escepticismo filosófico[60], Orígenes a Celso[61], Tertuliano a los montanistas[62] o Agustín de Hipona a los neoplatónicos[63], al igual que San Pablo se había enfrentado a los epicúreos, estoicos y gnósticos[64].

Evidentemente en todos estos casos los Padres de la Iglesia concebían la filosofía neoplatónica y la tradición bíblica como dos órdenes de verdades complementarios, aunque diferentes[65]. Por su parte San Anselmo culminó este proceso con la decisiva aportación del *intellectus fidei*. Hizo notar cómo la razón y la revelación aceptan la separación entre el orden de conocimiento existencial y el esencial, dando lugar a nuevos enigmas, que a su vez pueden ser superados sin necesidad de volver al relativismo politeísta griego[66]. En efecto, la *tópica* aristotélica utilizó un modo de argumentar *por elencos*, o a partir de supuestos no demostrados, donde se presupone un nivel filosófico o existencial previo, aunque, a un nivel esencial, a la religión sólo se le atribuye un valor

---

59 M. Baltes, *Διανοηματα. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart, 1999. A. Uhl, *Servius als Sprachlehrer*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1998.

60 W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt aM., 1998.

61 M. Krüger, *Ichgeburt. Origenes*, Olms, Hildesheim, 1996.

62 M. Wellstein, *Nova Verba in Tertullians Schriften*, Teubner, Stuttgart, 1999.

63 J. Gregory, *The Neoplatonist. A Reader*, Routledge, London, 1998.

64 A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, Teubner, Stuttgart, 1999.

65 L. I. Levine (ed.), *Jerusalem*, Continuum, New York, 1999.

66 C. Jamme, *Gott an hat ein Gewand*, Suhrkamp, Frankfurt aM., 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

hipotético o metafórico[67]. Sin embargo San Anselmo dio un paso más: no sólo tiene sentido hablar de Dios, sino que además la religión puede profundizar en el conocimiento teológico, si nos elevamos a un misterio de orden superior, que a su vez permite dar una razón apropiada del carácter incomprensible que tiene la esencia divina para nosotros. A este respecto en el *Monologium*: se hace notar: "Yo creo que basta, a aquel que somete a un examen reflexivo un principio incomprensible, alcanzar por el raciocinio su certidumbre inquebrantable, aunque no pueda el pensamiento concebir el cómo de su existencia [...]. Por eso no sufre quebranto la sólida base de esa certidumbre [...] si mediante una reflexión precedente ha comprendido de un modo racional que es incomprensible el modo en que la suprema sabiduría sabe lo que se ha hecho" (*FR*, 42)[68]. Evidentemente en este caso el enigma de la posible incomprensión acerca del modo de actuar de Dios no implica que este mismo principio no se pueda afirmar con certeza inquebrantable, poniendo así de manifiesto cómo la fe y la razón se mueven en órdenes distintos: "la fe requiere que su objeto sea comprendido con ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta" (*FR*, 42)[69].

En el caso de Santo Tomás su audacia intelectual le llevó a descubrir el carácter *sapiencial* del así llamado dilema de la *acción iatrogénica* o *contraproducente,* dando una respuesta a los dilemas sapienciales planteados ya entonces por el averroísmo latino[70]. "Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filo-

---

[67] R. Scodel, *Credibile Impossibilities*, Teubner, Stuttgart, 1999. S. Grebe, *Martianus Capella. 'De Nuptiis Philologiae et Mercurii'*, Teubner, Stuttgart, 1999.

[68] G. A. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition fron Ancient to Modern Times*, North Carolina University Press, North Carolina, 1999.

[69] C. Smith, *Un chemin de paradoxe. La vie spirituelle selon Maitre Eckhart,* Cerf, París, 1997.

