

La encíclica y sus consecuencias

A mediados de octubre se hacía pública la encíclica del papa Juan Pablo II «*Fides et Ratio*». Esta revista, cuya cercanía al título de la encíclica es manifiesta, nació hace casi un siglo. Desde esta sintonía con la finalidad de la carta del Papa brotan nuestras reflexiones.

Consta la encíclica de siete grandes capítulos precedidos de una introducción y seguidos de una conclusión. Sobre el «humus» del «conócete a ti mismo» y de las grandes preguntas sobre el hombre, la encíclica (1) arranca en la orilla de Dios que se ha manifestado a sí mismo. Esa acogida de Dios —la fe— sale al encuentro de la razón (2) la cual está abierta (3) al plano superior que es la fe. Se reconoce por tanto (4) entre fe y razón una relación estrecha. De estas relaciones (5) hay amplios testimonios en documentos del magisterio, sobre todo del último siglo. Esta interacción (6) entre fe y razón influye en no pocos campos de la vida humana. Se encuentra así (7) ante algunas tareas y ha de hacer frente a algunos retos. La encíclica concluye con algunas exhortaciones a los filósofos y a los teólogos.

La encíclica

Sorprende muy positivamente el estilo inteligible y el clima en que la encíclica está redactada.

Son numerosos los elogios que se hacen de la filosofía («una de las tareas más nobles de la humanidad») (6). Filosofía y revelación desde sus orígenes y planos diversos aportan al ser humano una guía muy estimable para llegar a la Verdad. La filosofía arranca desde las preguntas fundamentales del ser humano. Al ser «un proyecto autónómico... procede de acuerdo con sus propias leyes». Por tanto, hay que respetar «la correcta autonomía del pensamiento»... y «afirmar la justa autonomía del pensar» (75). Defiende por ello la encíclica la «armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe» (42). No se puede «menospreciar la razón en sus descubrimientos y su legítima autonomía»(79). «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular» (49) y la relación entre filosofía y teología debe estar «marcada por la circularidad» (73).

No hay en esta encíclica las condenas severas de otros documentos ni se levanta un muro que encierre la actividad filosófica de los creyentes. Filosofía y teología, según la encíclica, deben dialogar y desde cerca.

Creemos que la encíclica es, sobre todo, una serena reflexión sobre el pasado, largo y con frecuencia revuelto. Vendría a ser como un embalse que recoge el cauce hasta el momento actual. Es un documento importante del magisterio de la Iglesia que enseña sobre la tarea, posibilidades y límites de la razón humana, concretada en la filosofía, su correcta relación con la teología y los posibles límites de ambas. No es por tanto, a nuestro entender, un diálogo en pie de igualdad de la teología con la filosofía en el que la Iglesia, desde la tribuna del espectador, contempla hacia dónde parece ir cada una y conjetura si parece viable algún tipo de encuentro.

Ni el pasado ni el futuro son tan apacibles como alguien pudiera pensar. Los puentes entre la fe y la razón seguirán siempre estando amenazados desde las dos orillas y la corriente sigue. La encíclica nos ofrece enseñanzas. Nos parece que es y debe ser también ocasión para que recordemos con dolor algunos tramos broncos de nuestro pasado y nos aprestemos a los retos del futuro. No queremos renunciar a la historia, deseamos creer en la razón y dar razón de nuestra fe. En ese marco brotan nuestras reflexiones.

¿Un tema actual?

A diferencia de otras cuestiones, el tema de esta encíclica parece más propio de algunos cenáculos académicos que de la gente de la calle. Al cabo de unas pocas semanas de su publicación, la noticia de la encíclica se ha alejado de puntillas de las primeras filas de la actualidad. Y sin embargo la pregunta de si es posible creer sin tener que renunciar a pensar sale al paso con frecuencia en los encuentros con los demás.

Pero también para muchos es no sólo cuestión teórica sino misión imposible. Ya Pascal había formulado un dilema, con frecuencia simplificado y hoy no siempre bien comprendido: El Dios de Abraham, Isaac y Jacob iba por un camino y el dios de los filósofos seguía rutas distintas. Pretender forzar la unión entre el rigor del razonamiento y la experiencia religiosa es vano empeño. Filosofía y teología tienen dimensiones al parecer inconciliables. Propio de la filosofía es criticar, dudar, sistematizar las preguntas. La teología en cambio declara con autoridad, espera (sin tolerar tal vez muchas condiciones) un asentimiento, ofrece (¿o impone?) un puñado de certezas. Heidegger decía que filosofía y teología no tenían que ver la una con la otra. «Aquel para quien la Biblia es revelación y verdad divinas posee ya la respuesta... El

