

FIDES ET RATIO, RELACIÓN FE-RAZÓN¹



Josep M. Coll*

Recibido: 2 de mayo de 2009

Aprobado: 1 de julio de 2009

Resumen:

El autor no se limita a comentar la encíclica de Juan Pablo II "Fides et ratio", sino que se pregunta por las causas que han llevado al dualismo entre fe y razón, o entre teología y filosofía, tal como ha sido defendido por la escolástica durante siglos. La "y" resulta fatídica, pues en lugar de unir los dos polos ha acabado separándolos, siendo así que convenía distinguirlos pero no separarlos. Hay que superar, pues, el dualismo, y recuperar una verdadera implicación o integración entre la fe y la razón, teniendo claro que la simple yuxtaposición o "suma" no sería suficiente. La encíclica propone cinco posibles soluciones, sugiriendo que los filósofos y teólogos profundicen en la propuesta de la

"circularidad" entre fe y razón. El autor añade una sexta posible solución inspirada en el Discurso que el mismo Juan Pablo II dirigió al VIII Congreso Tomista Internacional, en los comienzos de su pontificado. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, el Papa afirmaba que la filosofía y la teología deben seguir un mismo camino, pero en direcciones distintas: la filosofía de abajo a arriba, del hombre a Dios; la teología en cambio de arriba a abajo, de Dios, de su Palabra, al hombre. En consecuencia, las cinco vías clásicas y los otros argumentos para "probar" la existencia de Dios habrán de ser reinterpretados.

Palabras clave: Fe y razón, dualismo, teología, filosofía, Dios, hombre.

1. Este artículo es producto de las investigaciones que el autor adelanta en torno a la relación fe-razón.

**Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor de la Facultad de Filosofía de Catalunya, en Barcelona, y del Instituto de Teología Fundamental de Sant Cugat. Autor de varias obras, entre las cuales destacamos: *Filosofía de la relación interpersonal*; *Synthesis Fidei*. Contacto: jmcoll@jesuites.net*

Abstract:

The author of this article does not only comments on John Paulus II's encyclical "Fides et ratio" but he asks about the reasons that have made the dualism between faith and reason arise, or between theology and philosophy. In the same way that it has been defended by scholastics for centuries. The "And" is fateful, because instead of joining both poles it has separated them, but, it's more convenient to distinguish them without any separation. Besides, It is necessary to overcome that dualism and recover it, as well as to recuperate a truthful implication or integration between faith and reason, taking into account that the simple juxtaposition or "attachment" would not be enough. The encyclical proposes five possible solutions, suggesting that philosophers and theologians deepen on the purpose of circularity between

faith and reason. The author adds a sixth possible solution inspired on the Discourse that John Paulus II led in the VIII International Thomist Congress, at the beginning of his pontificate period. Keeping in mind Saint Thomas Aquinas' principles, the Pope stated that philosophy and theology have to follow the same path, but in different directions: Philosophy in a bottom-up sense, from the human being to God; on the other hand, Theology must be way round, from God with his Word to man. As a consequence, the five classic techniques and the other reasonings to "prove" the existence of God, have to be reinterpreted.

Key words:

Faith and Reason, Dualism, Theology, Philosophy, God, Man.

El título de este trabajo, "Fides et ratio", sugiere que voy a explicar los contenidos principales de esta importante encíclica de Juan Pablo II, publicada el 1998, después de más de diez años de preparación y reflexión, en las que colaboraron un buen número de destacados filósofos y teólogos. Efectivamente pretendo que sea así, que pueda en tan poco tiempo dar alguna idea de las aportaciones de la encíclica. Pero, como insinúa el subtítulo, "Relación fe-razón", me interesa todavía más el problema de fondo que la encíclica procura plantear y resolver. Me moveré, por tanto, con mucha amplitud y libertad, para tratar el tema desde la perspectiva de grandes autores, como Karl Barth, Gustav Siewerth, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, o el mismo Joseph Ratzinger, que a lo largo del siglo XX han ido iluminando esta problemática. Tan decisiva y apasionante que se puede asegurar que ha sido,

también para mí, el centro de mi ocupación y preocupación intelectuales durante más de cuarenta años.

La primera vez que comenté la encíclica, ante un selecto público de las Facultades de Filosofía y de Teología de Catalunya, en un acto presidido por el Cardenal Carles, recuerdo que aludí a la ambigüedad de la conjunción "et" y a la trascendencia del orden de los dos términos "fides" y "ratio". Es la primera cosa a la que invito a prestar atención. La "y" normalmente une, es una conjunción copulativa, pero también puede separar o sugerir la separación. El destino trágico de esta "y" fue, durante siglos, que se interpretó que no sólo nos indicaba que la fe y la razón debían distinguirse, cada una respecto de la otra, sino que, además, podían y debían separarse, para captarlas en su verdadero significado y para hacer el mejor uso de ellas. En este sentido, nos dice H. U. von Balthasar: "Si en otro tiempo estuvieron la filosofía y la teología demasiado

unidas, tuvieron razón la Reforma y la edad moderna al distinguirlas, si bien, equivocadamente, separaron la fe y la razón, sin relación alguna entre ellas”². Se trata, pues, de una relación, tal como decimos en nuestro subtítulo.

Desde ahora quisiera decir también que no sería verdadera relación entre ambas la simple suma. La conjunción “et” no ha de sumar o unir simplemente dos realidades que serían totalmente autónomas y se definirían y valdrían previamente por sí mismas. La simple suma nos dejaría los sumandos como estaban y sólo los pondría uno junto al otro, añadiéndolos o juntándolos sin verdadera integración. A este respecto es muy acertada e iluminadora la frase inicial de la encíclica: “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad” (Fides et ratio, N° 1). No se trata, pues, de total autonomía. Cada ala sola no podría ni elevarse ni volar. Se trata de una relación más íntima, de una auténtica integración de ambas, que debemos esforzarnos en investigar a fondo y en formular correctamente.

