

La reivindicación de la razón humana en la encíclica *Fides et ratio*

Leonardo Rodríguez Duplá

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA, 8

(<http://www.unav.es/centro/iae/publicaciones>)

2011

(Ponencia del autor —catedrático de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca— en un simposio sobre el pensamiento de Juan Pablo II, y publicada en *Revista Española de Teología* 60 (2000), 331-338).

Debo comenzar felicitando muy sinceramente al profesor Kenneth Schmitz por la pericia con la que ha sabido abordar una tarea nada fácil. Tengamos presente que el tema propuesto (“Dios, el ser y el amor”) no constituye el objeto inmediato de la encíclica *Fides et ratio*, sino que está presente en ella de una manera más sutil, a modo de ambiente o trasfondo espiritual del discurso. Sólo el conocimiento en profundidad de la obra literaria y filosófica —no sólo magisterial— del Papa Wojtyła, y sobre todo la capacidad para reconocer en ella las líneas de continuidad, ha permitido al profesor Schmitz traer a primer plano de la reflexión ciertos presupuestos que en la encíclica laten sin llegar a hacerse explícitos.

Mi propia contribución, en cambio, será mucho más modesta, y no sólo por disponer de menos tiempo, sino sobre todo porque mi conocimiento del conjunto de la obra de Karol Wojtyła es menos profundo. Confío, sin embargo, en que el contraste entre la interpretación docta y la lectura ingenua de la encíclica no resulte del todo inútil. Expondré en primer lugar qué es lo que más me ha llamado la atención de esta encíclica, para desde ahí pasar luego a comentar algunos aspectos suyos destacados por el profesor Schmitz.

I

Lo que más ha llamado mi atención al leer la encíclica *Fides et ratio* es su apasionada reivindicación de la razón humana, y más en particular de la búsqueda filosófica de la verdad. El elogio de la razón es desarrollado en la encíclica desde múltiples perspectivas. Unas veces la indagación racional es celebrada como posibilidad humana particularmente noble o valiosa (FR 3), incluso como actividad en la que estriba la grandeza del hombre (FR 17). Otras veces se subraya la necesidad del pensamiento para la plenitud humana, por ejemplo cuando se interpreta la filosofía como prolongación de un deseo profundamente enraizado en nuestra naturaleza de hombres (FR 23-35). En otros lugares, enlazando con las tesis fundamentales de la encíclica *Veritatis Splendor*, la investigación de la verdad es considerada como un deber moral (FR 25-26). Y

tampoco faltan pasajes en los que se subraye el potencial específicamente evangelizador de la indagación racional (FR 6 y 103).

Pero lo más interesante es que este elogio de la razón se lleva a cabo en el contexto de una reflexión general sobre la relaciones entre fe y razón que va considerablemente más allá del mero rechazo del fideísmo y el racionalismo. Tengamos en cuenta que entre esas dos posturas extremas quedan todavía muchas posiciones intermedias. Al criticar por igual el desprecio de la razón y su exaltación ilimitada, no hemos hecho otra cosa que dar un primer paso en el proceso de aclaración de las relaciones de razón y fe; hemos declarado a ambas indispensables para el conocimiento de la verdad, pero no hemos precisado cómo se articulan esas dos fuentes de conocimiento, ni si existe entre ellas algún tipo de subordinación o tutelaje, o más bien una relación de otro orden.

Pues bien, considero que una de las mayores contribuciones de la encíclica consiste en haber tomado partido en esta cuestión espinosa primero al afirmar de modo inequívoco la mutua autonomía de razón y fe, y luego al intentar precisar los términos en los que se produce su colaboración. Particularmente llamativa resulta a este respecto la insistencia con que la encíclica subraya la autonomía de la filosofía (FR 13, 16, 45, 48, 49, 75, 77, 79, 85, 106, 108) y nos recuerda que este saber posee métodos y reglas propios (FR 13, 49, 51, 73, 78), lo cual es tanto como decir que la filosofía no puede

admitir autoridades ajenas sin ser con ello infiel a su vocación. También resulta muy estimulante el modo como el texto exhorta a los pensadores cristianos a lo que Juan Pablo II denomina “la audacia de la razón” (FR 48 y 56). Frente a la desconfianza en el poder de la razón que hoy caracteriza muchos sectores de nuestra cultura (FR 5, 55, 61, 84) y que según el Papa ha hecho mella también en “no pocos teólogos católicos” (FR 61), frente a la inhibición del pensamiento inducida por la conciencia distorsionada de los límites que a nuestra inteligencia pone el pecado, frente a las enormes dificultades a que se enfrenta la interminable aventura del pensamiento, Juan Pablo II nos exhorta a perseverar en el esfuerzo de la investigación, intentándolo todo “a pesar del continuo chantaje de la duda” (FR 21).