[70] Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi,* M. Campanini (ed.), UTET, Torino, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sofía y de la cultura universal. El punto capital y el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la fe y la razón, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del cristianismo" (*FR*, 43)[71]. Es más, en su caso, este dilema no surge de "la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores" (*FR*, 43), tan frecuente en su época[72], sino de la *nefasta separación* que ya entonces se introdujo entre la fe y la razón. En efecto, el averroísmo latino[73], al igual que más tarde el nominalismo[74], renunció a un posible conocimiento unitario de Dios por parte de la fe y la razón. De este modo la *razón instrumental* terminó imponiendo un dominio absoluto en el ámbito científico, con gran perjuicio para la filosofía, que pasó a desempeñar un papel meramente marginal, dando lugar a un creciente *relativismo cultural* que ya hemos señalado[75]. A consecuencia de todo ello "tanto la razón como la fe se han debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacer perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal [...], con el grave peligro de ser considerada superstición o mito" (*FR*, 48)[76].

En la *Suma teológica* y en la *Suma contra los gentiles* Tomás de Aquino estableció las condiciones de sentido que deben cumplir por separado la fe y la razón, con plena autonomía para ambas. Se destaca así "la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento hebreo y árabe de su tiempo [...]. Aún señalando con fuerza el carácter sobrenatu-

---

71 A. Stagnitta, *Laicitá nel medioevo italiano*, Armando, Roma, 1999. A. F. Utz (ed.), *Thomas von Aquin*, Bonifatius, Paderborn, 1998.

72 Bartlett / Bestul (eds.), *Cultures of Piety*, Cornell University Press, Ithaca, 1999.

73 L. Bauloye, *La question de l'essence*, Peeters, Louvain, 1997.

74 G. D. Wassermann, *From Occam's Razor to the Roots of Consciousness*, Avebury, Aldershot, 1997.

75 L. Elders, *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt, 1997.

76 G. D. Chryssides, *Exploring New Religions*, Cassell, London, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ral de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional; sino que ha sabido profundizar y precisar este sentido. En efecto, la fe es de algún modo un ejercicio del pensamiento" (*FR*, 43)[77]. Se establece entre ellas una relación de complementariedad, a fin de hacer posible el logro de una *mejor comprensión*. "Porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme a la verdad pertenece al don de sabiduría [...], ayudado de la sabiduría teológica, que examina el contenido de la fe, llegando al misterio mismo de Dios" (*FR*, 43)[78]. Por su parte la sabiduría teológica necesita de la razón filosófica: "Basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, [...] busca desinteresadamente la verdad allí donde pueda encontrarse, poniendo de relieve su universalidad [...]. Por ello supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente filosofía del ser y no del aparecer" (*FR*, 44)[79]. En cualquier caso las propuestas de Santo Tomás son verdaderamente filosóficas, sin negar por ello su inevitable inspiración teológica: "la fe supone y perfecciona la razón, del mismo modo que la gracia supone la naturaleza y la perfecciona". Por ello se le propone como "precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal" (*FR*, 43), donde se tratan de conciliar la secularidad del mundo con los principios verdaderamente universales del cristianismo[80]. Sin embargo no ocurrió lo mismo con la nefasta separación que la filosofía moderna introdujo entre fe y razón, "cuyas radicaciones más influyentes son bien conocidas y visibles, sobre todo en la historia de Occidente" (*FR* 45). Evidentemente en este proceso pueden en-

---

77 F. Heer, *God's first love*, Blackwell, London, 1999.

78 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, 45, 1 ad 2. S. M. Barbellion, *Les 'preuves' de l'existence de Dieu*, Cerf, París, 1999.

79 N. Kretzmann, *The Metaphysics of Creation*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

80 R. McInerny, *Ethica Thomistica*, Catholic University of America Press, Washington, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

contrarse "gérmenes preciosos de pensamiento" (*FR*, 48)[81], siempre que "la fe y la razón recuperen la unidad profunda que les hace ser coherentes con su naturaleza en el respeto de su recíproca autonomía. A la parresía de la fe le debe corresponder la audacia de la razón" (*FR*, 48)[82].

