

La fe y la razón

Una aproximación al modo católico

Faith and reason

A catholic approach

Andrés F. Di Cío
andydicio@yahoo.com

Resumen: A 20 años de la publicación de la encíclica *Fides et ratio* se ensaya una presentación general sobre el modo en que el catolicismo articula la fe y la razón. El artículo procura ofrecer una mirada realista que asuma los desafíos del racionalismo y el fideísmo presentes en la cultura contemporánea. Para ello se citan autores varios cuyas opiniones pueden, directa o indirectamente, ser integradas a la propuesta católica. Como telón de fondo corren los grandes misterios de la creación, el pecado y la redención en Cristo, Sabiduría de Dios.

Abstract: 20 years after the publication of the encyclical *Fides et ratio* a general presentation is tried on the way in which Catholicism articulates faith and reason. The article intends to offer a realistic approach, assuming the challenges of rationalism and fideism present in contemporary culture. For this, several authors are cited whose opinions can, directly or indirectly, be integrated into the Catholic proposal. As specially important appear the great mysteries of creation, sin and redemption in Christ, Wisdom of God.

Palabras clave: Fides et ratio, filosofía, teología, racionalismo, fideísmo.

Keywords: Fides et ratio, philosophy, theology, rationalism, fideism.

1. Introducción

Este escrito nació como respuesta a la inquietud de un grupo de jóvenes universitarios. Invito, por tanto, a leerlo desde esa perspectiva, como una presentación a grandes rasgos del modo católico en que la fe y la razón deberían relacionarse. Lo publico porque, con sus límites, me parece que puede ayudar a seguir reflexionando sobre este tema, que pertenece tanto al corazón de la teología como a la misión de la Iglesia, sobre todo en un contexto cultural de creciente secularización.

El gran hito contemporáneo sobre nuestro tema es la encíclica *Fides et ratio* (en adelante FR) del Papa Juan Pablo II. En este documento de 1998, se habla de la fe y de la razón como “las dos alas con las cuales el espíritu huma-

no se eleva hacia la contemplación de la verdad” (FR 1). El gran desafío, sin embargo, reside en la coordinación de esas dos alas. En otras palabras, ¿cómo articular la fe y la razón? En nuestro tiempo resuena con fuerza la pregunta un tanto escéptica de Pilato: ¿qué es la verdad? (Jn 18,38). El clima intelectual ha pasado de la actitud de sospecha al desencanto. Pero, ¿qué nos ha dejado ese lineamiento? No poca desolación. Sin embargo, de entre las ruinas, en medio del desierto profetizado por Nietzsche, resurge la necesidad de un fundamento fiable. De hecho, en la misma escuela de la sospecha puede entreverse una “nostalgia del Absoluto”, según el agudo diagnóstico de George Steiner.

Incluso antes de leer la encíclica es posible percibir ciertos indicios respecto de la propuesta católica. En primer lugar, el hecho de abordar el tema es en sí mismo un signo, en absoluto aislado, sino parte de una fecunda e ininterrumpida tradición. En segundo lugar, el autor. El Papa Juan Pablo fue profesor universitario, con una especial atención hacia la filosofía, de manera que conjuga en su misma persona la obediencia de la fe y las exigencias de la razón. En tercer lugar, la fecha en que se concluye el documento. Firmando la encíclica el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Cruz, se insinúa el misterio paradójico de la sabiduría divina. Una sabiduría que es locura para el mundo –que decide cerrarse sobre sí–, pero que se revela al fin más sabia que la sabiduría de los hombres (1 Co 1, 25).

2. La propuesta cristiana

2.1. La piedra angular: Dios Creador

El cristiano no entiende la fe y la razón como dos rivales sino como dos amigas. Lo que prima es la armonía, la comunión, aun cuando exista cierta tensión. Esta tensión no es de temer sino que es más bien la expresión de una relación viva; que no sólo se desarrolla en el tiempo haciendo frente a desafíos siempre nuevos, sino que también cuenta con los límites de quienes nos lanzamos a la doble aventura de pensar y de creer.

El acuerdo fundamental entre fe y razón radica, en último término, en el hecho de que todo es obra de Dios. “Y vio Dios que era muy bueno” (Gn 1,31). Si la inteligencia es la cúspide de lo creado, su remate, entonces ¿cómo podría no ser buena? Por eso, dice san Agustín, *intellectum vero valde ama*: ¡jama en verdad mucho la inteligencia! (*Ep.* 120, 13). La Iglesia siempre honró la inteligencia como un don precioso que distingue al hombre

de las demás creaturas y lo vuelve cercano a Dios¹. “El Concilio Vaticano I enseña, pues, que la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua la otra” (FR 8).