A la vista de los textos citados, creo que resulta justificado hablar de “reivindicación de la razón humana”, como lo he hecho más arriba. Pero es de la mayor importancia advertir que semejante reivindicación no supone quebranto alguno para la fe. Como la propia encíclica observa, “es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad” (FR 48). Por el contrario, sólo una fe pensada hasta el límite de nuestras fuerzas es una fe adulta (FR 48) y responsable, que supera la opacidad del prejuicio y la inercia de la costumbre. “La profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él” (FR 79). Por eso “la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón” (FR 56).

II

Con todo, las cosas son más complicadas. El profesor Schmitz ha detectado con perspicacia la presencia en la encíclica de dos modelos distintos de interpretación de las relaciones entre fe y razón. El primer modelo se orienta por la imagen de la frontera (FR 23) o límite (FR 17 y 44) y en consecuencia acentúa la diversidad de estas dos fuentes de conocimiento; pues, si bien se afirma que existe una zona de intersección donde ambas se encuentran e incluso se reconoce que la luz de la fe incita a la razón a ampliar el círculo de sus intereses (FR 13), fe y razón aparecen siempre en este modelo como mutuamente externas e impermeables. El segundo modelo, en cambio, se propone superar esta exterioridad al afirmar que la fe y la razón están en realidad la una dentro de la otra (FR 17) o al referirse a la circularidad de teología y filosofía (FR 73).

Este segundo modelo es ciertamente sugerente, pero plantea no pocos interrogantes. ¿Cómo entender la recíproca interioridad de fe y razón sin dar al traste con la autonomía que para la filosofía y la teología se postula a lo largo de toda la encíclica?

Vayamos por partes. Que la filosofía ha de estar dentro de la teología parece suficientemente claro en la medida en que, como he señalado más arriba, la fe madura ha de ser una fe pensada. La propia encíclica

examina con detenimiento las tareas principales en las que la filosofía resulta imprescindible para la teología, entendida como inteligencia de la verdad revelada (FR 64-69 y 80-85).

Menos claro resulta, en cambio, el modo como la fe se halle dentro de la razón. Obsérvese que no basta aquí con señalar que la fe brinda nuevo terreno a la investigación racional al descubrirle horizontes con los que la razón nunca hubiera soñado. Mientras nos limitemos a decir esto, no habremos superado el modelo de la exterioridad, pues por mucho que la razón avance en la comprensión de los misterios de la fe, razón y fe seguirán siendo cualitativamente distintas. Para que quepa hablar de auténtica interioridad es preciso que se produzca un cierto trasvase o conversión de los contenidos revelados en contenidos de la razón. La fe no sólo ha de iluminar el camino que luego la razón habrá de intentar recorrer con sus propias fuerzas, sino que la fe ha de alimentar a la razón, prestarle la sustancia de sus propias evidencias.

Cómo sea esto posible, la encíclica no lo dice explícitamente, pero sí proporciona algunas pistas que nos permiten atisbar una solución. En particular, creo que las reflexiones hechas en la encíclica sobre el papel que en la adquisición del conocimiento desempeña la confianza entre las personas (FR 31-33), sobre la riqueza espiritual de las distintas culturas (FR 70-74) y sobre el valor de la tradición (FR 85) sugieren vivamente la idea de que la razón humana puede nutrirse gradualmente de

elementos oriundos de la fe que tienen primero una presencia difusa, ambiental, pero que luego son apropiados conscientemente por el individuo.

Esto se entenderá mejor si, apartándonos por un momento del cauce principal de nuestras reflexiones, reparamos en el modo como se adquieren los principios morales en la infancia. A diferencia de lo que ocurre con facultades como el oído o la vista, la sensibilidad moral no se desarrolla de manera automática en el niño, sino que presupone un largo proceso de socialización. Desde Platón a nuestros días se han propuesto numerosas interpretaciones del modo preciso como este proceso se desarrolla. No podemos detenernos a examinarlas, pero nos interesa subrayar esta evidencia: que los principios morales han de estar ya presentes y actualizados en la conciencia de los adultos responsables de la educación del niño para que éste logre con el tiempo acceder a ellos. No se trata de un aprendizaje mecánico, ciego, sino de un despertar gradual a la lucidez que no hubiese sido posible si los principios morales no hubiesen poseído una realidad cultural previa al individuo.