4. La comprensión del *mysterium fidei* en la *Fides et Ratio*.

La encíclica también rechaza las críticas que el *posmodernismo filosófico* formuló a los ideales universalistas cristianos en nombre de un *materialismo práctico* aún más radicalizado. Especialmente una vez que el fracaso de la ilustración ha dejado obsoletos todos estos proyectos de secularización del cristianismo. Es más, el posmodernismo no toma en consideración la cuestión del *sentido* y los demás problemas *metafísicos*, rechazando incluso la propia noción de *historia* o de *progreso*, a la que consideran un resto del cristianismo[83]. La encíclica no puede menos que denunciar los presupuestos *nihilistas* desde los que se formula este diagnóstico tan demoledor de la cultura contemporánea, sin dejar ningún atisbo a la esperanza: "Nuestra época ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la *posmodernidad* [...]. Sin embargo, no hay duda de que las corrientes de pensamiento relacionadas con la posmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas, el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y lo fugaz. Muchos autores, en su crítica demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, contestan incluso las certezas de fe

---

[81] S. Grätzel / A. Kreimer, *Religionsphilosophie*, Metzler, Stuttgart, 1999.

[82] I. Murillo (ed.), *Dios, hombre, praxis*, Diálogo Filosófico, Madrid, 1998.

[83] T. Woods, *Beginning Postmodernism*, Manchester University Press, Manchester, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

[...]. Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época [...] hasta el punto que una de las mayores amenazas de este fin de siglo es la tentación de la desesperación" (*FR*, 91)[84].

a) La perniciosa secularización del 'mysterium fidei' cristiano.

En el capítulo 5, *Intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas*, se señalan las profundas diferencias que la filosofía moderna siempre mantuvo con el cristianismo. A este respecto se hace notar la *perniciosa secularización* generada por el proceso de *nefasta separación*, que a su vez tuvo lugar a lo largo de la filosofía moderna, incluida la ilustración, sin que ahora sus errores se puedan achacar ya sin más al cristianismo. Especialmente cuando "la historia ha mostrado las desviaciones y los errores en los que no pocas veces ha incurrido el pensamiento filosófico, sobre todo el moderno" (*FR*, 49)[85]. En esta situación las intervenciones del Magisterio han sido numerosas en virtud de su competencia respecto a la «diaconía» de la verdad. Pero en ningún caso se debe interpretar como una intromisión en un campo ajeno, cuando la Iglesia no podía permanecer indiferente ante unos planteamientos que directamente le afectaban[86]. Más bien pretendieron ser una llamada para que la filosofía recupere sus auténticas raíces formulada por alguien competente en la materia: "de poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la

[84] W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Band I-II, Primus, Darmstadt, 1998. W. Beinert (ed.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?*, Herder, Freiburg, 1999.

[85] C. J. Russello (ed.), *Christianity and European Culture*, Catholic University of America Press, Washington, 1998.

[86] K. E. Yandell, *Philosophy of Religion*, Routledge, London, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas" (*FR*, 49)[87].

A este respecto se destacan las aportaciones de los Concilios Vaticano I y II, antes mencionadas, las encíclicas *Aeternis Patris* de León XIII y *Humanis generis* de Pío XII, donde también se recomendaba el estudio de Santo Tomás. Ya entonces se advertía que la mayoría de estas interpretaciones erróneas "tenían su origen fuera del redil de Cristo" (*FR*, 54)[88]. Posteriormente el Concilio Lateranense V, reguló el *curriculum* de los estudios eclesiásticos[89], siguiendo una experiencia madurada durante la Edad Media. Buen ejemplo de ello es la influencia ejercida por las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, aunque después esta tradición se perdió (*FR*, 62)[90]. También se destacan otras intervenciones más recientes de la Congregación para la Doctrina de la Fe, o del propio Pontífice, que han hecho posible la rehabilitación del tomismo a lo largo de estos últimos 100 años[91]. Pero especialmente se resalta su importancia en el momento presente, cuando se han generalizado la presencia de unas "convicciones tan difundidas en el ambiente que han llegado a ser en cierto modo mentalidad común. Tal es, por ejemplo, la desconfianza radical en la razón que manifiestan las exposiciones recientes de muchos estudios filosóficos. Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del «final de la metafísica»: se pretende que la filosofía se conforme con objetivos mas modestos, como la simple interpretación de un hecho, o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o de sus estructuras" (*FR*, 55)[92]. Igualmente se la-