Pero aunque la fe se encuentra por encima de la razón, no puede haber nunca verdadera contradicción entre una y otra: ya que es el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, quien ha dotado a la mente humana con la luz de la razón. Dios no puede negarse a sí mismo, ni puede la verdad contradecir la verdad. La aparición de esta especie de vana contradicción se debe principalmente al hecho o de que los dogmas de la fe no son comprendidos ni explicados según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón. (Conc. Vaticano I, *Dei Filius* 4: Denzinger; Hünermann [=DH] 3017)

La revelación no vulnera en absoluto la razón: el orden natural, la autonomía de las realidades temporales permanece en pie. Pero el respeto a la razón no impide que se le invite a dar un paso que por sí sola no podría dar: abrirse a la trascendencia, a un orden que la excede y al cual, sin embargo, he aquí la paradoja, está llamada por su propia naturaleza. El Concilio Vaticano I es de gran importancia porque defendió tanto el poder de la razón para alcanzar por sí misma ciertas verdades (como la existencia de Dios), como la necesidad de la revelación en relación al sentido último de nuestra existencia. La doctrina allí expresada representa un justo medio entre dos posturas extremas: el fideísmo y el racionalismo, sobre los cuales hablaremos más adelante.

2.2. Una herida de la que no suele hablarse

La inteligencia, como todo, debe orientarse a su fin. ¿Cuál es ese fin? La verdad. “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (Aristóteles, *Metafísica* I, 1). Sin embargo, alcanzar la verdad no es tarea fácil porque el hombre está herido en su naturaleza. No hace falta esforzarse demasiado para registrarlo. El drama del pecado se vuelve evidente en cada esquina.

¹ Por un lado, la inteligencia, entendida como condición espiritual, está en el hombre íntimamente ligada al hecho de ser imagen de Dios (Gn 1,27). Por otro lado, es gracias a la inteligencia que el hombre puede reconocer a Dios en la creación (Sb 13,1-5; Rm 1,18-20).

Como diría Gabriel Marcel, “el mundo está roto”. Y esa herida afecta también la inteligencia, que no siempre desea abrirse a la verdad. De hecho, si existe la noción de honestidad intelectual es porque se puede hacer un mal uso de la inteligencia.

Un paso importante en nuestros diálogos sería advertir que también la razón está necesitada de redención (cf. FR 22). Sin embargo, no poca gente propone un nuevo naturalismo, por el cual el olvido del pecado lleva al olvido de la gracia. Se vive como si no hubiera enfermedad y el mundo fuera bueno sin más. Esta perspectiva es todo lo contrario del luteranismo radical que desconfiaba de la naturaleza por entenderla corrompida. El católico, por su parte, está llamado a adoptar una postura equidistante de la ingenuidad y del pesimismo, prefiriendo cultivar un realismo esperanzado.

2.3. La necesidad de sanación-conversión

El recto uso de la inteligencia supone una constante vigilancia. El cristiano entiende su adhesión a Jesús no como limitante de su facultad de razonar, sino más bien como una liberación, y ello en un doble sentido. Por un lado, en relación al modo mismo de razonar, encendiendo el deseo por la verdad²; por otro, en relación al objeto sobre el cual razonar, abriendo nuevos horizontes (cf. FR 23; 76)³.

La vitalidad intelectual exige una cierta disciplina que supone una conversión permanente⁴. Es crucial el compromiso con la realidad, que muchas veces desmiente lo que uno se había representado, con mayor o menor fundamento⁵. Cuando hoy en día se habla de “la razón”, ¿cuánta conciencia hay de que también ella es falible, y no sólo por limitación natural, sino por la acechanza de motivaciones espurias?

² “Dios es luz y en él no hay tiniebla” (1 Jn 1,5). Sobre el cristianismo como ejercitación en el rigor intelectual, cf. Newman, 1993, pp. 55-68.

³ “Entonces (Jesús) les abrió la mente” (Lc 24,45). Para quien cree, el horizonte es Dios mismo y su designio de amor que “supera todo lo que podemos pensar” (Flp 4,7).

⁴ B. Lonergan describe la conversión intelectual como una clarificación radical sobre la realidad, la objetividad y el conocimiento humano, entendiendo éste último como un proceso humano nunca acabado de autotranscendencia, o sea de paso de la inautenticidad a la autenticidad; cf. Lonergan, 2006, pp. 232-233.

⁵ “Por consiguiente, el acto de conocer no es solamente ver; es experimentar, entender, juzgar y creer”; Lonergan, 2006, p. 232.

En formulaciones fundamentalmente clásicas de este énfasis por encima de la praxis, generalmente aristotélicas, como las de Bernard Lonergan o Eric Voegelin, la postura habrá de enfatizar la constante necesidad de una transformación personal o “conversión” en todos los teóricos (...) La “terapia” cognitiva ofrecida por un libro como *Insight* debe compaginarse con una terapia moral de satisfacciones y valores, y de una terapia religiosa fundada en el don transformador de la gracia experimentada como un estado de “estar enamorado sin restricción”. La verdad y el sentido filosófico están irreductiblemente fundados en la conversión intelectual de un pensador que se auto-apropia el ser atento, inteligente, racional y responsable. (Tracy, 1981, p. 70)

El cristiano trabaja su propia naturaleza porque la ama. Si en cierto sentido la “castiga” ejerciendo algo así como una poda o una doma, es para reencontrarla de una manera más plena. Sin embargo, en ese proceso hay que evitar el celo indiscreto. Pues se trata de salvar sin corromper. Este criterio general se aplica de manera particular a la inteligencia (que también se compromete en el acto de fe). El rigor intelectual depende en gran medida de la honestidad intelectual. Esto implica respetar lo propio de cada ámbito y de cada disciplina. La ciencia y la filosofía deben reconocer sus límites sin pretender ser teología; y la teología a su vez debe hacer lo mismo, sin inmiscuirse de manera indebida juzgando sobre temas de ciencia.