Si hemos comprendido que se trata de definir la implicación entre fe y razón, quedará también claro que el orden de los dos términos no es indiferente, como lo sería si fueran simples sumandos o los factores de una multiplicación (“el orden de los factores no altera el producto”, aprendimos en la escuela). En cambio, en una síntesis lo decisivo es cuál de los términos asume y transforma al otro. Hegel reduciría la fe a la razón, de suerte que ésta, como razón absoluta, quedaría de tal manera divinizada que le será difícil evitar el panteísmo. K. Barth dirá en 1932, por el

contrario, que la <analogía entis> es el invento del Anticristo³. Se refería a la <analogía entis> de la escolástica católica de aquel tiempo, que defendía un conocimiento de Dios pura y estrictamente racional, demostrable como Dios de la razón, sin que fuera necesaria su revelación. Es el invento del Anticristo porque reproduce, en el campo intelectual, la soberbia de los constructores de la torre de Babel que pretendían, con sus solas fuerzas, apoderarse de Dios. No otra cosa es reducir a Dios a un mero concepto de la razón, o a un ser dominado y demostrado por ella. “Si lo comprendes, no es Dios”, nos decía en cambio san Agustín⁴. Y autores modernos, como Gabriel Marcel o Dietrich Bonhoeffer, lo formulan así: “Aquellos cuya existencia pueda demostrarse, no sería Dios, no podría serlo”⁵.

Si hemos de dejar a Dios ser Dios, hemos de reconocerle la iniciativa y aceptarlo como un Ser siempre superior a nosotros y a nuestra razón. Hemos de concebir, por tanto, el acceso del hombre a Dios como una relación interpersonal en que es Él quien nos sale al encuentro, y nosotros nos dejamos afectar, y con su ayuda, con su gracia, nos vemos capaces de responderle con todo nuestro ser, con un acto de fe que incluya también nuestra facultad racional. El “orden” correcto de los dos términos es, por tanto, el que señala el título de la encíclica: “la fe y la razón”, ya que es Dios quien supera siempre y trasciende al hombre, también cuando se le entrega en el encuentro, y es la fe la que asume y transforma a la razón.

Con lo dicho nos vamos aproximando a una intuición importante. Si los dos términos, fe y

2. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme 1971, p. 137, pero mejorando la traducción a la luz de la edición alemana (1966) y de la traducción francesa (también de 1966).

3. Cfr. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. I/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, sexta edición, 1952, p. VIII-IX, o *Dogmatique*, vol. I,1, Genève, Labor et Fides 1953, p. XII.

4. San Agustín, *Sermón 117*, 3, 5, en *Obras completas*, vol. XXIII, Madrid 19, BAC n° 443, p. 7.

5. G. Marcel, *Diario Metafísico* (original de 1927). Buenos Aires, Losada 1957, p. 225. Bonhoeffer utilizó, posteriormente, una formulación muy semejante a ésta.

razón, están en una relación profunda y tienen entre ellos un vínculo orgánico, no podemos aceptar una concepción "dualista" que diciera por supuesto que sabemos muy bien lo que es la fe y lo que es la razón, cada una por separado. Si esto fuera así, la relación entre ambas resultaría ser, en el mejor de los casos, la simple suma, que ya hemos criticado y rechazado como insuficiente. Si los dos términos han de estar verdaderamente implicados, sólo descubriremos su auténtico significado si los consideramos ya en su relación mutua. La paradoja del hombre consiste (según santo Tomás, de Lubac o Balthasar) en que sólo alcanza su perfección cuando, en el encuentro con Dios, va más allá de sí mismo, sin dejar de ser él mismo. Y lo mismo podemos decir de la razón humana: su perfección la alcanza cuando, gracias a la fe, la razón va más allá de sí misma, sin dejar de ser ella misma. Pero la fe tampoco se puede concebir sin la razón, pues la fe no es sólo don de Dios, sino también acto del hombre, que, por lo tanto, pone en juego todas las capacidades del hombre, también su razón. La razón humana es tal que tiene como propia una plenitud creyente y la fe es tal que tiene una dimensión racional.

La escolástica de los últimos siglos partía de una concepción dualista que no le permitía plantear bien el problema, ni darle solución. Y K. Barth respondía al racionalismo de la escolástica rechazando la analogía del ser. Pero, al tener él una concepción igualmente dualista, debía refugiarse en la analogía de la fe, entendida equivocadamente como fideísmo. Anulaba la dimensión humana, racional, para salvar la prevalencia divina. El problema consiste, por consiguiente, en evitar tanto el racionalismo como el fideísmo, y en superar el dualismo sin caer en el monismo (que identificara ambos términos, fe y razón, o suprimiera uno de los dos). El problema no se resuelve tampoco sumando las dos falsas "soluciones", pues la suma de dos errores no conduce nunca a la verdad. Lo que hay que hacer es, como hemos dicho, ir más allá de estos planteamientos, en una concepción relacional que ya capte la fe y la razón en su

relación mutua, que las considere a ambas en el encuentro existencial entre Dios y el hombre.

2. *Un solo camino para el encuentro con Dios*

Precisamente lo que sostenemos es que no hay dos accesos del hombre a Dios, uno por la razón sola y el otro por la fe sola. El único acceso implica ya a la fe y a la razón. Por esto la concepción personalista de inspiración bíblica, basada por tanto en la tradición judeocristiana, concibe el acceso a Dios como un encuentro interpersonal, en que es Dios quien toma la iniciativa y conserva siempre la primacía. Tanto los textos clásicos del Antiguo Testamento como los del Nuevo pueden ser interpretados en este sentido. El hombre, según el Génesis, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), es decir, capaz de participar en este encuentro con el Dios que se le revela, ya desde la creación del mundo, a través de las mismas realidades creadas, según nos dicen el libro de la Sabiduría (Sab 13,1-9) y la carta de san Pablo a los Romanos (1,19-20). Se da, pues, una revelación de Dios ya en la creación, también llamada revelación general o revelación cósmica, y todo hombre puede responder a ella con la fe. En ambos textos se resalta la dimensión de racionalidad que tiene esta respuesta del hombre, pero también en ambos queda claro que es Dios quien toma la iniciativa, como artífice que se da a conocer en sus obras, como hacedor que se deja ver por cierta analogía en la magnitud y belleza de las criaturas, como Dios invisible que se manifiesta en las realidades visibles de la creación.

