

## LA FIDES ET RATIO Y “LA” FILOSOFÍA \*

Al inaugurar los cursos del Año académico de 1997 tuve que desplegar el panorama de nuestra progresiva integración económica y académica en la vida de la Universidad Católica. El discurso inaugural del año pasado pudo concentrarse en nuestra actividad académica, en su doble instancia, de investigación y de docencia. En el presente año el discurso se limitará a un aspecto de nuestro plan de estudios, el que concierne a la filosofía. A ello me invita la circunstancia de la promulgación, el pasado 14 de septiembre, de la *Fides et ratio*, la carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II acerca de las relaciones entre fe y razón.<sup>1</sup> De este texto desarrollaré apenas un par de tópicos. Habrá ocasión para profundizar esos temas en el Seminario interdisciplinar que en forma conjunta las Facultades de Teología y de Filosofía de la Universidad Católica Argentina estamos organizando para el presente semestre. Comenzaré por destacar la *singularidad* de ese texto, sobre todo respecto de los habituales discursos sobre la filosofía. Luego, en búsqueda de una clave explicativa, me detendré en la doctrina acerca de los *tres estados de la filosofía*. Finalizaré puntualizando tres condiciones que la Encíclica pone a la filosofía en nombre de la teología y de la misma palabra de Dios.

(\*) Discurso de Apertura del año académico de la Facultad de Teología, pronunciado el 8/3/99.

1. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*. Carta Encíclica a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, LEV, 1998 (Sigla FR). Las deficiencias del texto castellano (¿oficial?) piden ser cotejadas con el texto latino.

## I

La *singularidad* de este documento resulta de una doble comparación. En primer lugar, respecto del *Magisterio* del mismo Juan Pablo II y de sus predecesores en este siglo.<sup>2</sup> Esta Encíclica desborda la temática de esos documentos doctrinales los cuales “se han limitado a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas” sin reafirmar “los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico” ni indicar, a la vez, “las vías concretas a seguir” (FR 57). Su único precedente data de más de un siglo: en efecto, la Encíclica *Æterni Patris* del Papa León XIII<sup>3</sup> “ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía” (Ibíd.). Sin embargo, hay esta diferencia: mientras la *Æterni Patris* se limitaba a proponer el pensamiento del Doctor Angélico como “el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme con las exigencias de la fe”, la *Fides et ratio*, sin dejar de alentar la “renovación de la *filosofía tomista*” y elogiar su repercusión en los *teólogos* que influyeron en el Concilio Vaticano II,<sup>4</sup> también observa:

“Antes de la propuesta de León XIII y paralelamente a ella, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, empalmando con corrientes de pensamiento más recientes [...] Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que nada tienen que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; [...] quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia y quienes, por último intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica” (FR 59).

2. Cf. VALADIER, P., *La foi n'est pas un illuminisme. À propos de l'encyclique "Fides et ratio"*, Études, n° 3896, 1998, p. 653.

3. Cf. FR 100. La *Aeterni Patris* fue promulgada el 4 de agosto de 1879, hace casi 120 años.

4. “Los *teólogos* católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la *filosofía tomista*” (FR 58).

Por cierto, las eventuales correspondencias de estas alusiones genéricas con nombres propios o apellidos ilustres, tales como Antonio Rosmini (1797-1855), Maurice Blondel (1861-1949) o Edith Stein (1891-1942) no quedan suficientemente acreditadas por las coordenadas cronológicas ("*antes de*", "*paralelamente a*" [1879]). Pero queda en claro que el sitio preferencial acordado a la filosofía de Santo Tomás —preferencia que no es canonización de una filosofía en desmedro de otras (FR 49)—, no debería haber impedido atender a otros ensayos católicos de integración de aportes provenientes, respectivamente, del idealismo, de la filosofía reflexiva o de la fenomenología, por atenerme a las alusiones del texto.