Ahora bien, el mutuo resguardo de competencias no tiene porqué derivar en separación sino que debe hacer posible un verdadero diálogo. El desafío es ser hombres de dos orillas, capaces de entender el registro propio de cada discurso.

3. Los desafíos de siempre

Uno de los problemas actuales es que muchos católicos no están orgullosos de su fe, se sienten como acomplejados, inseguros de haberse entregado a Jesús (y a la Iglesia). En el fondo piensan que la fe no resiste las preguntas. Por eso rehúyen el diálogo, tanto callando por vergüenza como anatematizando con desprecio. Es preciso volver a una formación sana que le permita al cristiano conocer y admirar la consistencia del Evangelio. Esa consistencia no reside en una evidencia de laboratorio sino en una extraordinaria luminosidad de sentido, respaldada a su vez por una gran coherencia interna. Creer supone por definición un riesgo: en ese sentido conlleva la

debilidad de no poder fundamentarse en sí misma. Pero eso no significa que sea irracional⁶. En todo caso apela a una racionalidad más ancha, más acorde con todo aquello que hace a lo genuinamente humano. Nos referimos a la racionalidad del amor, que tanto Newman como von Balthasar han sabido expresar de un modo admirable. “Creemos porque amamos” (Newman, 1993, p. 287). “Sólo el amor es digno de fe, no debe ni tampoco debería creerse nada que no sea amor” (Balthasar, 2006, p. 67).

En síntesis, cuanto queremos decir en relación a la serenidad, la libertad y la seguridad intelectual del creyente lo ha expresado Étienne Gilson de manera genial –parafraseando el adagio agustiniano, “ama y haz lo que quieras”–: “El discípulo de santo Tomás puede decir a su vez: ‘cree y piensa lo que quieras’ ” (Gilson, 1962, p. 249).

En el fondo, gran parte de la problemática contemporánea depende de lo que entendamos por “razón”. Pascal lo puso en claro mediante una fórmula que se volvió clásica: “el corazón tiene razones que la razón no entiende”. Sin embargo, también es verdad que el diálogo puede resentirse por el lado de la fe. En efecto, hay modos de entender la fe que tienden a la irracionalidad, con todas las consecuencias que ello supone. El mundo mira hoy con perplejidad algunas de esas consecuencias que ponen de manifiesto no sólo la importancia sino la urgencia de una recta articulación, de un diálogo fecundo, entre la fe y la razón. Por de pronto, es bueno tener presente el juicio de Gilson: “El fideísmo es la tentación natural del protestantismo, y un cierto racionalismo es la de los teólogos católicos de todos los tiempos” (Gilson, 1962, p. 102).

3.1. La sola razón: el racionalismo

El proyecto de la Ilustración puede resumirse en la consigna *sapere aude: atrévete a saber* (Kant)⁷. La exhortación conlleva una cierta ruptura: aquí el saber se concibe en oposición al creer. En realidad no es tanto el saber lo que se busca sino la autonomía. De ese modo, el afán de seguridad lleva a restringir el acceso al conocimiento, limitándolo al terreno de lo empíricamente comprobable.

⁶ “Las realidades que pertenecen a la fe no pueden ser probadas de manera demostrativa; igualmente la falsedad de algunas [afirmaciones] contrarias a la fe escapa a la posibilidad de una demostración, pero se puede mostrar que no son necesarias”; S. Tomás, *Super Boetium de Trinitate*, q.2, a.3.

⁷ La frase es original del poeta latino Horacio (*Cartas* II, 40, circa año 20), pero fue usada por Kant en su escrito “¿Qué es la Ilustración?” (1784).

Siempre procuró Kant limitar (*begrenzen*) para poder fundar (*begründen*). Desde el comienzo de su programa se mostró como el más fiel expositor del espíritu crítico de los filósofos del siglo XVIII, y de hecho limitó la filosofía especulativa... mediante el simple recurso de decapitarlo. Arrancándole esa metafísica que tradicionalmente había sido considerada como su cúpula y la había convertido en *Sabiduría*, iniciaba Kant la moderna reducción de la filosofía a mera ciencia. (Gilson; Langan, 1967, pp. xv-xvi)

En un marco de emancipación surge el deseo de auto-afirmarse. Se deja de lado el asombro, origen clásico del filosofar, para tomar como punto de partida la duda metódica. Podría pensarse que el motivo subyacente para ello es la desconfianza frente al mundo afectivo y la conmoción a la que da lugar. ¿Es racional hacer pie en la intuición? ¿Tiene sentido confiar? ¿Podemos fiarnos de lo que nos maravilla? La Ilustración responde más bien en términos negativos. Por eso la admiración se troca en sospecha, en pérdida de contemplación, de inocencia, de ingenuidad poética. Esa actitud estrecha la mirada. Con el fin de sortear los engaños, para sentirse segura, la filosofía recorta su campo y de ese modo se traiciona a sí misma. La gran pregunta a la que hay abocarse es: ¿qué es filosofar?