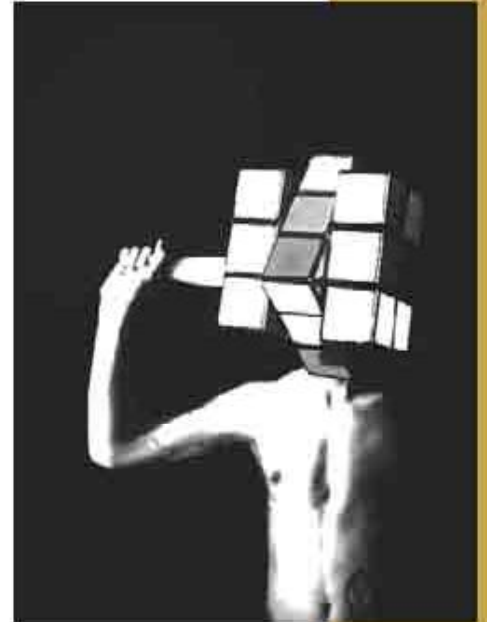
Podrá quizás decirse que este conocimiento de Dios, aceptado o rechazado por los hombres, no siempre es claro y distinto. Con frecuencia es, más bien, un conocimiento implícito que se va explicitando con la maduración del psiquismo y con la ayuda de aquellos que, desde más cerca, acompañan el crecimiento del adolescente. Gracias a los propios padres, a los maestros y educadores, el adolescente va

haciendo temática esa presencia de Dios en su conciencia, que se hace más tangible en los encuentros interpersonales concretos, en los que puede ir descubriendo la realidad última de un Dios amoroso que da sentido a su existencia. Los personalistas repetirán con insistencia que en lo profundo de la relación interpersonal del <yo> con el <tú> se nos hace presente el Tú con mayúscula, que en realidad es el fundamento y el lazo de toda verdadera comunión interhumana. Y G. Siewerth y H. U. von Balthasar dan mucha importancia ya al primer encuentro del niño con su madre, pues es gracias a la sonrisa de la madre, a su mirada, a sus arrullos, a sus besos y caricias, como el bebé va descubriendo la dimensión personal de la existencia y como en el <tú> humano se le va haciendo presente el <Tú> divino, en quien podemos confiar, pues nos ha dado por amor todo lo que somos y tenemos.

Este hecho existencial es tan rico y profundo que Balthasar llega a decir: "conocemos desde el principio que este amor es el bien supremo y absolutamente suficiente, más allá del cual no se puede esperar a priori nada más alto, porque en este yo-tú se halla fundamentalmente (como en el paraíso) la plenitud de la realidad, y todo lo que se puede experimentar más tarde, como desengaño, deficiencia y nostalgia ardiente es tan sólo derivación de aquel amor". Y en otro lugar lo formula así: la absolutez de la idea de Dios está implicada y expresada en la relación del <yo> y el <tú> éste es el único lugar en que Dios resplandece (...). "Todas las proposiciones dogmáticas son implicaciones de este acontecimiento"⁶.

Pero, poco después de la muerte de santo Tomás, esta conjunción viva de fe y razón fue analizada y destruida por los autores nominalistas, a la búsqueda de un acceso a

Dios que fuera únicamente racional. Así se inició una desviación del pensamiento occidental que, partiendo del nominalismo, derivó hacia una filosofía esencialista y abstracta, culminando en el racionalismo, la ilustración y el idealismo alemán. Tras otros avatares que dieron lugar a diversas formas de materialismo, ese camino desviado perdura en nuestros tiempos como nihilismo y postmodernidad. Tal itinerario constituye el destino de la metafísica



occidental de Tomás de Aquino hasta Heidegger, muy bien analizado por autores como Siewerth y Balthasar. Fue Heidegger quien denunció el olvido del ser y proclamó el fin de la metafísica, admitiendo sin embargo que es posible intentar un nuevo comienzo. Estamos, por tanto, ahí. En el siglo XX se ha intentado esta recuperación, especialmente por parte de la fenomenología, la filosofía trascendental, las filosofías de la existencia y el personalismo. Pero este intento sólo alcanza su objetivo de una metafísica del ser, cuando en esas profundidades de la existencia auténtica, en la palabra amorosa y el amor dialógico, llega a descubrir el ser como imagen de Dios. De esta manera el ser ya no puede ser considerado sólo como objeto de la metafísica, sino también como lugar de la revelación de Dios, es decir, como aquella profundidad de lo humano, o de lo interhumano, que nos revela lo divino. Esta experiencia no puede, por tanto, ser rebajada a objeto de la razón sola, ni puede ser dominada racionalísticamente, sino que exige de nosotros la actitud receptiva de la fe. Se trata, sin embargo, de una fe que, como decíamos antes,

6. H. U. von Balthasar, "El camino de acceso a la realidad de Dios", en J. Feiner y M. Löhrer (dir.), *Mysterium Sabatis*, vol. III, Madrid, Cristiandad 1969, p. 41-72, p. 42. Y "Encuentro con Dios en el mundo actual", en J. B. Metz (dir.), *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid, Taurus 1970, p. 17-41, p. 38 y 41.

no niega la razón, sino que la lleva a su plenitud más allá de ella misma, sin dejar de ser ella misma. No recuperaremos la posibilidad de la metafísica si no es viviendo la paradoja del hombre que, ya según Aristóteles, se da cuenta de que esta sabiduría es divina, pero considera que no es digno del hombre renunciar a ella si, de algún modo, puede alcanzarla. Y, según el Comentario que hace santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles, recuperamos con una nueva metafísica también la garantía de su profunda y no siempre respetada unidad, ya que esta filosofía primera debe ocuparse de su objeto, que es el ser, pero, como toda verdadera ciencia, debe preguntarse también por la causa de su objeto, es decir, en este caso por Dios, que efectivamente como causa eficiente y final, pero sobre todo como causa ejemplar, se hace presente en su efecto, que es el ser. De ahí la designación del ser como imagen de Dios, tan decisiva en el pensamiento filosófico-teológico de Siewerth y de Balthasar⁷.