*que se mantiene en ese terreno, no podrá plantear preguntas de verdad si no se renuncia a sí mismo como creyente, con todas las consecuencias...». Pero entonces habría que elegir entre la «seguridad» de la fe o la «aventura» incierta de la filosofía. Hasta un autor católico, Jean Guitton, cree que un filósofo **cristiano** no presenta mayor interés que un panadero **cristiano**. El ser filósofo o el ser panadero en cuanto tales no tienen enganche con la adhesión a la fe cristiana.*

La historia nos enseña

SIN embargo, esta oposición radical entre filosofía y teología es más aparente y menos real de lo que parece. Desde los propios albores del hecho cristiano la fe incomprensible en el Resucitado busca tozudamente el encuentro con las preguntas humanas. Es cierto que Pablo en algún momento parece desdeñar la filosofía. Pero no olvidemos que comienza su discurso en Atenas aludiendo a los altares «al dios desconocido» de los atenienses y que lo que Pablo en realidad rechaza no es tanto la racionalidad crítica de la filosofía sino la especulación esotérica y ensimismada. A partir del siglo II, las figuras intelectualmente más destacadas en el naciente pensamiento cristiano tienden y buscan puentes con el mundo de los filósofos. Se subrayan las afinidades entre las grandes líneas de fuerza de los pensadores griegos y el mensaje predicado por los cristianos. Justino, filósofo seglar que ha ido pasando por el estoicismo y el platonismo, al convertirse al cristianismo afirma expresamente que la doctrina de Platón no es extraña a la de Cristo. Según él, los que han vivido en conformidad con lo que serán las enseñanzas de Cristo pertenecen a Cristo aunque en su tiempo fueran considerados como ateos. Cita de Grecia a Sócrates y Heráclito, y habla de

las «semillas de verdad» que están presentes en la filosofía.

No es posible hacer un recorrido por la historia del cristianismo tan vinculada, en figuras muy señeras, a los avatares de la historia de la filosofía. Como grandes «dialogantes» con el mundo filosófico quedan S. Agustín, S. Anselmo y Santo Tomás. La encíclica los cita expresamente y dedica a Sto. Tomás una especial atención (cap. IV).

Los encuentros no han terminado ahí, como tampoco los desencuentros. El cambio antropocéntrico, iniciado de algún modo en el Renacimiento, se expresa con vigor en Descartes y se refuerza con el giro copernicano de Kant, a partir del cual se abren caminos nuevos. Uno, desde la izquierda hegeliana (Feuerbach), con su teoría de la proyección, será la base de los ateísmos multitudinarios del XIX. El otro camino llevará a un «tener por verdadera» la existencia de Dios en un uso de la razón (práctica) que trasciende lo meramente sensible e incorpora los intereses vitales del ser humano. Si venimos al siglo XX, encontraremos que la teología sigue teniendo que «habérselas con Dios» y no puede buscar la comprensión radical de la fe (que es su tarea) si el hombre no fuera capaz de buscar el sentido último de su propia vida, es decir, de hacer filosofía. Tillich formulará el «principio de correlación», según el cual la filosofía debe recoger y sistematizar las preguntas del hombre y la teología debe procurar salir a ese encuentro aportando elementos de respuesta.

Intervenciones del magisterio de la Iglesia en el pasado

LA encíclica, en su capítulo V sobre algunas intervenciones del magisterio en cuestiones filosóficas, se fija, sobre todo, en el Vaticano I, el

modernismo y algunas enseñanzas de Pío XII («Humani generis»).

Del Vaticano I (1870) reconoce, con toda justeza, que su enseñanza «influyó con fuerza, y de forma positiva, en la investigación filosófica de muchos creyentes y es todavía hoy un punto de referencia normativo para una correcta y coherente reflexión cristiana en este ámbito particular».

PERO en la historia de los hombres, hay algunas hogueras que no se apagan para siempre. La relación conflictiva fe-razón se avivará una y otra vez. Los primeros años de nuestro siglo XX viven, con particular fuerza, la urgencia de conjugar la presentación de la fe con las nuevas exigencias de los métodos histórico-críticos. Esa inquietud «modernista», que tenía un fondo legítimo, se adentraba mucho más allá de los límites posibles. En ocasiones llegaba a cuestionar y aun negar el hecho mismo de la revelación o la divinidad de Jesucristo. Ante esto la Iglesia reaccionaba. Forzosamente tenía que hacerlo. Pero al reaccionar con implacable dureza pretendía cerrar indiscriminadamente las puertas al futuro. Imponía con juramento como definitivas e indiscutibles doctrinas que iban más allá de lo que había afirmado el propio Vaticano I. Por poner un ejemplo: frente a los extremos del fideísmo y el racionalismo, la Iglesia en el Concilio Vaticano I definía plausiblemente que la existencia de Dios **puede ser conocida con certeza** por la razón. Pero el posterior juramento antimodernista de S. Pío X obligaba a decir que la existencia de Dios puede ser, no sólo conocida sino **demostrada** por la razón. Hoy día sería muy difícil encontrar a obispos o a teólogos que con sinceridad y tranquila conciencia suscribieran esas afirmaciones del juramento. Las prácticas inquisitoriales y persecutorias del **Sodalitium pianum**, que contaba con la aprobación y apoyo del papa S. Pío X, producen hoy, a

cualquier creyente que no pretenda maquillar la historia para maldisimular algunas marcadas arrugas de su Iglesia, profunda pena y no menor sonrojo.