Me parece, atenienses, que sólo Dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: el más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada. (Platón, 1966, p. 37)

La tradición nos dice que la filosofía es el “amor a la sabiduría”, el deseo nunca del todo realizado de conocer como conoce Dios (o los dioses). Para Platón está claro que, propiamente, la sabiduría es divina. Los hombres sólo podemos perseguirla sin llegar nunca a poseerla. En el fondo, el filósofo es el que acepta lanzarse a una aventura sin fin, una aventura en cierto sentido imposible. Pero lo hace movido por el irresistible afán de ahondar en lo real sin jamás renunciar a cosa alguna que podría conducirlo a la verdad-sabiduría. Cuando eso no ocurre, la filosofía deja de ser ella misma, tal como lo señala el profesor emérito de Georgetown, James V. Schall.

La filosofía, se dice, no debe ser entendida en principio sino como aquello que la mente humana puede conocer por sus propias fuerzas. Esta limitación metodológica, generalmente llamada “racionalismo”, significaría que la filosofía debe rechazar a priori toda “adición” o “profundización” de sí misma, aunque fuera verdadera, que viniera por fuera de su propio control, sin importar cuan “real” o fecunda tal adición sea para esta misma verdad.

El racionalismo filosófico, según esta tesis, no podría sino rechazar aquello que la filosofía, por su propio esfuerzo, llega a entender o articular de la revelación. Lo mismo cabría para la resolución de las aparentes dificultades y contradicciones que supuestamente existen en la revelación. Pero nosotros podemos tener una posición filosófica genuina derivada indirectamente de consideraciones sobre la revelación. En este contexto, no aceptamos la posición filosófica porque ha sido adquirida bajo el estímulo de la revelación. Más bien la aceptamos porque la filosofía misma ve ahora un punto que antes no veía. No rechazamos lo verdadero si es filosofía aunque hayamos llegado a ello con el aliento de la revelación. Obrar de otra manera sería no-filosófico.

Por ende, el rechazo de la filosofía derivada de la reflexión sobre la revelación parece ser en sí mismo un acto no-filosófico. Se niega a considerar una cuestión que surge de la revelación, sea que uno crea o no. Un acto filosófico genuino implicaría una apertura a la verdad, cualquiera sea la fuente. Indagaría sobre la naturaleza de la reflexión revelacional que causó una inteligencia filosófica más profunda. La pregunta llega a ser una alternativa: o tenemos una apertura genuina a *lo que es* o tenemos una restricción sistemática de la filosofía al racionalismo que, contra la naturaleza de la filosofía, establece límites acerca de lo que puede pensar (...) De la misma manera, Chesterton señala que, incluso antes de percibir la importancia intrínseca del dogma, él vio claramente que la gente se organiza implícitamente según ideas o posturas dogmáticas. El escepticismo mismo es un dogma por el cual la gente se organiza (...) La verdadera opción no es entre dogma o no dogma, sino entre un dogma que es verdadero y uno que no lo es. (Schall, 2013, pp. 44-45)

En este sentido, podemos seguir a Hans Cornelius cuando describía a la filosofía como “el anhelo de la claridad última” (Cornelius, 1903, p. 7). El hombre es un ser sediento de logos, como bien lo ha expuesto Viktor Frankl. Por eso es un contrasentido que el hombre “racional”, es decir, “lógico”, se

cierre de antemano a satisfacer ese deseo en determinados lugares, que se niegue a sí mismo la posibilidad de encontrarlo.

Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma. (FR 45)

Paradójicamente, contra su pretensión, el programa iluminista supone una notoria pérdida de audacia. La razón ya no se atreve a pensar la totalidad sino que se contenta con fragmentos. Olvidando su referencia trascendente la razón se ha extraviado. Si en la primera fase de la Ilustración ella pensaba por encima de sus posibilidades, no sin cierta arrogancia, ahora se entiende a sí misma de una manera muy pobre –o débil, para decirlo con Gianni Vattimo–. Pero no todos se sienten a gusto con este panorama. En la prosa lúcida de Ernesto Sabato, por ejemplo, se percibe el anhelo de un retorno a horizontes más amplios.

Se han recorrido hasta el abismo las sendas de la cultura humanista. Aquel hombre europeo que entró en la historia moderna lleno de confianza en sí mismo y en sus potencialidades creadoras, ahora sale de ella con su fe hecha jirones.