El planteamiento que acabamos de exponer nos obliga a formularnos abiertamente la pregunta por el valor que otorgamos a las pruebas o demostraciones de la existencia de Dios. San Buenaventura hablaba de “itinerario de la mente hacia Dios”, santo Tomás utiliza los argumentos cosmológicos procedentes de la antigüedad griega (especialmente de Platón y Aristóteles), pero los llama caminos o vías. Nosotros podríamos decir que todos estos argumentos, tanto los cosmológicos como los antropológicos, son más bien “mostraciones” que demostraciones en el sentido moderno de esta palabra, que suele utilizarse en el campo científico con el significado de pruebas estrictas de determinadas leyes de la naturaleza o de la existencia o no existencia de algún objeto. Si se entiende demostración en este sentido científico, debemos afirmar claramente que no se puede hablar de demostración de la existencia de Dios, pues

todo lo que se demuestra en este sentido se hace dependiente de la razón y de sus principios, como también de las premisas que se utilicen para la deducción. Y hablar de un Dios dependiente es una contradicción. Por esto, nos decían G. Marcel y D. Bonhoeffer que un Dios demostrado no sería Dios. Este intento podríamos calificarlo de “misión imposible”, y el solo hecho de planteármolo podría significar que no sabemos muy bien de lo que estamos hablando.

No se trata, pues, de demostrar la existencia de un Dios ausente, sino más bien de “mostrar” la existencia de un Dios ya presente en nuestra conciencia. El mismo santo Tomás que, como ya hemos dicho, utiliza en sus famosas cinco vías los argumentos cosmológicos de la antigüedad, aporta además, como lo más original y propio de su pensamiento, la afirmación de que conocemos a Dios implícitamente en el conocimiento de cualquier otro objeto y, de modo semejante, amamos implícitamente a Dios, Bien Infinito, cuando amamos de verdad un bien creado y finito (cfr., por ejemplo, *De Veritate*, 22, 2, 1, y *Comm. in Librum I Sententiarum*, 3, 1, 2). Esta intuición de santo Tomás, siendo muy válida, habría que aclararla y fundamentarla, ya que evidentemente también podría ser mal comprendida. Sólo habrá un conocimiento implícito de Dios al conocer otras realidades, si se da en el sujeto cognoscente una situación existencial adecuada, que podríamos calificar como experiencia metafísica y de alguna manera religiosa. Lo que Fichte, en una formulación genial, dice del Absoluto, podemos afirmarlo también de Dios: “Nosotros nunca captaremos al Absoluto, si antes no lo vivimos y lo practicamos”⁸. Aplicándolo a Dios, habría que decir: “Nosotros nunca conoceremos a Dios, si antes no lo vivimos y lo practicamos”, teniendo siempre en cuenta que, como nos recuerda el mismo santo Tomás, no hemos de rebajar las cosas divinas a nuestra medida y a nuestros

7. Una pequeña, pero importante obra de G. Siewerth se titula precisamente “El ser como imagen de Dios” (*Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg, F. H. Kerle 1958).

8. J. G. Fichte. *Doctrina de la Ciencia*. Buenos Aires. Aguilar Argentina 1975, p. 345, que es un pasaje de la *Doctrina de la Ciencia* de 1804; cfr. el original en *Fichtes Werke*, reimpr. Berlin, W. De Gruyter 1971, p. 305.

conceptos, sino que nos hemos de dejar elevar por Dios hasta Él, para poderlo conocer gracias a la unión con Él (cfr. *In librum Dionysii De divinis nominibus*, 7, 1). Pues bien, los argumentos que nos permiten “mostrar” la existencia de Dios ya presente en la conciencia, tanto los cosmológicos como los antropológicos, son la formulación, rigurosa y precisa, de la dimensión racional de esta experiencia metafísica y religiosa.

La preocupación de los Padres del Concilio Vaticano I cuando definieron la necesidad de un conocimiento “natural” de Dios (en la Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, II y IV; con el canon 2,1), fue triple. En primer lugar, dejar claro que todos los hombres, también aquellos que históricamente no se hallan, o en su momento no se hallaron, en la tradición judeocristiana (del Antiguo y Nuevo Testamento), tienen, y tuvieron, acceso a Dios, ya que el mismo Dios se manifiesta a todos los hombres, desde la creación del mundo, por medio o a través de las cosas creadas, tal como el mismo san Pablo nos lo dice en la carta a los Romanos, ya citada. De este modo, todos los pueblos pueden conocer, y de hecho conocen, la existencia de Dios y sus principales atributos (Bondad, Sabiduría, Omnipotencia, etc.) y, como nos dice el autor de la carta a los Hebreos, alcanzan a creer que es un Dios que recompensa a los que lo buscan (Heb 11,6). En segundo lugar, quisieron asegurar la dimensión de racionalidad propia de todo verdadero acceso del hombre a Dios, frente a las tendencias fideístas que, afirmando sólo la necesidad de la fe, ponían en peligro la razonabilidad de dicha fe y el carácter plenamente humano de este encuentro del hombre con Dios. Como ya lo hemos indicado, la fe, aun siendo “don de Dios”, es también “acto del hombre” y, por tanto, implica o pone en juego las facultades naturales del creyente, de manera que su razón no es ni destruida ni suplantada por la fe, sino que es asumida y elevada por el “lumen fidei”, por la luz de la fe. Y en tercer lugar, era intención de los Padres conciliares mostrar que esta realidad humano-divina de la fe es una experiencia que se vive

como comunicable, con la gracia de Dios, a todos los hombres, de cualquier época, lengua o cultura, en virtud precisamente de esta dimensión de racionalidad que le es propia. Esta característica de toda fe es especialmente importante para la fe cristiana, que quiere y debe conservar su vocación misionera y ser fiel al encargo expreso de Jesús de predicar la buena nueva del evangelio a todos los pueblos.