Mayor singularidad presenta este documento respecto de la usual autoconciencia y discurso acerca de la *filosofía*. Ciertamente, esta configura el asunto central de la Encíclica pero el discurso de esta es teológico más bien que filosófico. Ante todo por la metodología: su manera de iniciarlo en los dos primeros capítulos es propia de la teología dogmática, por su constante referencia a las fuentes dogmáticas (FR 7-15; 18-21). Además por la temática: por la referencia al misterio de Cristo (FR 12-13) y, particularmente, al misterio de la cruz (FR 23).<sup>5</sup> Este proceder, que puede resultar desconcertante para más de un filósofo, está pidiendo una interpretación. La que proponemos consiste en conceder que en la articulación del discurso, sobre todo la que concierne al conjunto de la Encíclica, se expresan la filosofía "inspirada" por la revelación cristiana y la filosofía "transformada" en teología, mientras que el habitual discurso filosófico no se percibe sino en determinados pasajes o en secciones y hasta en alguno que otro capítulo, como el tercero. Esta interpretación recurre a un vocabulario tomado de la teoría de los (tres) *estados de la filosofía*, desarrollada en el capítulo VI de la Encíclica (n° 75-78). Ahora bien esta teoría supone que la autoconciencia filosófica y la "autonomía" de la filosofía no se entienden unívocamente sino que se abren a tipos concretos distintos, aunque complementarios, como veremos.<sup>6</sup>

5. Es llamativo que la Encíclica aguardara a la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz para ser promulgada. Podré desarrollar este punto en mi ponencia dentro del Seminario antes anunciado.

6. En sentido diverso, pero análogo, hay que observar que tampoco en teología existe un solo método sino variados métodos, aunque complementarios. Cf. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca, 1994.

## II

Voy a detenerme en esta teoría acerca de los *estados de la filosofía* no sólo por la razón apuntada ni tan sólo por su originalidad sino también porque ella nos sirve de brújula para no desorientarnos cuando seguimos los “corsi e ricorsi” de la Encíclica.<sup>7</sup> Por cierto, ella no configura un tema para ser presentado en la fachada, tal como ocurre con la bella metáfora de las dos alas que nos elevan a la verdad (FR 1) o con la clásica doctrina del doble camino, de la fe a la inteligencia y de la inteligencia a la fe, desarrollada en los capítulos II y III. Pero, para seguir la comparación, aquella teoría configura la discreta puerta de servicio, no menos indispensable que el pórtico, porque alimenta y da un soporte concreto al abstracto concepto de filosofía como “*amor de la sabiduría*” y como “*saber sistemático acerca del sentido de la existencia*”, propuesto en el Proemio (FR 3-4). Por cierto, este concepto mantiene su validez en tanto se arraiga en “las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?*” (FR 1). La unidad y la autenticidad de las múltiples concreciones históricas de la filosofía se mide por la aplicación analógica de ese concepto y de ese fondo raigal, pero la diversidad de esa aplicación no autoriza a sobrevalorarlas superficialmente ni a erigir unilateralmente sólo a una en desmedro de las otras. A ello responde la teoría acerca de “los estados de la filosofía” (FR 75-78) acerca de la cual hay que comenzar por advertir que no queda en claro que se trate de tres o cuatro estados,<sup>8</sup> que el orden de su presentación es ideal no cronológico y que, aun cuando sólo uno de los ellos sea llamado “autónomo”, este carácter se mantiene también en los otros estados.

1. Comencemos justamente por la así llamada “filosofía *autónoma*”. Por ello la Encíclica parece entender una filosofía “inde-

7. CLAVELL LL., “I diversi stati della filosofia in rapporto alla fede”, *L'Oss. Rom* (edición italiana) 23-XII-98.

8. El título de la redacción definitiva “*Diferentes estados de la filosofía*” evita la precisión del anterior “*Los tres estados de la filosofía*”, pero acaba llamando “tercero” (Cf. FR 77) al último estado.