---

87 B. J. Hilberath / W. Pannenberg (eds.), *Zur Zukunft der Ökumene,* Pustet, Regensburg, 1999.

88 R. G. Wolf, *Analytic Philosophy of Religion*, Bowling Green State University Press, Bowling Green, 1998.

89 T. Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Bonifatius, Paderborn, 1999.

90 J. P. Schobinger (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. B 1-2* Schwabe, Basel, 1998.

91 C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano, 1997.

92 F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

menta por la proliferación de *ismos* que parecían superados: racionalismo, fideismo, biblicismo, etc., con un componente común: introducir malentendidos filosóficos en la comprensión del papel del Magisterio: máxime cuando se le critica por adoptar una actitud complaciente ante este tipo de desviaciones en la interpretación del *mysterium fidei*[93].

b) La comprensión metafísica del misterio frente al nihilismo posmoderno.

En el capítulo 6, *Interacción entre teología y filosofía*, se justifica la complementariedad y autonomía, que debe haber entre el *mysterium o auditus fidei* y el *intellectus o praeparatio fidei* (*FR*, 64)[94]. Solo así la "Verdad divina goza de una inteligibilidad propia con tanta coherencia lógica que se propone como un saber auténtico" (*FR*, 66)[95]. Pero esta comprensión del *mysterium fidei* requiere que el hombre "tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que también son objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. 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*, 66)[96]. Por su parte, la comprensión del *mysterium fidei* también requiere la posesión de una cultura común, "en donde cada hombre está inmerso, de la que depende y sobre la que influ-

---

93 L. Friedrichs, *Autobiographie und Religion der Spätmoderne*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

94 C. E. Gunton, *The Triune Creator*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.

95 R. Evers, *Alter Bildung Religion*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

96 H. Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Reclam, Stuttgart, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ye" (*FR*, 71)[97]. En este sentido el cristianismo acepta los retos de las nuevas culturas, como antes ya sucedió con la filosofía griega: por ejemplo, el diálogo con la filosofía india, china, japonesa, o africana, a fin de que enriquezcan el patrimonio cristiano[98]. Pero indudablemente también se resaltan las aportaciones de autores cristianos a la cultura contemporánea en épocas más recientes; por ejemplo, Newman, Rosmini, Maritain[99], Gilson, Stein, o Soloviev y Florenskij entre los orientales[100]. En cualquier caso "la relación que se debe establecer entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad; es decir: para la teología el punto de partida debe ser siempre la Palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones" (*FR*, 73)[101].

Para llevar a cabo esta tarea "el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos de Santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para buscar la verdad" (*FR*, 78)[102]. Sin embargo ahora también se señalan otros posibles modelos a fin de conciliar la fe y la filosofía, que dan lugar a tres posibles estados o fases de profundización: 1) una filosofía totalmente *independiente de la revelación evangélica* que, como ocurrió en Grecia, "manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto autónomo, que procede según sus

---

97 G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt aM., 1998. K. M. Wu, *On Chinese Body Thinking*, Brill, Leiden, 1999.

98 A. S. Cua, *Moral Vision and Tradition*, Catholic University of America Press, Washington, 1998. S. Howe, *Afrocentrism*, Verso, London, 1998.

99 P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain,* Cerf, París, 1999.

100 K. Mácha, *Glaube und Vernunft (I-IV)*, Mährische, Brno, 1998.

101 K. M. Wu, *On the 'Logic' of Togetherness*, Brill, Leiden, 1998. I. Gómez de Liaño, *El círculo de la sabiduría (I-II)*, Siruela, Madrid, 1998.

102 P. Knitter, *Horizonte der Befreiung*, Bonifatius, Paderborn, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

propias leyes, sirviéndose de la razón, [...] y permanece abierto a lo sobrenatural, [...] en la medida que la razón sigue siendo garantía para lograr resultados universalmente válidos" (*FR*, 75)[103]; 2) la *filosofía cristiana* de Pascal y Kierkegaard entre otros; lograron "progresos importantes del pensamiento filosófico, que nunca se hubieran hecho sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana, [...] trabajando con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad" (*FR*, 76)[104]; 3) la *filosofía de los teólogos* y de los Padres de la Iglesia cuando la teología adopta las formas de argumentación propias de la filosofía. Se desarrolla así una *propedéutica teológica* de carácter filosófico, como ahora ocurre cuando desde la fe se reflexiona sobre las condiciones del sentido de la propia revelación, planteando problemas que la razón anteriormente nunca había abordado. Fue entonces cuando le valió a la filosofía el apelativo de *ancilla theologiae*, con la intención de expresar su uso más noble, aunque hoy día esta expresión haya caído en desuso (*FR*, 77)[105].