El conocimiento de Dios ofrecido a todo hombre que viene a este mundo, fue denominado “natural” por el Concilio Vaticano I, no porque fuera un conocimiento sólo racional, como pretendían los racionalistas, sino porque es la respuesta creyente del hombre a la manifestación de Dios en la naturaleza, manifestación que, como hemos dicho, ya es una verdadera revelación, reconocida como tal por el Concilio Vaticano II (en la Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, 1,3). Quizás convenga añadir que esta “revelación en la creación” o “revelación cósmica”, que podemos llamar también revelación general, no hay que confundirla con la revelación histórico-positiva del Antiguo y Nuevo Testamento, contenida en la Biblia.

3. Reinterpretación de los argumentos

Si quisiéramos hacer un desarrollo completo de nuestro tema, habría que analizar ahora los diversos argumentos utilizados para “mostrar” la existencia de Dios. No podemos, naturalmente, hacerlo en detalle. Ni tampoco es esto necesario, pues no se trata de llegar a la formulación rigurosa y acertada de cada uno de ellos, sino sólo de indicar cómo todos ellos deben ser reinterpretados a la luz del planteamiento fundamental que hemos expuesto.

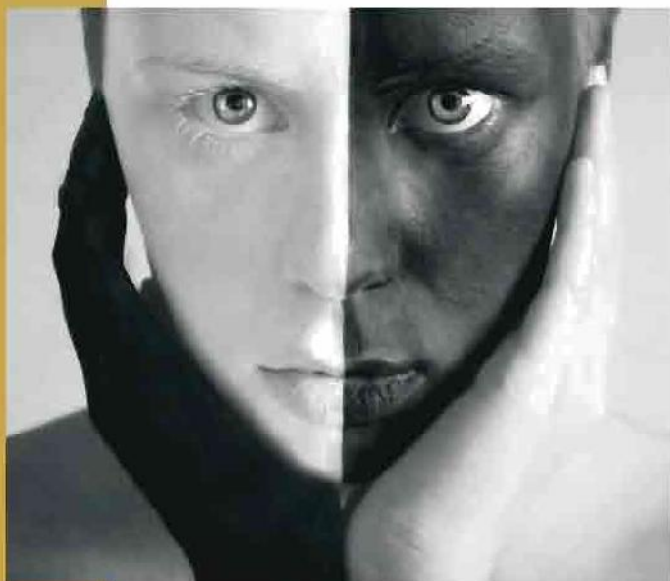
Recordémoslos, sin embargo, con una breve alusión que los describa o caracterice: La primera vía, que santo Tomás toma de Aristóteles, parte del movimiento o cambio en

el mundo, para concluir en la existencia de un Primer Motor Inmóvil.

La segunda vía, también anticipada por Aristóteles, sostiene que las causas dependientes que conocemos requieren una Causa Primera no causada, ya que, como se va repitiendo en cada una de las cinco vías, no se puede caer en un proceso o regreso indefinido (non est procedendum in infinitum, en la formulación de santo Tomás).

La tercera vía, inspirada en Platón y Avicena, arguye que el ser no necesario sólo es posible si debe su existencia a un Ser Necesario.

La cuarta vía, con antecedentes en Platón, en san Agustín y en el Monólogo de san Anselmo, parte de la existencia en el mundo de grados de perfección (verdad, bondad, belleza, etc.). Se infiere de ello que debe existir un Ser



Supremo y máximamente Perfecto, que es la causa de las gradaciones ontológicas.

La quinta vía, tomada de Platón y de la Estoa, deduce de la utilidad y finalidad que puede observarse en el mundo, la existencia de un supremo Espíritu Ordenador.

San Agustín, por su parte, sostiene que el valor

eterno e inmutable de la verdad y de algunas normas sólo puede tener su fundamento en una Verdad Eterna y Norma Suprema realmente existente, que es Dios.

El argumento que hemos calificado como el más propio y original de santo Tomás, el que explicita el conocimiento de Dios que se da implícitamente en el conocimiento de cualquier otra realidad, podría ser considerado como una "sexta vía". Pero esta denominación, aunque es atractiva, resultaría poco precisa. En realidad, es un argumento que nos puede mostrar a Dios antes de las vías, y entonces actuará a modo de fundamento, para asegurar que el razonamiento de las vías tenga lugar en una situación existencial del sujeto pensante que ya sea metafísica y religiosa. O bien, este argumento se podría utilizar como un complemento de las vías, que aporte lo que ellas han dejado sólo como presupuesto no aclarado. Así parece proceder santo Tomás, pues no da como acabada la argumentación de las vías hasta después de bastantes artículos de la Suma, en los que va alcanzando lo que, de manera impropia, podría llamarse "la definición metafísica de Dios", es decir, la identidad de esencia y existencia, que es propia sólo de Él.

El argumento trascendental (de J. Maréchal, K. Rahner y otros) parte del dinamismo ilimitado (cognoscitivo y volitivo) del espíritu humano, que tiende al Absoluto. La existencia de dicho dinamismo sólo tiene sentido, si existe este Absoluto, como el misterio permanente.

El argumento ético-moral deduce del carácter absoluto de la obligación moral que experimentamos en la conciencia, la existencia de una suprema instancia ética, o de un Legislador Supremo que ha impreso su ley en nuestros corazones.

El argumento eudemonológico sostiene que el deseo de felicidad propio de todo hombre, o mejor la experiencia de alguna forma de verdadera felicidad en nuestra vida, nos permite afirmar la existencia de un Ser Infinitamente Feliz (Summa Iucunditas, diría

san Buenaventura), que nos garantiza la realización de nuestro anhelo.

Con un significado muy semejante, el argumento existencial, o teleológico, que parte de la pregunta que el hombre se hace necesariamente por el sentido de la vida, o mejor del hecho de alguna experiencia verdadera de sentido, concluye que debe existir una Fuente Suprema de Sentido que libere nuestra existencia del absurdo radical.