pendiente de la revelación evangélica", consistiendo la independencia en una distancia temporal de "épocas" o espacial de "regiones".<sup>9</sup> Así ella cubre un amplio espectro que cubre tanto las sabidurías y filosofías griega y judía –por lo temporal– como las sabidurías orientales –por lo temporal y espacial– (FR 1). Pero, por otro lado, ella deja afuera a filosofías que han coexistido con la cristiana en el espacio y en el tiempo, a saber, no solo filosofías inspiradas por la fe cristiana sino también filosofías "separadas" de esta. Sin embargo, la palabra *autónoma* no caracteriza solamente a aquel tipo histórico de filosofía. Ante todo porque allí mismo la encíclica sostiene que esta autonomía no se pierde en la filosofía "abierta a lo sobrenatural" (Ibíd.), dejando sobreentender que la autonomía se mantiene *en toda filosofía*, también en aquella que es "inspirada" por la fe como en aquella que es "integrada" en el diálogo con la teología y no sólo en aquella que está "separada" de la fe. En todos estos casos "autonomía" significa simplemente regirse por *leyes propias*, es decir, *por la propia experiencia, inteligencia y juicio*, sin que esto implique necesariamente una autosuficiencia o una clausura de la razón sobre sí misma, por exclusión directa de la fe o, indirectamente, por erigirse en saber absoluto.<sup>10</sup>

2. En torno de estas últimas variantes se mueve, en cambio, la filosofía "separada" que, no contenta con aquella autonomía, "reivindica una autosuficiencia del pensamiento" tal que rechaza "las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina" (FR 75).<sup>11</sup> La Encíclica había consagrado la última sección del capítulo IV (n° 45-48) al desarrollo del drama "*de la separación entre fe y razón*" o "*de la fe separada de la razón*".<sup>12</sup> La historia de este drama arranca del siglo XIII, de la legítima *distinción* entre

9. "Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después, en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio" (FR 75).

10. Cf. BERTI, E., "El hombre es filósofo", *L'Oss. Rom.* [ed. cast.], 6-XI-98, pp. 11-12.

11. Cf. SALA, G., SJ, "El drama de la separación entre fe y razón", en *L'Oss. Rom.* [ed. cast.], 8-I-99, pp. 11-12.

12. Así reza el título del texto latino de la Encíclica: "*Seiunctae a ratione fidei tragedia*".

filosofía y teología, propugnada por san Alberto y santo Tomás, para reivindicar la “necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación” (FR 45). Pero de esta legítima distinción se pasó a una “nefasta separación”, “llegándose de hecho a una filosofía separada y *absolutamente* autónoma respecto a los contenidos *de la fe*”. Con una vaga alusión a la Baja Edad Media como inicio de este proceso,<sup>13</sup> el texto salta a su primera consecuencia, “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe<sup>14</sup> o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” de donde resultaron “los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella” (FR 45). Ahora bien, este proceso culmina finalmente en la *reacción* atea ante el *intento* idealista de “transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente”. No sería correcto confundir el “intento idealista” con su “reacción atea”, aun cuando ambos parezcan operar dentro de un mismo signo racionalista.<sup>15</sup> Por cierto, debemos calificar de “vana falacia” (Col 2, 8) a esta gnosis idealista que pretendió guardar el contenido del cristianismo disociándolo de su forma creyente.<sup>16</sup> Pero sería simplista y equivocado calificar como filosofía “separada” a esta transformación y absorción hegeliana del acontecimiento cristiano en la dialéctica del Espíritu absoluto, así como a otros ensayos similares

13. Una redacción anterior atribuía este inicio a Descartes: “Molti, da Cartesio in poi, insistono sul carattere autonomo e autofondantesi del discorso filosofico fino a considerarlo “*separato*” dalla fede e dalla teologia”.

14. “Yo tuve que superar el saber para conseguir un *lugar* para la fe”. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*<sup>2</sup>, Riga, 1787, XXXI.

15. Intento y reacción se diferencian claramente en el texto: “Algunos representantes del idealismo *intentaron* de diversos modos transformar la fe y sus contenidos [...] en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se *opusieron* diferentes formas de humanismo ateo” (FR 46).

16. “La filosofía [...] tiene sólo este *contenido* [de la religión] y ningún otro, pero lo entrega en la *forma del pensar*; ella así se coloca solamente por encima de *la forma de la fe*, el contenido es el mismo... Así el sentimiento no es rechazado por la filosofía, sino que sólo recibe el verdadero contenido mediante la filosofía”. HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la religión. 3. La religión consumada*, Madrid, 1987, pp. 252s, nota 797. Con estas palabras se cierra la última lección hegeliana sobre filosofía de la religión, es decir, la de 1831.

en la filosofía moderna y contemporánea. En efecto, según la misma Encíclica

“Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos” (FR 76).