Estamos indudablemente frente a la más grave encrucijada de la historia, ya no se puede *avanzar* más por el mismo camino. Hace tiempo que el sentimiento humanista de la vida perdió su frescura; en su interior han estallado contradicciones destructivas: el escepticismo le ha minado su ánimo. La fe en el hombre y en las fuerzas autónomas que lo sostenían se han conmovido hasta el fondo. Las altas torres se han derrumbado. Demasiadas esperanzas se han quebrado en el corazón de los hombres. ¿Era el destino del ser humano intentar su supremacía y su independencia?, ¿estaba esta hora inscrita ya en los papiros de la eternidad? (Sabato, 2011, pp. 129-130)

La autosuficiencia ha derivado en impotencia. Es lo que Alan Finkielkraut llama “la derrota del pensamiento”. Hoy ya no se cree posible alcan-

zar la verdad sino, a lo sumo, verdades parciales siempre discutibles. Por eso el relativismo, lejos de ser una buena noticia, supone un terrible aislamiento y un peligroso marco para la convivencia. En este sentido, Allan Bloom ha mostrado que lo que parece ser una apertura es en realidad un cierre⁸. Este fenómeno también fue advertido por Joseph Ratzinger, acuñando para ello una expresión antológica: la “dictadura del relativismo”

En este contexto, la fe cristiana sigue apostando por la razón, incluso más que muchos de sus críticos. Es la tarea que lúcidamente anticipó Carmelo Giaquinta: “En un mundo que camina hacia la irracionalidad, la misión de la Iglesia consistirá en enseñarle al hombre a pensar” (Ortega, 2015, p. 28). Por de pronto, habrá que recordar una verdad tan elemental como la que enuncia Henri de Lubac: “Pero también sé que la inteligencia no es todo el hombre. Y el hombre inteligente no se trata como pura inteligencia” (de Lubac, 1962, p. 40). Piensa bien quien no se cierra a la luz. La inteligencia es mucho más que su capacidad de discurrir. La realidad no se agota en aquello que podemos medir, y lo mismo vale para nuestro conocimiento. “Hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que tu filosofía pueda soñar, Horacio” (*Hamlet*, I.V). ¿Por qué no tomar en serio lo que la religión dice sobre el hombre y el cosmos? Otro tanto cabe sobre el arte, que en sus diversas manifestaciones nos habla de la realidad sin recortes.

En resumen: la poesía, el arte y la música, nos ponen, en mi opinión, en contacto muy directo con aquello que no es nuestro en el ser (...) Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detienen ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el *continuum* entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y “el otro”. En este sentido exacto y común, la *poiesis* se abre a lo religioso y lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas: “¿qué es la poesía, la música, el arte?”, “¿cómo pueden no ser?” o “¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción?” son, en última instancia, preguntas teológicas. (Steiner, 2012, p. 253)

⁸ “... el relativismo ha destruido el verdadero móvil de la educación, el cual es la búsqueda de una vida de calidad (...) Nuestra apertura significa que no necesitamos de los otros. Así, lo que se anuncia como una gran apertura es en realidad un gran cierre”; Bloom, 1989, p. 35. “El relativismo cultural destruye tanto el bien como lo que es propio y privativo (...) La cultura, por lo tanto, el ‘cierre’, es la reina suprema. Apertura al cierre es lo que enseñamos”; *Ibid.* 39.

Pero ¿cómo pueden ser una falsedad las grandes verdades que revelan el corazón del hombre a través de un mito o de una obra de arte? Si aún nos siguen conmoviendo las desventuras y proezas de aquel caballero andrajoso de la Mancha se debe a que algo tan risible como su lucha contra los molinos de viento revela una desesperada verdad de la condición humana. Lo mismo ocurre con los sueños, de ellos se puede decir cualquier cosa, menos que sean una mentira. Pero al sobrevalorarse lo racional, fue desestimado todo aquello que la lógica no lograba explicar. ¿Acaso son explicables los grandes valores que hacen a la condición humana, como la belleza, la verdad, la solidaridad o el coraje? El mito, al igual que el arte, expresa un tipo de realidad del único modo en que puede ser expresada. Por esencia, es refractario a cualquier tentativa racionalizadora, y su verdad paradójica desafía a todas las categorías de la lógica aristotélica o dialéctica. A través de esas profundas manifestaciones de su espíritu, el hombre toca los fundamentos últimos de su condición y logra que el mundo en que vive adquiera el sentido del cual carece. Por eso mismo, todos los filósofos y artistas, siempre que han querido alcanzar el absoluto, debieron recurrir a alguna forma del mito o la poesía. (Sabato, 2011, p. 57-58)

La razón ilustrada que niega por principio la fe se niega a sí misma, aún sin darse cuenta. ¿Por qué habría de cerrarse *a priori* la razón a la respuesta que la religión ofrece de cara a las preguntas fundamentales? Sobre esto Schall ensaya una posible explicación, provocativa pero sugerente.

En tiempos recientes ha surgido un curioso temor. Es el *shock* de que los dogmas del catolicismo podrían en efecto mostrarse verdaderos. Por ende, lo que se ha puesto en tela de juicio no son tanto los dogmas mismos, en su articulación inteligible, sino el poder de la mente para conocer cosa alguna, incluyendo el dogma. Si el catolicismo tiene sentido, si es coherente, este ataque a la mente misma es un golpe preventivo, un último repliegue. El escepticismo sobre nuestro llegar a saber algo, pienso, no deja de estar relacionado con la sospecha de que, en efecto, los dogmas podrían ser verdaderos. (Schall, 2013, p. 33.)