Dos advertencias son aquí muy necesarias. En primer lugar, al afirmar que existen condicionamientos culturales del desarrollo de la conciencia moral, no comprometemos la universalidad de los juicios que pronuncia esa conciencia al llegar a su madurez. Pensar lo contrario sería confundir el orden de la génesis con el orden de la validez. En segundo lugar, esta concepción del aprendizaje moral como asimilación de valores

tradicionales no tiene por qué identificarse con el conformismo o la falta de espíritu crítico. Antes bien, la socialización es la condición de posibilidad de toda posterior innovación: sólo quien haya adquirido su sensibilidad moral mediante la asimilación de los valores propios de su cultura podrá luego dirigir la mirada en nuevas direcciones y quizá enriquecer con nuevos valores el caudal moral recibido.

Una vez adquiridos por el individuo, los principios morales pasan a formar parte de su razón práctica. Y lo que se acaba de decir sobre la sensibilidad moral vale también para el gusto estético, la investigación científica, la acción política, la visión de la historia e incluso el sentido de la existencia. Los seres humanos no somos espíritus puros, ni la nuestra es una razón abstracta y descarnada, sino una razón que se va nutriendo del humus cultural en el que ella crece, humus sobre el que acaso reobre luego críticamente

Creo que ahora estamos en condiciones de entender mejor por qué afirma la encíclica que la fe está dentro de la razón. La razón de cada individuo es en su origen una razón socializada, una razón que bebe de fuentes compartidas. Dado que la religión cristiana ha sido uno de los factores determinantes en la configuración de nuestra cultura, parece necesario reconocer que ella ha venido ejerciendo un influjo muy considerable en el proceso de despliegue y crecimiento de la razón, y que ese influjo ha consistido en buena medida en la asimilación por la razón de estímulos,

sensibilidades e incluso contenidos procedentes de la fe. Existen, qué duda cabe, una sensibilidad específicamente cristiana en materia moral, un arte propiamente cristiano, una apertura al misterio y una espiritualidad cristianos, una inteligencia cristiana de la historia. Quienes no conciben la razón de manera reduccionista, como una facultad que se limita a ordenar datos de la sensibilidad de acuerdo con las reglas de la lógica, sino como potencia orientada al bien y la belleza y abierta al misterio, encontrarán muchos motivos para pensar que la razón occidental se ha nutrido en gran medida de verdades reveladas.

III

La vindicación de la razón humana por parte de la encíclica tiene como contrapartida la reflexión sobre sus límites. La encíclica se refiere, en primer lugar, a los límites naturales de la razón (FR 14 y 21-22), es decir, a los que se derivan de su propia finitud. Como cualquier otra facultad humana, la razón posee una potencia restringida, y además está siempre expuesta al error, a la fatiga, al prejuicio.

En segundo lugar, la razón humana se ve limitada por el poder ofuscador del pecado (FR 19, 22, 43, 51 y 82), que enturbia su lucidez y le impide acceder a verdades que de otro modo estarían a su alcance. Vista a la luz de nuestra anterior indagación del modo como

razón y fe colaboran, la tesis del poder ofuscador del pecado ha de interpretarse sobre todo en términos de rechazo de toda asimilación por parte de la razón de contenidos oriundos de la fe.

Pero la encíclica señala todavía un tercer límite de la razón. Se trata en este caso de un límite absoluto, pues la incapacidad de la razón humana para acceder a la verdad no se debe ya a su connatural finitud ni a ninguna suerte de ofuscamiento, sino a la índole peculiar de la verdad que está en juego. Hay, en efecto, realidades que no son reconstruibles o anticipables por la razón. Como arquetipo de tales realidades que desbordan la inteligencia humana la encíclica propone la Encarnación y muerte de Cristo: “El hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso” (FR 23). La entrega de Jesús por nosotros no fue requerida por un sistema de pensamiento, ni se derivó de premisas lógicas que nosotros pudiéramos intentar reconstruir. Fue un acto libérrimo de aceptación de la voluntad del Padre. Como modelo que fue de toda conducta amorosa, escapa al cálculo o la comprensión. Precisamente porque el misterio de la cruz de Cristo es literalmente inconcebible, la incógnita del sentido de la

existencia humana no puede ser despejada por la sola razón.