Tal como decíamos, se trata de reinterpretar estos argumentos como momento interno de nuestra experiencia de Dios. Lo importante en todos ellos es acertar con la formulación que no pretenda demostrar a un Dios ausente, sino que contribuya a mostrarnos a un Dios presente en la conciencia, y a mostrárnoslo como real y como verdadero. Es decir, cada argumento debe formular la dimensión humana y, por tanto, racional de nuestro encuentro real con el verdadero Dios. O dicho con otras palabras, los argumentos nos han de descubrir que el Dios de la alianza que se nos revela ofreciéndonos su amistad, es “nuestro” Dios, el Dios de nuestra razón, el Dios que nos ha creado, reconocible por tanto también para cualquier otro hombre. Más aún, nos han de mostrar, indirectamente, que esta creación ya tuvo lugar en el ámbito de la alianza, que Dios ya nos creó por amor, en el amor y para el amor, de manera que ya nos hizo para Él, ordenando nuestra mente, nuestra voluntad, y sobre todo nuestro corazón, a la felicidad suprema del encuentro amoroso con Él. Dios, que se hace presente en sus efectos como Causa ejemplar, se nos muestra igualmente como Causa eficiente y como Causa final de todo lo creado.

Hay que asegurar, en la formulación de cada argumento, que quede expresado un verdadero acceso a Dios, en virtud de su manifestación (Causa ejemplar) y de la comunión que nos ofrece. Pero también que sepamos discernir a Dios de las criaturas, reconociéndolo como Dios “semper Maior”, que supera siempre al hombre y a su razón, incluso cuando aceptamos su oferta de comunión, ya que la verdadera comunión no identifica al yo con el Tú, ni al tú en minúsculas con el TÚ en

mayúsculas, sino que los mantiene distintos. Recordemos que la causa es siempre distinta del efecto y superior a él. Aquí se hace indispensable la idea de la Causalidad eficiente. Y es igualmente importante que los argumentos conciban al ser humano en el dinamismo propio de toda criatura que tiende a su hacedor, más aún, en el deseo “natural” de ver a Dios, en el anhelo del corazón que sabe que sólo en Dios se saciará plenamente (Causa final). Como hay que llegar a comprender que esta Meta última ya está actuando desde el comienzo, pues para esto nos ha creado Dios y a esto nos llama (san Juan de la Cruz).

Por lo tanto, Dios no es el Ser de la creación, del conjunto de la realidad creada, Ser que la razón humana descubrirá todavía como propio, pero ahora comprenderemos mejor lo que ya hemos dicho: este Ser, en cambio, es imagen de Dios. Hay que mantener la diferencia entre imagen y Modelo, como también nos recuerda san Juan de la Cruz. Lo admirable, sin embargo, no es tanto que la imagen reproduzca al Modelo y se le parezca, como que el Modelo se haga presente en la imagen, el Creador en sus criaturas, que la Gloria de Él resplandezca en la belleza de ellas. Unánimemente proclaman la Grandeza de Dios, pero sobre todo su Bondad y su Amor. La creación no es la alianza, aunque la creación tenga lugar en el seno de la alianza, y ésta se manifieste en aquélla. Por parte de Dios se trata de un solo acto con dos dimensiones: nos crea por amor. Por parte nuestra disponemos de un solo acceso, que ha de revivir existencialmente ambas dimensiones: el de la fe que asume a la razón o, lo que es lo mismo, el de la razón elevada por la fe.

La dimensión racional de nuestro encuentro con Dios, puesta de manifiesto en los argumentos o pruebas, nos garantiza, pues, como ya hemos dicho y como la Fides et ratio repite varias veces, que esta experiencia religiosa fundamental, verdadera experiencia de Dios, es comunicable en su verdad, a los demás hombres, y que también para ellos constituye la plenitud del sentido de la vida. En efecto, todos estamos llamados a esta única

amistad fraterna, tendencialmente universal, que es realización personal (o mejor interpersonal) suprema y última, sólo posible por la gracia del Espíritu de Dios, Espíritu de Amor y de Comunión. Quizás valga la pena observar que, por este motivo, los argumentos antropológicos superan a los cosmológicos, a no ser que estos últimos no se interpreten como referidos sólo al mundo de las cosas, sino, como hacen los personalistas, asumiendo y transformando las cosas creadas (descubriendo y realizando su dimensión humana e incluso religiosa) desde la plenitud del encuentro entre el yo y el tú, abierto siempre al nosotros y fundamentado en el Tú divino.

4. fides et la integración

Volviendo al problema de la correcta relación entre fe y razón, podríamos resumir la aportación de la encíclica diciendo que propone cinco soluciones, desde cinco perspectivas algo distintas. Para exponerlas brevemente, iré citando textos de la misma *Fides et ratio*, indicando antes o después, en cada caso, el número de que se trata. Aquí ofrezco, por tanto, más bien un guión que un discurso elaborado.

1. Primera perspectiva: desde la formulación de la inseparabilidad entre fe y razón, N° 53: el Vaticano I “puso de relieve lo inseparables y al mismo tiempo irreducibles que son el conocimiento natural de Dios y la Revelación, la razón y la fe.” N° 16: “La peculiaridad que distingue el texto bíblico (libros sapienciales) consiste en la convicción de que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe. El mundo y todo lo que sucede en él, como también la historia y las diversas vicisitudes del pueblo, son realidades que se han de ver, analizar y juzgar con los medios propios de la razón, pero (...) conocer a fondo el mundo y los acontecimientos de la historia no es posible sin confesar, al mismo tiempo, la fe en Dios que actúa en ellos. (...) La razón y la fe, por tanto,

no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocerse de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios.” N° 17: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización”. (Cfr. Ramon Llull, *Disputatio fidei et intellectus*: “tú estás en mí y yo en ti”, le dice el Intelecto a la Fe). N° 77: “La expresión (*ancilla theologiae*), (...), ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación”.