De todos modos, si las cosas son tan inconexas e incoherentes, ¿por qué nos molestamos en preocuparnos por ellas? El solo hecho de que nos molestemos indica que su verdad aún nos provoca a averiguar sobre ella. ¿Qué está mal en sospechar que las cosas encajan? Y si encajan,

¿no hacemos mal en tratar de entender por qué (o no, si fuera el caso)? (...) Las verdades dogmáticas, aunque requieran fe para ser sostenidas, conllevan su propia lógica interna y su consistencia. Cuando se las examina, invariablemente, denotan mente. Cuando se las examina detenidamente parecen dirigidas a enigmas que las verdades o los argumentos filosóficos no responden plenamente, aunque los aborden e intenten conocer sobre ellos. El hecho de que la filosofía, para ser filosofía, debe permanecer abierta a lo que no sabe, al amor de la sabiduría, significa que, intrínsecamente, no puede rechazar posturas dirigidas a ello cualquiera sea el origen. Eso sería, pues, irracional y una negación de lo que la filosofía es. (Schall, 2013, p. 38)

3.2. La sola fe: el fideísmo

Para el cristianismo, como ya se dijo, la fe no vuelve superflua la razón. Pero no todos lo ven así. Existen formas de entender la fe que prescinden de la razón sin plantear la cuestión de la compatibilidad. El hecho de creer negando a la razón su legítima autonomía recibe el nombre de fideísmo. La Iglesia toma distancia de esta postura sosteniendo que el acto de fe es en sí mismo un acto racional. “El asentimiento de la fe no es de manera alguna un movimiento ciego de la mente” (Vaticano I: DH 3010). San Agustín lo ha dicho muy claramente: “la fe que no es pensada no es fe” (*De predestinatione sanctorum* II, 5).

Por lo demás, el cristiano reconoce que la razón tiene valor por sí misma –más allá de la fe– y que es capaz de conocer la verdad, aunque eso no siempre ocurra de hecho. La revelación cristiana no sólo consta de misterios inaccesibles a la sola razón sino que también echa luz sobre “verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón, a fin de que puedan ser, en el estado actual del género humano, conocidas de todos sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error” (Pío XII, DH 3876).

El fideísmo no es sólo una doctrina posible sino una triste realidad. En la actualidad se lo llama fundamentalismo, cuya peligrosidad depende tanto de la fe en cuestión como del grado de irracionalidad con el que se entreguen a ella. El mundo contempla con espanto numerosos actos terroristas perpetrados con motivos religiosos. Frente a ello, el Dios revelado en Jesucristo es Amor y es Logos. Como dijo Benedicto XVI en su discurso en Ratisbona: “La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma (...) no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios” (Benedicto XVI, 2006, p. 730-731).

Basten tres breves ejemplos que ponen en claro el hecho de que la razón es inherente a la fe cristiana. El primero es la figura de santo Tomás de Aquino, cuya obra es en sí misma un monumento a la inteligencia y al rigor del que ésta es capaz. El segundo es la definición de pecado que ofrece el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “el pecado es una falta contra la razón” (§1849). El tercero es la explicación que da el Padre Brown, el entrañable sacerdote detective ideado por Chesterton, sobre cómo llegó a descubrir a un ladrón que se hacía pasar por sacerdote. “Usted atacó la razón –dijo el Padre Brown–. Y eso es mala teología” (Chesterton, 2005, p. 82).

3.3. El ideal de la colaboración mutua

El ideal de la colaboración mutua es intrínseco a la fe cristiana. Ya hemos mencionado su arraigo bíblico y no sería un problema mostrar cómo ese ideal ha persistido a lo largo de los siglos. Si bien hubo desvíos, éstos tuvieron lugar en el plano de los hechos más que de las ideas. El Concilio Vaticano I volvió a proponer esta colaboración aunque, a decir verdad, limitando el rol de la razón a un servicio apologético o intra-teológico.

La fe y la razón no sólo no pueden nunca disentir entre sí, sino que además se prestan mutua ayuda, ya que, mientras por un lado la recta razón demuestra los fundamentos de la fe e, iluminada por su luz, desarrolla la ciencia de las realidades divinas; por otro lado la fe libera a la razón de errores y la protege y provee con conocimientos de diverso tipo. Por esto, tan lejos está la Iglesia de oponerse al desarrollo de las artes y disciplinas humanas, que por el contrario las asiste y promueve de muchas maneras. Pues no ignora ni desprecia las ventajas para la vida humana que de ellas se derivan, sino más bien reconoce que esas realidades vienen de “Dios, el Señor de las ciencias”, de modo que, si son utilizadas apropiadamente, conducen a Dios con la ayuda de su gracia. La Iglesia no impide que estas disciplinas, cada una en su propio ámbito, aplique sus propios principios y métodos; pero, reconociendo esta justa libertad, vigila cuidadosamente que no caigan en el error oponiéndose a las enseñanzas divinas, o, yendo más allá de sus propios límites, ocupen lo perteneciente a la fe y lo perturben. (Conc. Vaticano I, *Dei Filius* 4; DH 3019)

El acto de fe supone la razón de tal manera que la tradición cristiana lo define como un “pensar con asentimiento” (S. Tomás, *STh* I-II, q2, a1, sol).