IV

Para terminar, me referiré al único punto en el que debo discrepar de la interpretación ofrecida por el profesor Schmitz. Me refiero a la presunta filiación tomista de la encíclica. A juicio de Schmitz, las nuevas perspectivas ontológicas aludidas en *Fides et ratio* pasan por la adopción de la metafísica del acto de ser. Según esta interpretación, el “tomismo existencial” presupuesto por la encíclica estaría abierto al diálogo con las distintas corrientes del pensamiento moderno, pero no por ello dejaría de constituir el punto de partida o la base de operaciones desde la que el pensamiento creyente iría haciendo sus descubiertas.

Schmitz no es el único en haber entendido de este modo la encíclica. Otros intérpretes cualificados, como Vittorio Possenti, son de la misma opinión, lo que me obliga a ser cauteloso en la crítica. Con todo, no puedo dejar de pensar que el elogio de Tomás de Aquino que leemos en la encíclica (FR 43, 44 y 57) se refiere sobre todo a un aspecto concreto de su pensamiento: su admirable tratamiento de las relaciones entre fe y razón, tema específico de esta encíclica. Es indudable que la contribución realizada por Tomás de Aquino en este terreno constituye un hito de primera magnitud en la

historia del pensamiento. Pero creo que esto lo pueden reconocer pensadores de todas las orientaciones. Para apreciar la originalidad y el valor de la propuesta de Tomás de Aquino no es preciso ser tomista, como no es preciso ser kantiano, digamos, para reconocer la genialidad de Kant. Por esta razón creo que no debemos tomar los pasajes en que se encarece la figura de Santo Tomás como prueba de un presunto compromiso con el pensamiento tomista.

Ni tampoco creo que constituya una prueba suficiente en este sentido la abundancia de lugares en los que la encíclica reclama una filosofía del ser. Creo que esos pasajes han de ser leídos en continuidad con aquellos otros, también muy abundantes, en los que se exhorta a la filosofía a ser ambiciosa y no conformarse con objetivos demasiado modestos (FR 56), a no renunciar a la verdad (FR 25-28 et passim), a ser fiel a su vocación metafísica (FR 55, 61, 83 y 97) o a emprender la búsqueda del fundamento, más allá de los fenómenos (FR 83). Se trata en todos los casos de reivindicar la filosofía en una época caracterizada por la desconfianza de la razón en sus propias fuerzas. Tal reivindicación se formula de muy distintas maneras, como acabamos de ver, y no hay inconveniente en resumirlas todas en la exhortación a elaborar una filosofía del ser. Pero creo que no resulta afortunado confundir la exhortación a la filosofía con la exhortación a una determinada filosofía.

Y no sólo ocurre que el tenor literal de los textos citados no autoriza a pensar en una determinada

adscripción filosófica de la encíclica, sino que hay también razones de coherencia interna que impiden semejante interpretación. No debemos olvidar que en la *Fides et ratio* se advierte expresamente que “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras” (FR 49), se niega que haya algo así como una “filosofía oficial de la Iglesia” (FR 76), se nos pone en guardia frente a la tentación de pensar que un solo sistema de pensamiento sea capaz de abarcar la verdad (FR 4 y 51) y, además, se afirma que la filosofía, más que verdad poseída, elaborada y sistematizada, es búsqueda permanente (FR 4, 18 y 33). Nótese también que la invitación a la metafísica en el FR 83 va acompañada de la siguiente advertencia: “No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular”. E incluso en el pasaje en el que con más intensidad se encarece el pensamiento de Santo Tomás, se pone buen cuidado en advertir que al elogiar sus méritos la Iglesia no pretende “tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares” (FR 78). En realidad, no podía ser de otro modo, pues si el elogio de un autor determinado comportara la canonización de su filosofía, todos los pasajes de la encíclica en los que se subraya la autonomía de la razón se volverían papel mojado. Y como esos pasajes no son escasos en número ni secundarios en importancia, ello equivaldría a la más sorprendente autoinmolación de la encíclica.