2. Desde la analogía con el par “gracia y naturaleza”, N° 43: santo Tomás “tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí. / Más radicalmente, Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona (*cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat*, cfr. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2), así la fe supone y perfecciona la razón. Esta última, iluminada por la fe, (...) encuentra la fuerza necesaria para elevarse al conocimiento del misterio de Dios Uno y Trino. Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional (en italiano: *della sua ragionevolezza*; en el Discurso a los participantes en el IX Congreso Tomista Internacional, de 1990: “una sua ragionevolezza e una propria razionalità o intellettualità”, por ser acto de la inteligencia humana y “ejercicio del pensamiento”); sino que ha sabido profundizar y precisar este sentido”. (Cfr. también N° 75.)

3. Desde la paradoja del hombre (santo Tomás, Blondel, de Lubac, Balthasar), es decir, desde la necesidad de la razón (y de la filosofía, y del hombre) de ir más allá (y más acá) de sí misma para ser plenamente ella misma: textos sobre la verdad plena, sobre el sentido último y

definitivo de la existencia humana, sobre los nuevos horizontes que la razón descubre si se deja iluminar e interpelar por la palabra de Dios, sobre la necesidad de comprenderse como "seres en relación", también con Dios (Nº 21), sobre las reglas de fondo de la razón que expresan mejor su propia naturaleza, pero que sólo las entiende cuando se abre al misterio que la supera (Nº 18), sobre la aceptación de que su autonomía respecto del Creador no es plena y absoluta (Nº 22), y de que, por tanto, es inútil "la exigencia de autofundación absoluta de la razón" (Nº 91), la cual ha de ser "consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo" (Nº 79); sobre la necesidad, en cambio, de recuperar su dimensión sapiencial, ya que <omne verum a Spiritu Sancto est> (Nº 44); en definitiva, sobre el a priori teológico de la metafísica, que no niega el a priori metafísico de la teología, pero reconociendo que ésta supera y asume a aquélla (analogia entis in analogia fidei o analogia in catalogia).

Por esto, se nos dice que "fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión", que ellos "quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad" (formular no una infraestructura racional, sino la infraestructura racional de su fe en Dios, según la feliz expresión de H. Bouillard), que así buscaron "la conciencia crítica de aquello en lo que se creía" (Nº 36); por eso puede decirse que también en el ámbito de las verdades últimas "el hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable" (Nº 29), y que las verdades religiosas son distintas de las filosóficas, pero "que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía" (Nº 30). Por esto, la encíclica dice que "el fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología" (Nº 15); y al mismo tiempo que declara que "la palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo", añade que "por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva

de toda persona" (Nº 81) (otra vez diríamos: como infraestructura, no como infraestructura de la fe).

4. Desde la relación entendida como circularidad, Nº 13: "Para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Éstos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio. Estos signos sí, por una parte, dan mayor fuerza a la razón, porque le permiten investigar en el misterio con sus propios medios, de los cuales está justamente celosa, por otra parte, la empujan a ir más allá de su misma realidad de signos, para descubrir el significado ulterior del cual son portadores. En ellos, por lo tanto, está presente una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone". Nº 20: "En esta perspectiva, la razón es valorizada, pero no sobrevalorada. En efecto, lo que ella alcanza puede ser verdadero, pero adquiere significado pleno solamente si su contenido se sitúa en un horizonte más amplio, que es el de la fe. (...) Para el Antiguo Testamento, pues, la fe libera la razón en cuanto le permite alcanzar coherentemente su objeto de conocimiento y colocarlo en el orden supremo en el cual todo adquiere sentido. En definitiva, el hombre con la razón alcanza la verdad, porque iluminado por la fe descubre el sentido profundo de cada cosa y, en particular, de la propia existencia". Después de desarrollar el Credo ut intellegam y el Intellego ut credam (capítulos II y III), se llega a la conclusión siguiente: Nº 33, "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”. N° 34: “Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien, los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud (...) Lo que la razón humana busca “sin conocerlo” (Hch 17,23), puede ser encontrado sólo por medio de Cristo: lo que en Él se revela, en efecto, es la “plena verdad” (cfr. Jn 1,14-16) de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud (cfr. Col 1,17)”. N° 35: “Sobre la base de estas consideraciones generales, es necesario examinar ahora de modo más directo la relación entre la verdad revelada y la filosofía. Esta relación impone una doble consideración, en cuanto que la verdad que nos llega por la Revelación es, al mismo tiempo, una verdad que debe ser comprendida a la luz de la razón. Sólo en esta doble acepción, en efecto, es posible precisar la justa relación de la verdad revelada con el saber filosófico. Consideramos, por tanto, en primer lugar, la relación entre la fe y la filosofía en el curso de la historia. Desde aquí será posible indicar algunos principios (...) para establecer la correcta relación entre los dos órdenes de conocimiento”. N° 73: “la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. (...) Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad (cfr. Jn 17,17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea, el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes. (...) es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión. Es claro, además, que, moviéndose entre estos dos polos -la palabra de Dios y su mejor conocimiento-, la razón (...) es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios, la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”. En el N° 74: referencia a los cultivadores de la tradición filosófico-teológica. Nos. 75-77: Diferentes estados de

la filosofía. N° 76: “Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación”.

5. Desde la analogía con la unión hipostática, N° 34: “Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo”. N° 80: “El misterio de la Encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo. En este misterio, los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su culmen el sentido de la existencia. En efecto, se hace inteligible la esencia íntima de Dios y del hombre. En el misterio del Verbo encarnado se salvaguardan la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, y a la vez se manifiesta el vínculo único que las pone en recíproca relación sin confusión.” (con la referencia al Concilio de Calcedonia).