OTRO caso de conflicto lo constituye la intervención, recogida por la encíclica, de Pío XII y la «*Humani generis*». En el primer tercio de este siglo han ido saltando a la arena filosófica corrientes diversas: la fenomenología de Husserl, Wittgenstein y la filosofía analítica (con su extremo neopositivista)... Se cuestionó radicalmente no sólo la posibilidad afirmar a Dios, sino que el lenguaje religioso tuviese significación. Es cierto que hay determinados sistemas filosóficos con los cuales, ya de entrada, no puede iniciarse un diálogo en común sobre el hecho religioso. Pero es igualmente cierto que la teología tendrá que intentar, una y otra vez y hasta donde sea posible, el diálogo con las filosofías de cada momento. En el decenio de los años cuarenta, dos de las cabezas de puente para el diálogo más conocidas en la orilla de los católicos eran el centro de estudios de los dominicos en Le Saulchoir y la facultad de los jesuitas de Lyon-Fourviere.

Pío XII, con la encíclica «*Humani generis*», que de algún modo hace recordar los documentos antimodernistas de S. Pío X, intentaba cerrar el camino a toda desviación posible. Como consecuencia de esta encíclica, los teólogos más señalados de esos centros, los dominicos Chenu, Congar, y los jesuitas De Lubac y Danielou (del Instituto Católico de París) sufrieron severas e inapelables medidas de la autoridad de la Iglesia. Posteriormente, con excepción del P. Chenu, los otros tres teólogos fueron creados cardenales por el Papa Juan Pablo II.

Con ello queremos decir : al evocar las relaciones del magisterio con la filosofía y teología es de agradecer la decisión y la entrega a la verdad en señalar errores y procurar evitarlos. Pero los católicos hemos de reconocer

con honradez nuestras propias arbitrariedades. Y ahí vemos un riesgo posible de utilización triunfalista de la última encíclica : sestear en la serenidad apacible de sus afirmaciones y eludir la confesión de que las dificultades en el diálogo fe-razón (o teología-filosofía) a veces provienen de nuestro propio campo. En la petición de perdón que con motivo del año 2000 está preparando el papa Juan Pablo II, nos sería muy saludable a los católicos no limitarnos a la Inquisición, sino arrepentirnos también de las «inquisiciones» actuales, ni tan infrecuentes ni tan espectaculares, aunque no por ello menos nocivas.

La inculturación

UN peligro semejante puede acecharnos en la «inculturación». La encíclica reconoce que el proceso de encuentro y confrontación con las culturas se ha originado desde los comienzos de la predicación del Evangelio (70). El encuentro de la fe con las culturas ha dado vida a una realidad nueva (70). La forma en que los cristianos viven la fe está impregnada por la cultura del ambiente (71). El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si... quisiera obligarla a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Se fija el Papa en la riqueza de las tradiciones, sobre todo del Oriente y en especial de la India, a las que valora como un «rico patrimonio». La aproximación, como se ve, es amplia y positiva. La serenidad medida de esas afirmaciones tendería a hacernos pensar que, al fin, se ha logrado un equilibrio enriquecedor y estable.

La vida de la Iglesia por el ancho mundo nos coloca ante una realidad mucho más encrespada. Es lógico que la tradición occidental, que ha caminado tan de la mano y durante tantos siglos con la filosofía griega y escolástica y se ha servido de ella para expresar intelectualmente las

verdades cristianas, no quiera ni tenga que renunciar a ese patrimonio. Pero la confesión de la propia fe en Jesús de Nazaret como Resucitado, Hijo del Padre y salvador del mundo, ¿obliga a todas las tradiciones filosóficas a expresarlo en unas categorías particulares?. Lo que no nos resulta familiar en nuestra tradición filosófica occidental, ¿es ya de entrada sospechoso y a corto plazo inaceptable? Algunas de estas dificultades aparecieron en las intervenciones en el Sínodo de Obispos de Asia.

LA inculturación tiene sus exigencias no sólo para las periferias sino para el centro. Si en la vida concreta de la Iglesia lo que predomina es el miedo a desviaciones doctrinales y la falta de reconocimiento de otras culturas, las afirmaciones de la encíclica «Fides et Ratio» sobre la inculturación quedarán sólo como expresiones de buena voluntad. Por ello quisiéramos esperar que la pluralidad y exigencias de algunos planteamientos quedaran reconocidas e integradas –aunque produzca tensiones– en la vida de nuestra Iglesia.