En rigor sólo son “separadas” aquellas filosofías que se definieron como *reacción* a ese proyecto idealista y por cierto no todas. Ante todo no aquellas que lo hicieron en nombre de la fe, tal como ocurrió con Kierkegaard sino aquellas que lo hicieron *en guerra contra la fe*,<sup>17</sup> a saber, las “diferentes formas filosóficas de humanismo ateo que presentaron a la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad” (FR 46). A estas formas metafísicas del humanismo especulativo (Feuerbach) o positivista (Comte) y del nihilismo no humanista (Nietzsche) cabría sumar otras posturas posteriores que, sin ser ateas, rechazan toda metafísica y toda teología filosófica desde un a-teísmo metodológico que ha borrado el nombre de Dios del horizonte filosófico y cultural.<sup>18</sup> Sin embargo, con este rechazo que lleva a diversas formas de agnosticismo y ateísmo, no deben confundirse algunas formas de filosofía “separada” que contienen “*gérmenes de pensamiento*” que ayudan a una búsqueda de aquel sentido auténtico de la existencia, que distingue a toda auténtica filosofía (cf. FR 3; 6; 33; 81). En efecto,

“incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados

17. Sobre la figura de la guerra como momento de la “dialéctica de la fe”, previo al “diálogo de la sabiduría”, ver FERRARA, R., “¿Qué filosofía? ¿Qué fe? ¿Qué diálogo?”, en AA.VV., *Fe y Ciencias. Jornada del 8 de octubre de 1997*, EDUCA, Buenos Aires, 1998, pp. 114s (reelaboración del artículo aparecido en *Teología XV* 1978-5-24).

18. Un caso singular configura Heidegger, quien, habiendo impugnado a la teología católica en nombre de la “*theologia crucis*” luterana, la abandonó a su vez para pasar del conflictivo campo de batalla de una censurable teología política al abrigo sereno de una teología mítica del poeta en la que hay “dioses” pero no Dios o, en todo caso, no el Dios de la Biblia. Cf. BRITO, E., “Les théologies de Heidegger”, *RevTh.Louvain* 27, (1996), pp. 432-461.

con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí el sentido auténtico de la propia existencia" (FR 48).

Este pasaje alude a algunos pensadores inscritos en el movimiento fenomenológico, que han evitado decididamente toda teología filosófica y han postergado indefinidamente el ingreso en la metafísica.<sup>19</sup> Pero estos "gérmenes preciosos de pensamiento" poco ayudan para conjurar las ruinosas secuelas de aquella guerra contra la fe, una guerra en la cual carece de interés saber quién ha obtenido una victoria a lo Pirro porque tanto la razón como la fe han perdido lo más importante, la sabiduría:

"tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle 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. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser" (FR 48).

Puede ser que estas expresiones no cuenten con la aprobación de los fautores del "*pensiero debole*", pero han encontrado sus ecos favorables en quienes critican tanto a una razón prisionera del nihilismo como a una fe prisionera de lo irracional<sup>20</sup> y en

19. El filósofo reformado Paul Ricoeur, amigo personal del Papa, puede entrar en este perfil si se atiende a una buena parte de su producción. Para entender las raíces de su "filosofía sin absoluto" conviene consultar su artículo de 1956 "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz", reproducido en RICOEUR, P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, 1994, pp. 245-258.

20. Son expresiones que escuchamos pronunciar al filósofo Víctor Massuh a



quienes consideran ilusorio pensar que una crisis de la filosofía o de la razón sería beneficiosa para la fe como si la fuerza y la riqueza de la fe provinieran de una razón debilitada y empobrecida.<sup>21</sup> Ahora bien, en lugar de una *oposición dialéctica* en la que una busca anular a la otra por predominio o por absorción y en lugar de una *"coexistencia pacífica"* en la que ambas se mantienen replegadas, pero en pie de guerra, el Papa aboga por una *correspondencia analógica* en cuanto a la franqueza y audacia de no autolimitarse en su respectiva autonomía, dentro del respeto mutuo:

"No es inoportuna.[...] mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la *parresía* (franqueza) de la fe debe corresponder la audacia de la razón" (FR 48).