Mientras que el asentimiento expresa el aspecto de adhesión en la confianza, el pensar expresa el aspecto dinámico de la búsqueda de inteligibilidad. La mutua implicación ha sido bien descrita, con su estilo característico, por el genio de san Agustín.

Por tanto, amadísimos, aquel a quien me opuse, dando origen a una controversia que me llevó a pedir un profeta como juez, no profiere palabras vacías de significado cuando dice: "Tengo que entender para creer". Pues ciertamente lo que ahora mismo estoy hablando lo hablo para que crean los que aún no creen. Y, sin embargo, si no entienden lo que hablo, no pueden creer. Por lo tanto, en cierto modo es verdad lo que él dice: "Tengo que entender para creer"; también lo es lo que digo yo con el profeta: "Más bien, cree para entender". Ambos decimos verdad: pongámonos de acuerdo. En consecuencia, entiende para creer, cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de entender lo uno y lo otro sin problema alguno. Entiende mi palabra para creer; cree la palabra de Dios para entenderla. (S. Agustín, *Serm.* 43,7.9)

La misma pasión por la integración de la fe y la razón se encuentra en el Beato Newman, a quien no en vano se lo considera un *Augustinus redivivus*.

No; deseo que el intelecto se mueva con la máxima libertad y que la religión disponga de otro tanto: pero lo que sí postulo es que se puedan hallar en un mismo lugar y ejemplificado por las mismas personas. Querría destruir aquella diversidad de centros de enseñanza que crea tanta confusión a fuerza de influencias contrarias. Deseo que los mismos lugares y los mismos individuos sean a la vez oráculos de filosofía y santuarios de devoción. Jamás me veré satisfecho, como advierto que satisface a tantos, con que existan dos sistemas independientes, uno intelectual y el otro religioso, conviviendo simultáneamente, pero separados por una suerte de división del trabajo y sólo accidentalmente juntos. No me veré satisfecho mientras la religión se encuentre aquí y la ciencia allá, que los jóvenes hablen de ciencia durante el día y se alojen en casas religiosas durante la noche. ¿Acaso no constituye una iniquidad que denuncie con estas palabras, el que los jóvenes coman, beban y duerman en un lugar, mientras piensan en otro? Por mi parte, quiero que el mismo techo albergue tanto la disciplina intelectual cuanto la moral. La devoción no es una especie de terminación dada a las ciencias; ni tampoco la ciencia una

especie de condecoración, si se me permite decirlo así, como si fuese un ornamento y decoración de la devoción. Quiero que el laico intelectual sea religioso y que el eclesiástico devoto trabaje con su intelecto. (Newman, *Sermons preached on various occasions* I,13)

La importancia de una buena relación entre fe y razón también se manifiesta en la vida social. ¿Qué garantías morales puede ofrecer una comunidad política que desconoce toda referencia trascendente? Con ello, tarde o temprano, también se borra toda referencia objetiva. El consenso humano es demasiado volátil para garantizar un límite a las extralimitaciones. En esta línea es clave la conclusión que Joseph Ratzinger brindó en su diálogo con Jürgen Habermas.

Habíamos visto que hay *patologías en la religión* que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia. Pero en nuestras consideraciones hemos obtenido también que (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay también *patologías de la razón*, hay una “hybris” de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva.

Kart Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que en tal tesis no se trataba inmediatamente de un “retorno a la fe”, sino que de lo que se trataba era de que “nos liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la que la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene”. Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, las cuales están llamadas a limpiarse y purificarse mutuamente, pues se necesitan mutuamente debiendo reconocerse mutuamente tal cosa. (Ratzinger, 2005, pp. 56-57)

Unos años más tarde, siendo el Papa Benedicto, volvió sobre las mismas ideas en el ya mencionado discurso de Ratisbona, pero afrontando de una manera más explícita el drama de la irracionalidad religiosa, en especial de la violencia. Las patologías de la religión existen y deben ser no sólo repudiadas sino también saneadas, pero ellas no han de ser excusa para que la razón se cierre sin más a todo lo referido con la religión.

Para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; no aceptar esta fuente de conocimiento sería una grave limitación de nuestra escucha y nuestra respuesta. Aquí me vienen a la mente unas palabras que Sócrates dijo a Fedón. En los diálogos anteriores se habían referido muchas opiniones filosóficas erróneas; y entonces Sócrates dice: “Sería fácilmente comprensible que alguien, a quien le molestaran todas estas opiniones erróneas, desdeñara durante el resto de su vida y se burlara de toda conversación sobre el ser; pero de esta forma renunciaría a la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida”. Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión contra los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo. (Benedicto XVI, 2006, p. 738-739)

Una preocupación semejante puede encontrarse en Ernesto Sabato, cuando cercano a su muerte reconocía la insuficiencia de una racionalidad secular.