En el capítulo 7, *Exigencias y cometidos actuales*, reflexiona sobre la necesidad de alcanzar una correcta comprensión metafísica del *mysterium fidei*. Por ello se hace notar como "toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de la criatura –incluido el hombre– lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y el sentido de la existencia humana" (*FR*, 80)[106]. Por ello "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" (*FR*, 81)[107]. La filosofía, por tanto, debe reconocer su dependencia respecto

---

[103] R. Broxton, *Les origines de la pensée européenne,* Seuil, París, 1999.

[104] H. C. Malik, *Receiving Sören Kierkegaard,* Catholic University of America Press, Washington, 1997.

[105] E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus,* Rodopi, Amsterdam, 1998.

[106] J. Ecole, *Louis Lavelle et le nouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*, Olms, Hildesheim, 1997.

[107] R. Trigg, *Rationality and Religion,* Blackwell, Oxford, 1998.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de la teología en su modo de entender el sentido de la existencia y otras convicciones fundamentales de esta «filosofía» contenida en la Biblia: "La propia palabra de Dios plantea el problema del sentido de la existencia y ofrece su respuesta en Jesucristo, el Verbo de Dios, que realiza en plenitud la existencia humana" (*FR*, 80). Por ello fe y cultura son inseparables: "La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo" (*FR*, 81)[108].

La revelación cristiana se inserta así en aquel *núcleo fuerte* común a todas las culturas, sin identificarse plenamente con ninguna[109]. "La historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y de la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan. 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" (*FR*, 96)[110]. Por su parte el cristianismo ha hecho aportaciones decisivas en este proceso de profundización cultural. Hay por eso necesidad de recuperar esta *filosofía* implícita en la Biblia, sin recurrir a planteamientos fenomenistas o relativistas, para mejorar así nuestra comprensión del *mysterium fidei*"[111].

A este respecto se destaca el lugar principal que ocupa la metafísica en este núcleo fuerte de cada cultura, aunque "no se quiere hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular" (*FR*, 83)[112]. Sólo así se podrá evitar que el *mysterium fidei* quede a merced de un relativismo cultural, indiferente en materia re-

---

[108] M. J. Murray (ed.), *Reason for the Hope within*, Eerdmans, Gran Rapids, 1999.

[109] J. Jervis, *Exploring the Modern*, Blackwell, Oxford, 1999.

[110] F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

[111] G. Jones, *Christian Theology*, Polity, Oxford, 1999.

[112] A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?*, Peeters, Leuven, 1998.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ligiosa. Por ello "es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de transcender los datos empíricos para llegar, en la búsqueda de la verdad a algo absoluto, último y fundamental" (*FR*, 83)[113]. "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 [...]. Por lo cual, un pensamiento que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la revelación" (*FR*, 83)[114]. Pero junto a una metafísica, también hay que presuponer un "lenguaje humano capaz de expresar de manera universal –aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos– la realidad divina y transcendente" (*FR*, 84)[115].

No hay que permanecer temerosos ante las graves acusaciones que el *nihilismo postmoderno* formula al cristianismo[116]. Sin embargo se debe estar precavido frente a los intentos de elaborar una teología a partir de planteamientos eclécticos, historicistas, cientifistas, pragmatistas, secularistas, o simplemente *materialistas prácticos*, en donde se declara imposible cualquier intento metafísico de comprensión del sentido de la existencia[117]. Por ello la revelación divina siempre estará enraizada en un lenguaje y una cultura del pasado, sin por ello desentenderse del futuro. "Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado en el futuro. Esta misma referencia es también válida, sobre todo, para la teología" (*FR*, 85)[118].