3. El siguiente estado de la filosofía es el de la "filosofía cristiana". Con ello la Encíclica quiere indicar no sólo el *aspecto subjetivo* de la apertura a la fe, a saber, la actitud humilde y valiente de "enfrentar algunas cuestiones que el filósofo difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación" cristiana sino, además, *el horizonte objetivo* de "algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola" (FR 76). En este horizonte se sitúan varias investigaciones de una filosofía cristiana. Ante todo la relativa al "concepto de un Dios personal, libre y creador" (Ibid.), clásico tema que ha vuelto a ser desarrollado por un eminente aristotélico.<sup>22</sup> Luego está la relativa al "problema del mal y del sufrimiento confrontados con el pecado del hombre y con la cruz de Cristo" (Ibid.), viejo tema paulino y agustiniano que Blas Pascal y otros pensadores desarrollaron en diálogo con el racionalismo cartesia-

propósito de una conferencia sobre la Encíclica pronunciada por Mons. Dr. Marcelo Sánchez Sorondo a fines del año pasado.

21. Cf. VALADIER, P., artículo citado en nota 2, p. 654s.

22. BERTI, E., *Introduzione alla metafisica*, Torino, 1993. Su colaboración con la Encíclica se refleja en el artículo de *L'Oss. Rom.* citado en nota 10.

no.<sup>23</sup> Además está la reivindicación de la dignidad infinita de la persona humana, fundamento de “la igualdad y de la libertad de los hombres” (Ibíd.), que ha motivado encendidos elogios de Hegel al cristianismo.<sup>24</sup> Finalmente,

“está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de la razón” (Ibíd.).

Así la Encíclica reconoce expresamente la noción de “razón ampliada” (*raison élargie*).<sup>25</sup> Ahora bien, también aquí la filosofía mantiene su legítima autonomía relativa porque,

“Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, [...] han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad” (Ibíd.).

4. De una filosofía “inspirada” por la fe pasamos a una filosofía que podríamos llamar “integrada” en la teología. Esta integración ocurre, en primer lugar, cuando “la teología misma recurrir a la filosofía” no sólo como *presupuesto* “conceptual y argumentativo” sino, además, “como *interlocutora* para verificar la inteli-

23. TILLETTE, X, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, 1989, pp. 33s.

24. “Partes enteras del mundo, África y Oriente, carecieron de esta idea y todavía [en 1830] no la poseen; tampoco la tuvieron los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni los estoicos; por el contrario ellos sabían que el hombre era realmente libre tan sólo por nacimiento [...] o por fuerza de carácter, o por formación, gracias a la filosofía [...]. Esta idea ha llegado al mundo por obra del cristianismo según el cual *el individuo como tal* tiene valor *infinito* porque, siendo objeto y fin del amor de Dios, está *destinado a tener relación absoluta con Dios como Espíritu, a que este Espíritu more en él*, de modo que el hombre virtualmente está destinado a la libertad suprema”. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia* (1830) § 482, Anotación.

25. Cf. VAN RIET, G., *Philosophie et religion*, Louvain-París, 1970, p. 53; reimpresión del artículo “Foi chrétienne et réflexion philosophique”, aparecido en *EphTheoLovan* 37, 1961, pp. 417-449. La expresión era empleada a propósito de una interpretación de la filosofía de la religión de H. Duméry.

gibilidad y la verdad universal de sus aserciones" (FR 77). Es llamativo el hecho de que, para esta doble función, propedéutica y dialogal, "los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías *no cristianas*" evidenciando así "el valor de la *autonomía* que la filosofía conserva *también en este tercer estado*" (Ibíd.). Pero la filosofía no sólo se integra en la teología manteniendo esta forma de autonomía, sino también cuando se "transforma" en teología dogmática y especulativa, poniéndose al servicio de la fe y bajo la directa autoridad del Magisterio y de su discernimiento (Ibíd.). Cuando esto ocurre, no se *mezcla* agua con vino sino que el agua de la razón filosófica se *transforma* en el vino de la sabiduría teológica, según la ingeniosa réplica de Santo Tomás a los detractores de este procedimiento.<sup>26</sup> No es casual que la última redacción ubique en este contexto el elogio del pensamiento de santo Tomás como guía y modelo de los estudios *teológicos* (FR 78).

### III

Este recorrido por los diferentes estados de la filosofía nos permite ahora considerar el rumbo que ha de adoptar en la Facultad de Teología el estudio de la filosofía. La Encíclica deplora el hecho de que "no pocos teólogos comparten el desinterés por el estudio de la filosofía" (FR 61)<sup>27</sup> y, ante esta coyuntura, reafirma que este "tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio" (FR 62). Podemos preguntar ¿cuál filosofía? Por cierto, toda filosofía, también esa llamada "separada", en la misma medida en que contenga aquellos gérmenes de pensamiento que nos encaminan a la verdad y nos descubren el sentido de la existencia. Pero en cuanto miembros de la Facultad de Teología debemos acordar una preferencia —tal como lo hemos venido haciendo hasta ahora— al estudio de la filosofía inspirada por lo bíblico y cristiano, integrada en la teología y transformada

26. "Cuando en servicio de la fe se usan argumentos filosóficos en teología, no se mezcla el agua con el vino sino que se convierte el agua en vino". S. TOMÁS, *In Boethium de Trinitate* q.2 a.3 ad 5m.

27. Una componente de esta actitud es el "biblicismo" descrito en FR 55.

en teología especulativa. Podríamos repreguntar entonces ¿cuál teología? Pero no es necesario decirlo si atendemos al final del párrafo anterior (FR 78).

Sólo me queda dar un cierre a estas reflexiones con un breve comentario a las tres “condiciones que la teología —y, aún antes, la palabra de Dios— ponen hoy al pensamiento filosófico y a las filosofías actuales” (FR 79), a saber, la recuperación de las dimensiones sapienciales, ontológicas y metafísicas de la filosofía. En primer lugar,

“para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida... Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano” (FR 81).

Me permitiría agregar que la filosofía podrá recuperar esa dimensión sapiencial no sólo para ser mediadora entre la técnica y los valores éticos sino, además, para lograr su propia mediación con la fe. Ahora bien el rasgo específico de la sabiduría bíblica ha sido “la convicción de que hay una profunda e inseparable *unidad* entre el conocimiento de la razón y el de la fe” (FR 16). Es específico de toda sabiduría inspirada por la Biblia el saber poner a la razón y a la fe bajo el signo de la universalidad del diálogo y de la comprensión, no de la parcialidad de la guerra y del conflicto.

En segundo lugar, en cuanto auténtico saber, ella debe ser capaz de afirmaciones *ontológicas*, no reducidas a meros aspectos relativos (sean estos funcionales, formales o útiles). En efecto,

“no se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfecto” (FR 82).

Con esta exigencia ontológica se conecta, naturalmente, la exigencia *metafísica*:

“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 filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación” (FR 83).

La satisfacción de estas exigencia debe lograr aquella síntesis que Gilson echaba de menos:

“La verdadera metafísica del ser jamás tuvo la fenomenología a la que tenía derecho, la fenomenología moderna no tiene la metafísica, la única que puede fundarla y guiarla mediante esta fundación”.<sup>28</sup>

Esto quiere decir que aquel añorado “pasaje del fenómeno al fundamento” debe complementarse con el discernimiento de una “presencia del fundamento en el fenómeno”. Luego corresponde que sepamos rescatar de aquellos análisis fenomenológicos “sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo, la historia y la muerte” (FR 48) los preciosos gérmenes de verdad y de sentido último de la vida, verdad y sentido cuyo fundamento reside tanto en un profundo pensar metafísico como en una auténtica sabiduría.

*Ricardo Ferrara*

28. GILSON, É., *L'Être et l'essence*, Vrin, París, 1972, p. 22. Cf. GABELLIERI, E., “Saint Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?”, *RTh* XCV, 1995, p. 191. Remitimos a este valioso ensayo para un desarrollo del tema.