5. Conclusión

A manera de conclusión, me atrevería a sugerir un sexto punto, una sexta formulación del vínculo entre la fe y la razón, que no es mía sino del mismo Juan Pablo II, en uno de los discursos que se citan en esta encíclica (Discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional, del 1980). Después de reflexionar sobre el método de santo Tomás, tanto en filosofía como en teología, llega a las siguientes conclusiones:

6. “La verdad filosófica y la teológica convergen en la única verdad. La verdad de la razón sube de las criaturas a Dios; la verdad de la fe baja directamente de Dios al hombre. Pero esta diversidad de método y

de origen no elimina su fundamental unicidad, porque es idéntico el Autor tanto de la verdad que se manifiesta a través de la creación, como de la verdad que viene comunicada personalmente al hombre a través de su Palabra. Búsqueda filosófica y búsqueda teológica son dos direcciones diferentes de la marcha de la única verdad, destinadas a encontrarse, no a topar la una con la otra, en el mismo camino, para ayudarse. Así la razón iluminada, robustecida, garantizada por la fe se convierte en una compañera fiel de la misma fe y la fe amplía inmensamente el horizonte limitado de la razón humana. Sobre este punto santo Tomás es verdaderamente un Maestro iluminador: “Siendo así que la razón natural se remonta hasta el conocimiento de Dios por medio de las criaturas, y, por otro lado, el conocimiento de la fe baja de Dios hasta nosotros por medio de la revelación divina, resulta que el camino de subida y bajada es el mismo. Conviene, pues, que en el estudio de las verdades que creemos por exceder las fuerzas de la razón, sigamos el mismo camino que hemos recorrido en los libros precedentes al tratar las verdades que la razón puede investigar sobre Dios” (Contra Gentes, IV, 1). / La diferencia del método y de los instrumentos de búsqueda diversifica suficientemente el saber filosófico del teológico. (...). / La recta filosofía eleva al hombre a Dios, como la Revelación acerca a Dios al hombre. (...) el intelecto está hecho para la verdad y la ama como a su bien connatural. Y puesto que el intelecto no se sacia con ninguna verdad parcial conquistada, sino que tiende siempre más allá, el intelecto tiende más allá de toda verdad particular y está naturalmente tensionado (o dinamizado) hacia la Verdad Total y Absoluta que no puede ser otra que Dios. / El deseo de la verdad se transfigura en deseo natural de Dios y encuentra su esclarecimiento tan

sólo en la luz de Cristo, la Verdad hecha Persona. / Así, toda la filosofía y la teología de santo Tomás no están situadas fuera, sino dentro del célebre aforismo agustiniano: “fecisti nos ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Confesiones, I, 1)”.

Pienso que este único camino que la filosofía sube y la teología baja, es una imagen más sencilla y luminosa que las formulaciones en nuestros puntos 3 y 4: la razón debe ir más allá de sí misma para ser plenamente ella misma y la relación de circularidad entre teología y filosofía; y resulta fácil aclarar que el ascenso y el descenso tienen entre ellos una relación dialéctica (o de prioridad recíproca, nos diría Rousselot, en <Les yeux de la foi>).

Esta idea, además, está muy de acuerdo con la concepción de Guardini y Balthasar, que hablan de tres etapas o zonas a lo largo de este único camino (filosofía, zona intermedia, donde se situaría el conocimiento natural de Dios, y teología) e incluso la radicaliza, pensándola hasta el final. Si se trata de un solo camino (si no son dos cuerdas, sino solamente una cuerda de dos hilos), no debemos temer hacer avanzar a la razón (y a la filosofía), iluminada por la fe, hasta el conocimiento del misterio de Dios Uno y Trino, como hace la encíclica en el N° 43; ni debe preocuparnos reconocer que la fe puede estar actuando ya desde el principio del camino de la razón, teniendo en cuenta que todo ser ha sido creado en Cristo, por Él y para Él, como se nos dice en el N° 34, citando la carta a los Colosenses. Sin duda, en la teodramática de Dios con la humanidad, todo tiene una dimensión divina y también todo tiene una dimensión humana, pero en última instancia es Dios quien conserva la iniciativa y la primacía, porque, como ya hemos dicho, es Él quien nos ha amado

primero, incluso “antes” de crearnos, ya que no nos creó y “después” nos amó, sino que, porque nos amaba, nos creó (la creación en la alianza, o analogía entis in analogía caritatis). Por otra parte, esta prioridad recíproca entre el descenso y el ascenso, tal y como la hemos explicado, también merece el nombre de relación de circularidad, en contraposición a las diversas formas de relaciones lineales.

La imagen de la cuerda es muy simple, demasiado prosaica. Quizás me la haya inspirado la sugerencia que hace X. Zubiri cuando relaciona “religio” con “religatio”.

En definitiva, hemos de tener claro que los dualismos suelen ser nefastos en la vida y son indicio de pereza mental en filosofía y en teología. Y no podemos evitarlos recayendo en el monismo, o anulando uno de los términos. Si no hay dos accesos del hombre a Dios, no hay dos cuerdas, sino una sola, pero deben distinguirse en ella los dos hilos que la componen: la dimensión divina y la dimensión humana, la fe y la razón. Reconozco, modestamente, que es más bella la imagen de las dos alas con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad.



Referencias

- Balthasar, Hans Urs von (1955). *La esencia de la verdad*. Buenos Aires: Sudamericana. O bien: (1997). *Teológica, I. Verdad del mundo*. Madrid: Encuentro.
- Bouillard, Henri (1966). *Lógica de la fe. Bosquejos. Diálogos con el pensamiento protestante. Aproximaciones filosóficas*. Madrid: Taurus.
- Billé, Louis-Marie, y otros (1998). *Foi et raison. Lectures de l'encyclique "Fides et ratio"*. París: CERP.
- Coll, Josep M. (1971). *Relación y distinción entre filosofía y teología*. En *Estudios Eclesiásticos* 46, p. 531-538.
- Coll, Josep M. (2008). *Una nueva metafísica*. En *Gregorianum* 89, p. 832-851.
- Juan Pablo II (1998). *Encíclica FIDES ET RATIO*, Madrid: Palabra.
- Lubac, Henri de (1962). *Por los caminos de Dios*. Buenos Aires: C. Lohlé.
- Pérez Haro, E. (1994). *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*. Barcelona: Santandreu.
- Ratzinger, Josef (1962). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Taurus.
- Ratzinger, Josef (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, Josef (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.