El sentimiento de orfandad tan presente en este tiempo se debe a la caída de los valores compartidos y sagrados. Si los valores son relativos, y uno adhiere a ellos como a las reglamentaciones de un club deportivo, ¿cómo podrán salvarnos ante la desgracia o el infortunio? (Sabato, 2011, p. 60-61)

4. Conclusión

Creer es un acto razonable. Por eso desde sus inicios el cristianismo se siente llamado a “dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15). La fe no quiere

cerrar el diálogo sino abrirlo, confiando en que todos ganamos cuando nos une la pasión por la verdad. Es hora de recuperar la audacia de pensar sin prejuicios, siguiendo el consejo de san Pablo: “examinenlo todo y quédense con lo bueno” (1 Tes 5,21).

La encíclica *Fides et Ratio* ha querido decirle a la razón que la fe cristiana necesita de ella. No podría ser de otro modo siendo que el centro mismo del cristianismo es la encarnación del *Logos* divino. Por otra parte, es preciso afirmar con claridad que cuando la razón renuncia a la verdad su tarea se reduce a meros juegos mentales, cuando no de poder. Entonces la fe cumple el servicio de invitarla, casi espoleándola, a ser cada vez más ella misma aunque eso suponga abrirse a una luz que llega de lo alto.

No está de más recordar que el anhelo de una nueva integración entre la fe y la razón excede el ámbito eclesial. El diagnóstico trazado por Juan Pablo II coincide en gran medida con el de otras voces seculares, como la de Max Horkheimer en su crítica a la razón instrumental. El filósofo de la escuela de Frankfurt supo mostrar cómo el acuerdo de tolerancia entre la razón y la religión resultó perjudicial para una y para otra. El pacto de no agresión pagó el “altísimo precio de la esterilización de ambas: la razón debió resignar su fuerza especulativa, y la fe su pretensión de verdad” (Delbosco, 1999, p. 79). La cuestión decisiva parece ser: ¿cuánto deseo hay de superar esta doble esterilidad? La religión cristiana deberá asumir con seriedad el camino de la inteligencia, y la razón deberá a su vez reconocer que “siempre opera dentro de un marco fiduciario” (Dulles, 2003, p. 71).

La fe revela una sabiduría escondida, misteriosa, que siendo necesidad para el mundo se muestra al fin como más sabia que la sabiduría de los hombres. Cristo llama a un pensamiento paradójal. Las tensiones se reconocen, se asumen y se integran sin componendas, sino reconciliadas por la lógica del exceso del amor divino. En la aurora del nuevo milenio seguimos a la espera de un nuevo humanismo. Y en Cristo tenemos la certeza de que ya se está gestando, de manera oculta (Is 43,19). Llegará con dolor, como todo parto, pero ofreciendo un gozo imposible de adivinar (Jn 16,21).

Hemos de esforzarnos por lograr esa nueva relación de diálogo de este tipo entre la fe y la filosofía, porque ambas se necesitan mutuamente. La razón sin la fe no se sanará, pero la fe sin la razón no será humana. (Ratzinger, 2006, 121)

Referencias

- Agustín, S. *Opera omnia* en línea: www.augustinus.it
- Balthasar, H. U. von (2000). *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes.
- Benedicto XVI, (2006). *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, *Acta Apostolicae Sedis*, 98(10) 728-739.
- Bloom, A. (1989). *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, P&J.
- Chesterton, G. K. (2005). *El candor del Padre Brown*, Madrid, Edaf.
- Cornelius, H. (1903). *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, Teubner.
- de Lubac, H. (1962). *Por los caminos de Dios*, Buenos Aires, C. Lohle.
- Delbosco, H. (1999). "Verdad y pluralismo", en: Ferrara, R. – Méndez, J (eds.). *Fe y razón. Comentarios*, Buenos Aires, Ediciones de la UCA, 1999, 77-80.
- Denzinger H.; Hünermann, P. (2000). *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder.
- Dulles, A (2003). *El oficio de la teología*, Barcelona, Herder.
- Gilson, E. (1962). *El filósofo y la teología*, Madrid, Guadamara.
- Gilson, E.; Langan, T. (1967). *Filosofía moderna*, Buenos Aires, Emecé.
- Habermas, J.; Ratzinger, J. (2005). *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg, Herder.
- Loneragan, B. (2006). *Método en teología*, Salamanca, Sígueme.
- Newman, J. H. (1993). *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Madrid, Encuentro.
- Newman, J. H. *Complete Works* en línea: www.newmanreader.org.
- Ortega, F. (2015). "Cien años de la Facultad de Teología: la maduración de un estilo", *Teología* 117 13-29.
- Platón, (1966) *Diálogos escogidos*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Ratzinger, J. (2006). *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca.
- Sabato, E. (2011). *La resistencia*, Buenos Aires, Seix Barral.
- Schall, J. V. (2013). *Reasonable pleasures. The Strange Coherences of Catholicism*, S. Francisco, Ignatius.
- Steiner, G. (2012). *Presencias reales*, Buenos Aires, Debolsillo.
- Tomás, S. *Opera omnia* en línea: www.corpusthomicum.org.
- Tracy, D. (1981). *The analogical imagination*, New York, Crossroad.