---

[113] F. Ricken (ed.), *Klassische Gottesbeweise*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998.

[114] X. Zubiri, *El problema teologal del hombre*, Alianza, Madrid, 1997.

[115] K. Müller, *Fundamentaltheologie,* Pustet, Regensburg, 1998.

[116] J. Pearson y otros (eds.), *Nature Religion Today,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998.

[117] C. F. Geyer (ed.), *Religionsphilosophie der Neuzeit,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

[118] G. Risse y otros (eds.), *Weg der Theologie*, Bonifatius, Paderborn, 1996.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

4. Conclusión: ¿teología fundamental, filosofía de la religión o crítica del sentido?

Finalmente, la encíclica se plantea un último interrogante sin duda importante. ¿A qué disciplina en particular pertenece este análisis de las relaciones entre fe y razón? La encíclica responde: "La teología fundamental por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (1 Pe., 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica [...]. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios" (*FR*, 67)[119]. De este modo se excluyen otras posibilidades a la larga insuficientes. Por ejemplo, una simple filosofía o fenomenología de la experiencia religiosa, cuando afirma: "Una teología sin un horizonte metafísico no iría más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor transcendente y universal de la verdad revelada" (*FR*, 83)[120]. Pero también es verdad que la encíclica parece sugerir la posibilidad de una *propedéutica teológica*, o *filosofía de los teologos*, desde la que se podrían abordar este tipo de cuestiones previas; por ejemplo, el análisis de las *condiciones de sentido* implícitas en la propia revelación, cuando determina los dos requisitos del *sensus fidei*, o de la posibilidad de hablar acerca de Dios con un sentido cada vez más universal y transcendente, a saber: el *mysterium* o *auditus fidei* y el *intellectus o praeparatio fidei*[121]. Sólo admitiendo estos dos supuestos es posible justificar una apertura ilimitada hacia un proceso ininterrumpido de *mejor comprensión*, que evidentemente ahora también se afirma como una *condición de sentido* de la propia revelación[122]. A partir de aquí también se postula la

---

[119] A. Alessi, *Sui sentieri del sacro,* Ateneo Salesiano, Roma, 1998.

[120] D. Willis / M. Welker, *Toward the Future of Reformed Theology,* Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

[121] C. M. Martini / U. Eco, *Woram glaubt, wer nich glaubt?,* Deutscher Taschenbuch, Müchen, 1999.

[122] G. Hilger (ed.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation,* Pustet, Regensburg, 1997.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

posibilidad de lograr una creciente conciliación entre la secularidad del mundo y las exigencias radicales del cristianismo, en la medida que estos dos ámbitos de la actividad humana son capaces de reconocer la *complementariedad* de sus respectivas *condiciones de sentido*, sin merma de su legítima autonomía. Evidentemente se puede rechazar este ofrecimiento, y elegir otros interlocutores diferentes, a fin de suplir las carencias respectivas. Pero a partir de ahora ya no se podrá afirmar, como sostiene Schmidt-Biggemann[123], que la *filosofía perenne* del neoplatonismo cristiano pertenece al pasado, cuando más bien se debería haber llegado a la conclusión contraria. A este respecto la encíclica hace notar como la filosofía contemporánea ha desarrollado preferentemente una *crítica del sentido* poco creativa en clave paradójica, relativista, o simplemente nihilista, como de hecho ha ocurrido en el *materialismo práctico* de este *final de la historia*[124]. Pero simultáneamente la encíclica hace una llamada muy firme a la reflexión para que la filosofía contemporánea recupere otras formas de pensar más creativas y lleve a cabo un *giro* o *prolongación de tipo sapiencial,* que nunca debería haber abandonado. Sólo así podrá iniciar un análisis de las *condiciones de sentido* del hallazgo de una *verdad aún más edificante*, *ecuménica* y *salvífica,* descubriendo así el fundamento último de toda posible esperanza[125].

Carlos Ortiz de Landázuri
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
cortiz@unav.es

[123] W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

[124] W. Welsch, *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.

[125] C. Lamb / M. D. Bryant (eds), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, Cassell, London, 1999.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra