

FE Y RAZÓN EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA (1879-1998)¹
*Una palabra ante la fluctuación entre la “soberbia filosófica”
y el “exceso de humildad de la razón”*

Jorge Alejandro Scampini OP
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

El 15 de octubre de 1998 fue presentada la encíclica *Fides et Ratio* (FR) de Juan Pablo II. El nuevo documento, fechado el 14 de septiembre del mismo año, fiesta de la Exaltación de la Cruz, había generado expectativas: ¿Qué tenía que decir la Iglesia acerca de la filosofía al final del siglo XX? ¿Se trataba de reafirmar una filosofía única, como respuesta inequívoca a un pluralismo reinante que, aparentemente, se hace cada día más difícil de afrontar? ¿Se buscaba imponer nuevamente, de algún modo, una filosofía de escuela, como fue el caso en el siglo XIX? Todas esas expectativas estaban condicionadas por distintos marcos de referencia. Como cada texto del Magisterio, FR puede leerse desde diferentes contextos. Cada uno puede llegar a esta encíclica con preguntas previas y encontrar allí una respuesta a esas preguntas. Quizá, algunos de nosotros busquemos, ante todo, el lugar que el nuevo documento otorga a la figura y al pensamiento de Santo Tomás. Sin eludir una pregunta semejante, mi intento de esta mañana es más limitado, se trata de ver, en la medida de lo posible, la enseñanza de la encíclica en la continuidad -¿o discontinuidad?-, con la enseñanza previa del Magisterio de la Iglesia. En relación con sus precedentes, este texto, por lo que afirma o deja de afirmar, ofrece una primera clave de interpretación. Ese es, según mi parecer, el primer contexto que debe estar presente para que nuestros interrogantes, fruto de nuestras legítimas preocupaciones y proyecciones, no relativicen o tergivercen el propósito y el sentido que el Magisterio de la Iglesia ha querido dar a la encíclica. Esto es quizá lo que justifica que ese mismo Magisterio se ocupe una vez más de la filosofía.

1. Las intervenciones del Magisterio en cuestiones filosóficas

a) Las primeras intervenciones en el siglo XIX

En su capítulo V, la misma FR hace un recorrido histórico a través de las intervenciones magisteriales relativas a la problemática que la ocupa². Este capítulo

¹ Texto introductorio de los trabajos de la Jornada de reflexión en torno a la encíclica *Fides et ratio*, en el Centro de Estudios Institucionales de la Orden de Predicadores (Buenos Aires), 2 de junio de 2002.

ha sido objeto de varios comentarios. En el momento de considerarlo, todos procuran ver allí líneas de continuidad y desarrollos, lugares comunes y nuevas interpretaciones del Magisterio³. Ese camino comienza en el siglo XIX. La Iglesia católica, que había respondido puntualmente a los errores del *fideísmo* y el *tradicionalismo*, el *racionalismo* y el *ontologismo*⁴, se expresó de modo solemne en el Concilio Vaticano I, en la Constitución *Dei Filius*. El capítulo V de ese documento dogmático presenta el tema de la fe y la razón; allí se expresa la verdadera finalidad del texto. Se trata del aspecto epistemológico del discurso abordado. Después de establecer la distinción entre los dos órdenes de conocimiento, el texto señala el papel de la razón en la inteligencia de la fe, fijando, al mismo tiempo, sus límites: los propios de los misterios divinos. Es imposible una contradicción entre fe y razón, porque ambas están llamadas a ayudarse mutuamente. El esquema cristológico, tal como fue definido en el Concilio de Calcedonia, permite hacer la distinción entre orden natural y sobrenatural.

b) León XIII y la encíclica *Aeterni Patris*

Diez años después de la celebración del Concilio Vaticano I, el Papa León XIII publica su encíclica *Aeterni Patris* (*AeP*)⁵, sobre la filosofía cristiana. El título completo de la encíclica, según la edición típica, agrega: *De philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis (...) in scholis catholicis instauranda*⁶. A este texto seguirán otros actos del pontífice que, en la misma línea, contribuirán a la

² Cf. *Fides et Ratio*, 49-63. Para el acercamiento histórico a los diferentes momentos seguimos B. Sesboué/Ch. Theobald, *Historia de los Dogmas*, Tomo IV: *La palabra de la salvación*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, 206ss.

³ Cf. G. Basti, «Gli interventi del Magistero in materia filosofica. 'Fides et ratio', capitolo quinto», *Aquinas* 44 (2001) 79-92; G. Colombo, «Dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio* (1998)», *Teologia* 24 (1999) 251-272; E. Froment, «*Aeterni Patris* et *Fides et ratio*», *Doctor communis*, Atti della sessione plenaria, 2001, 62-102; M. Mantovani, «Là dove osa la ragione. Dalla 'Dei Filius' alla 'Fides et ratio'», en *Fede e ragione: opposizione, comprensione?*, (a cura di M. Mantovani/S. Thuruthiyil/M. Toso), Roma: LAS, 1999, 59-84; G. A. McCool, "From Leo XIII to John Paul II: Continuity and Development", *International Philosophical Quarterly* 40 (2000) 173-183; F. Testaferri, «*Dei Filius* e *Fides et Ratio*: Convergenze e differenze di due testi importanti circa la reciproca posizione di fede e ragione», *Convivium Assisiense* 1 (1999) 309-325.

⁴ Cf. *FR* 53, notas 59-62.

⁵ Cf. ASS 12 (1879/1880) 97-115. Seguimos la edición en castellano publicada en *Encíclicas Pontificias*, Colección Completa, Tomo I: 1832-1939, Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1963⁴, 231-243.

⁶ Cf. *Ibid.*, 231.

restauración tomista⁷, y a establecer lo que E. Gilson ha llamado «el *Corpus leoninum* de la filosofía cristiana»⁸. El camino así iniciado culminará en 1914, cuando la Congregación de estudios hace público el decreto imponiendo en las facultades las 24 tesis de filosofía tomista.

La introducción de *AeP* se encuentra en la lógica de los prólogos de las dos constituciones del Vaticano I: señala el carácter universal de la misión de la Iglesia, «maestra común y suprema de los pueblos», y amplía la competencia de su «Magisterio perpetuo» a la «religión» como tal, amenazada «por la filosofía y la vana falacia» (*AeP* 1). Con este presupuesto, León XIII indica dos terrenos de su intervención: vigilancia *epistemológica* «para que las ciencias humanas se enseñen en todas partes según la regla de la fe católica, y en especial la filosofía, de la cual sin duda depende en gran parte el buen método de las demás»; y una atención especial a la influencia de los *intelectuales* en la sociedad⁹. Esta valoración de los intelectuales en la sociedad, se conjuga con la lógica apocalíptica de degradación que se encuentra ya al comienzo de la constitución *Dei Filius*, y que estará presente en varios lugares de *AeP*. Para comprender la intención más profunda de León XIII, sería necesario subrayar que, para este pontífice, la exposición de los principios de una manera cristiana de hacer filosofía sería algo abstracto, si no se conjugara con una visión de lo social y político. Esto proporciona a la sociedad una paz «más tranquila y más segura» (*AeP* 19). Por eso, cuando el mismo León XIII señala, al celebrar los 25 años de su pontificado, según una distribución sistemática, nueve actos pontificios que han buscado instaurar un orden global, el primero de estos actos es la publicación de la encíclica *AeP*, sobre la filosofía cristiana¹⁰.

⁷ Se debe hacer mención de: la carta *Jampridem* sobre la constitución de la Academia romana de santo Tomás (1879), la *Carta sobre santo Tomás*, «patrono celestial de los estudios excelentes» (1880) y un breve relativo al estudio de la *Suma Teológica* (*Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica. Indices, Lexicon, Documenta*, Roma, 1894). Además, es interesante recordar que el hermano de León XIII, el card. G. Pecci, jesuita hasta 1848 y hecho cardenal en 1879, había presentado durante la fase preparatoria del Vaticano I un *Votum*, éste concluía con la propuesta de que se recomendara la filosofía de Santo Tomás como remedio para todos los males de la sociedad moderna.

⁸ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris, 1960, 236.

⁹ «La causa prolífera de los males, tanto de aquellos que hoy nos oprimen, como los que tenemos, consiste en los perversos principios sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas de los filósofos, se han introducido en todos los órdenes de la sociedad, recibidos por el común sufragio de muchos», (*AeP* 2).

¹⁰ Cf. León XIII, Carta apostólica *Parvenu à la 25 année*, en *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII*, t. VI, Paris: Bayard, 280; citado por B. Sesboüé, «La razón y la ciudad. Desde la cano-

En el texto de la *AeP*, se pueden distinguir tres partes: un primer desarrollo se sitúa en el nivel de los principios; una relectura de la historia de la filosofía desemboca en la canonización de la filosofía de santo Tomás; por último, ofrece indicaciones disciplinares.

Por la jerarquía del documento -se trata de una encíclica-, y referirse específicamente a la filosofía, es importante que, entre los textos mencionados, nos detengamos en *AeP*. Además, Juan Pablo II declara explícitamente, al concluir su encíclica, que su intención ha sido retomar de manera nueva y más sistemática el discurso sobre el tema de la relación entre fe y razón y, al afirmarlo, envía explícitamente al texto de León XIII. Esta intención convierte casi en una necesidad buscar los paralelos de los dos documentos del Magisterio sobre la filosofía.

2. Continuidad y discontinuidad al abordar una misma problemática¹¹

a) *El esquema propio de cada encíclica*

Un primer acercamiento formal a los textos nos lleva a comparar sus respectivos esquemas.¹²

aa) *AeP* consta de cuatro capítulos, divididos en sub-capítulos, la introducción y la conclusión:

Introducción

Cap. I: Fe y razón

Cap. II: Desarrollo histórico de la filosofía católica

Cap. III: Santo Tomás de Aquino

Cap. IV: La restauración de la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Conclusión

nización del tomismo hasta la afirmación del fundamento divino del derecho», en B. Sesboüé/Ch. Theobald, *Historia de los Dogmas*, Tomo IV: *La palabra de la salvación*, Cap. X, 341.

¹¹ Seguimos en este desarrollo las líneas trazadas en G. Colombo, «Dalla "Aeterni Patris" (1879) alla "Fides et ratio" (1998)», *Teologia* 24 (1999) 251-272.

¹² Ver el esquema comparativo en las páginas 204-205.

bb) *FR* consta de siete capítulos, más la introducción y la conclusión:

Introducción: Conócete a ti mismo

Cap. I: La Revelación de la sabiduría de Dios

Cap. II: *Credo ut intellegam*

Cap. III: *Intellego ut credam*

Cap. IV: La relación entre la fe y la razón

Cap. V: Las intervenciones del magisterio en materia filosófica

Cap. VI: Interacción entre teología y filosofía

Cap. VII: Exigencias y cometidos actuales

Conclusión

Este primer acercamiento permite ver que ambos textos coinciden sólo en el tratamiento del tema *fe y razón*. Mientras *AeP* lo presenta en el cap. I, *FR* lo hace en su cap. IV. Ahora bien, si el tema fundamental de los dos documentos es el mismo, *FR* habla de un tratamiento *sistemático* del problema, es decir, *completo* en relación con el tratamiento sólo parcial de la *AeP*. Si esto es así, la comparación podría limitarse entonces a los capítulos fundamentales, utilizando el resto como un complemento. Pero, ¿todo es tan simple?

b) *La intención y la perspectiva según la Introducción de cada texto*

Si nos dirigimos a la Introducción de cada una de las encíclicas vemos que *AeP* tiene, como ya lo hemos dicho, un carácter *eclesiológico*, que procura que todas las ciencias se enseñen conforme a la fe católica; por eso pide de todos los obispos promover los estudios filosóficos. El objeto de la *AeP* es la filosofía o, mejor aún y más específicamente, «la filosofía cristiana» o «la filosofía al servicio de la fe». Por esta razón efectúa un tratamiento parcial; éste deja un espacio objetivo para un tratamiento más completo.

FR, que reconoce que *AeP* constituyó «un paso de auténtico alcance histórico para la vida de la Iglesia» y que muchas de sus indicaciones no han perdido valor práctico o pedagógico, tiene, sin embargo, otra impostación. La introducción del texto de Juan Pablo II no tiene un carácter eclesiológico sino *antropológico*. Prescindiendo del elocuente título «Conócete a ti mismo», la introducción puntualiza la cuestión sobre la verdad, presentando un panorama de la búsqueda (y casi de la necesidad) de la verdad a lo largo de toda la historia de los hombres, para llegar a una conclusión -¿ontológica?- de la *antropología*, previa a todas las corrientes de pensamiento: existe en cada persona una «filosofía im-

plícita» por la que cada uno cree poseer los principios y las normas fundamentales del pensar y del obrar.

Las dos introducciones señalan la difusión del error que hace legítima la intervención del Magisterio: *AeP* en función directa de la fe, para salvaguardar la verdad; *FR* para que la reafirmación de la *verdad de la fe* restituya al hombre la confianza en su capacidad de conocer la verdad y a la *filosofía* la confianza de poder «recuperar y desarrollar su plena dignidad». Surge con claridad que, si el problema es idéntico se lo afronta de modo diverso, no sólo por la diversidad del punto de partida (la perspectiva *eclesiológica* o *antropológica*); sino quizá, y sobre todo, por las implicaciones que de hecho ellas comportan. En el primer caso, la *eclesiología* que, constituida en sí, presupone como pre-juicio la propia distancia y acaso la desconfianza hacia la filosofía, al menos la filosofía del “mundo”. En el segundo, la *antropología* que, por el contrario, reconoce como pre-juicio la propia co-participación y por lo tanto la familiaridad con la filosofía (en general). La lectura integral de los textos podría confirmar el paso dado por el Magisterio de la Iglesia: de la *separación* a la *participación*, de la *desconfianza* a la *familiaridad*.

c) *El lugar de la revelación*

Si trascendemos esta diferencia “introductiva” y, en cierto sentido formal, la constatación de que *FR* presenta tres capítulos introductorios, antes de afrontar la cuestión fundamental -la relación entre fe y razón-, sugiere que el nuevo texto procura realizar una obra de integración más consistente que la de *AeP*. Porque si *AeP* comienza, sin presupuestos, el tratamiento de la relación entre fe-razón en su cap. I, *FR* lo hace sólo después de haber tratado en tres capítulos el tema de la revelación.

La revelación es el presupuesto inevitable de la cuestión fe-razón, porque la genera. Esta evolución en el modo de abordar una misma problemática es posible gracias a la enseñanza que el Concilio Vaticano II ofrece en la Constitución *Dei Verbum*. Porque la revelación tiene una prioridad objetiva respecto a toda realidad histórica, incluso respeto a la razón humana, no puede permanecer circunscrita ni estéril, sino que libera un valor virtualmente universal sobre el discurso teológico; puede modificarlo o lo modifica efectivamente al menos en la impostación. Por la importancia de la revelación, el problema fe-razón debería plantearse entonces como revelación/fe-razón. De hecho, presentar razón y fe, contrapuestas, expresa el momento (de la cultura) en que la razón se daba separada de la fe y esgrimía una cierta prioridad respecto a ella. Esa pretensión de determinar la prioridad expresaba la no comprensión de la imposibi-

lidad de confrontar las dos realidades como consecuencia de su diferencia cualitativa. En este aspecto, *FR* encuentra un camino de superación de la *AeP*, quizá porque es fruto de otra época de la teología y de la Iglesia.

En el desarrollo de la *FR*, la revelación es el presupuesto objetivo, que determina el acercamiento “subjetivo” de la razón. La revelación se presenta en su característica cristológica, expresada propiamente en la historia de Jesús e inserta, por tanto, en el tiempo y en la historia. La revelación está orientada a suscitar en la razón del hombre ese tipo de saber llamado “fe”. Este saber, porque es recibido, no es producto del hombre; sin embargo, éste no lo vive pasivamente, sino que debe “corresponder”, sobre todo, porque no es un saber conocido en sus razones intrínsecas, sino por la autoridad de Dios que lo ha revelado. La encíclica precisa el acercamiento de la razón ante la revelación, con toda justeza, en dos *slogans* propios de la tradición teológica: *Credo ut intellegam* e *Intellego ut credam*.

d) *Santo Tomás de Aquino: de la obligatoriedad de su filosofía a modelo ejemplar*

Se puede pensar que el cap. IV de *FR*, en el contexto del problema de la relación fe-razón procura retomar también el tratamiento de los capítulos II y III de *AeP*, ambos de carácter histórico, pero redactados para poner de relieve la figura de santo Tomás, con la que concluye la encíclica de León XIII¹³. Surge así, claramente, que en *AeP* la intención propia no es, directamente, la relación entre fe y razón, o la relación entre filosofía y teología, sino el problema de la *filosofía tomista*, eventualmente en función de la teología. La intención de *FR* es diversa, ya que no concluye con la figura de santo Tomás; su problema es, propia y directamente, la relación entre fe y razón, reservándose clarificar en esta última perspectiva el lugar que se debe reconocer a santo Tomás.

Sobre esta clarificación, *FR* retoma el tratamiento del cap. II de la *AeP* sustituyendo al empeñativo «desarrollo histórico de la filosofía católica», por el más modesto de «etapas significativas del encuentro entre fe y razón». A su vez, el tratamiento del cap. III, titulado «santo Tomás de Aquino», que procura proponerlo en absoluto, se sustituye por «La novedad perenne del pensamiento de santo Tomás», que clarifica el significado que el Magisterio había intentado dar en el pasado, cuando procuró conservar el lugar del Doctor Angélico en la teología. Es una clarificación importante porque, como resultado de la *AeP*, la restauración del to mismo tuvo consecuencias no deseadas, como han sido la rigidez y las peleas de escuela. Esto determinó una época no muy feliz de la teología.

¹³ De hecho, el Cap. IV es de carácter programático y se limita a proponer la restauración de la filosofía de santo Tomás.

Los rasgos que *FR* señala de Santo Tomás, «maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología», de quien alaba «la constante novedad» de su pensamiento, son:

- El diálogo con los árabes y judíos de su tiempo;
- «La fe no teme la razón, sino que la busca y confía en ella» (*FR* 43). «Su intuición profética y genial... es necesario conciliar el carácter secular del mundo y el carácter radical del Evangelio, escapando así a esa tendencia contra la naturaleza que niega (*innatural de despreciar*) el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural» (Pablo VI).
- La propuesta de una verdadera filosofía del ser y no del parecer.
- Haber hecho madurar una verdadera sabiduría entre la filosofía y la teología, que permanecen distintas.

Algunos comentaristas descubren en este acercamiento a la figura y al pensamiento de Santo Tomás, y al modo cómo es presentado como modelo, el espíritu del Concilio Vaticano II, según lo expresara el decreto *Optatam totius*¹⁴.

FR concluye su recorrido histórico –en realidad se trata más de una interpretación crítica por las etapas más significativas del encuentro entre fe y razón–, registrando el actual drama de la separación entre fe y razón, o la nefasta separación (*FR* 45-48), y poniendo de relieve el resultado de la “filosofía separada”¹⁵. La consecuencia de esa “filosofía separada” fue el «ofuscamiento de la verdadera dignidad de la razón no puesta ya en condiciones de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto» (*FR* 47).

3. La interpretación de la historia con una nueva luz

En el desarrollo histórico se encuentran presentes dos particularidades laterales; éstas expresan, como actitud, un nuevo acercamiento de la Iglesia en tiempos cambiantes. La primera es que la “nefasta separación” entre fe y razón, ya señala en *AeP*, no se atribuye a los «innovadores del siglo XVI». La segunda es que la encíclica no infiere contra la “filosofía separada”, en la que reconoce gérmenes positivos, de los que hace un elenco: la profundización en un análisis de la percepción y de la experiencia, el imaginario y la conciencia, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y la historia y, también, el tema de la muerte. El em-

¹⁴ Cf. Decreto conciliar *Optatam totius* 16.

¹⁵ Algunos comentaristas de *FR* ven aquí la presencia de H. de Lubac; cf. A. Dulles, “Philosophy Be Christian?”, *First Things* 102 (April 2000) 24-29; G. Colombo, «Dalla “Aeterni Patris” (1879) alla “Fides et ratio” (1998)», art. cit., 259.

pobrecimiento producido por la separación no ha sido sufrido sólo por la razón sino también por la fe. La apertura ecuménica y la toma de conciencia de la Iglesia de no ser ya una mayoría en la cultura han dejado sus huellas en la *FR*. Esto se expresa en la clara conciencia de los peligros correlativos: para la razón, el peligro de perder su meta final; para la fe, el riesgo de no ser ya una propuesta universal.

Por último, me parece oportuno señalar una curiosidad. La encíclica, al señalar el interés de la Iglesia por la filosofía, afirma: «La Iglesia no propone una filosofía como propia, ni canoniza una determinada filosofía en desmedro de otras» (*FR* 49). En la nota 54, señala que esa afirmación pertenece ya a *Humani generis* (*HG*)¹⁶. Es una afirmación bien motivada, ya que la misma *FR* da la razón profunda: la filosofía, también cuando entra en relación con la teología, debe ser filosofía; en caso contrario, si alterase sus métodos, sería de poca ayuda. Sin embargo, no deja de causar cierta sorpresa que se cite *HG*, porque el sentido de la encíclica en el momento de su aparición fue precisamente el contrario al que ahora parece otorgársele. En efecto, *HG* se interpretó como una defensa del *statu quo*, en la línea de la *AeP*, que reafirmaba la obligatoriedad de la adhesión al (neo) tomismo¹⁷. Esto hace pensar que, a luz de las declaraciones de *FR*, las generaciones teológicas de aquel período hicieron una aplicación maximalista de las indicaciones del Magisterio. En este caso, *FR* efectúa de hecho una rehabilitación de los teólogos injustamente sospechado en la crisis de los años '50, como se da también, por otra parte, la rehabilitación de A. Rosmini.

Si lo afirmado es correcto, nos enfrentamos con el problema práctico de la interpretación del Magisterio que, hablando de un modo, puede ser interpretado de otro. Por eso es importante comenzar buscando la primera clave de interpretación de un texto en el marco global del Magisterio.

¹⁶ Según el texto de Juan Pablo II: «cf. Pío XII, enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950) 566.

¹⁷ Cuando *FR* se refiere a *Humani generis* lo hace de modo ejemplificativo, y no exhaustivo. Afirma que en *HG* hubo una llamada de atención acerca de interpretaciones erróneas, vinculadas con las tesis del evolucionismo, el existencialismo y el historicismo, y precisa que dichas tesis habían sido elaboradas fuera del rebaño de Cristo. Algunos se preguntan si no se ha querido ofrecer una reparación a los teólogos de la así llamada *Théologie nouvelle* que eran quienes en realidad fueron duramente afectados por la encíclica. Lo cierto es que un gran número de comentaristas ven en el hilo de lectura de la encíclica la inspiración de H. de Lubac; cf. G.A. McCool, "From Leo XIII to John Paul II: Continuity and Development", art. cit., 178.

4. Un nuevo marco histórico/eclesial y una nueva propuesta

Ya casi para concluir, y a modo de síntesis, quisiera señalar tres diferencias entre *AeP* y *FR*; éstas señalan cuáles son nuestros desafíos.

- a) Ubicadas en su contexto, podemos afirmar que si la respuesta de *AeP* buscaba defender a la Iglesia de los peligros del momento: el *fideísmo* y el *tradicionalismo*, el *ontologismo* y el *racionalismo*, la respuesta de *FR* busca acompañar al hombre en su búsqueda de sentido. Si en *AeP* se trataba de afrontar las corrientes de pensamiento que *absolutizaban el sujeto* –lo propio de la *modernidad*–, *FR* responde a las corrientes de pensamiento que afirman la *desaparición del sujeto* –lo propio de la *posmodernidad* y de su pensamiento débil¹⁸. O, con palabras de la encíclica, esto nos ubica en el marco histórico de un siglo que vive la fluctuación entre la *soberbia filosófica* y el *exceso de humildad de la razón*.
- b) En ese marco, como un antídoto a la precariedad de la situación, Juan Pablo II, siguiendo el ejemplo de León XIII, propone la filosofía. Pero, es evidente, no retorna a su predecesor, no busca *restaurar*, sino que *recomienza* desde el inicio, como lo expresa la misma estructura de *FR*. Se trata de una nueva etapa de búsqueda y de una búsqueda confiada.
- c) Ubicadas en la historia de la Iglesia, la *AeP* se expresa como un fruto de la Iglesia de Vaticano I y de su *distancia/defensa ante el mundo*; *FR* se comprende en la *relación confiada* que la Iglesia de Vaticano II tiene hacia todo lo que es humano, el hombre y sus culturas.

5. Nuestro trabajo hoy –el de nuestro tiempo- y un espíritu

a) *El trabajo de nuestro tiempo*: Esta casa tiene un patrono, Santo Tomás, su doctrina caracteriza la tradición de la Orden y nuestra presencia en la Iglesia. Los rasgos de la constante novedad del pensamiento de Santo Tomás deben ser nuestro marco constante de hacer teología y filosofía. La herencia recibida no nos evita el desafío de asumir preguntas nuevas. *FR* enumera varios cometidos que comprometen la misma misión de la Iglesia. El espíritu y la mirada confiada de cara al futuro, presentes en *FR*, son una invitación a la confianza y al pen-

¹⁸ Tomó aquí la gráfica caracterización de B. Forte, cuando habla del desafío y la tarea de la Iglesia de hacer presente un nuevo humanismo cristiano; cf. Id., «Jutro Ludzkości – Ludzkość. Nowy humanizm chrześcijański – Il domani dell’umanità – L’umanità di domani. Il nuovo umanesimo cristiano», en M. Rusecki/K. Kaucha/Z. Krzyszowski/I.S. Ledwoń/J. Mastej (ed.), *Chrześcijaństwo Jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin, 18-21 września 2001, Towarzystwo Naukowe, Lublín: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2001, 450-456.

samiento creativo. Sólo así seremos capaces de hacer siempre actual el pensamiento de santo Tomás, sin traicionar su espíritu.

b) *El trabajo del día de hoy*. Después de haber recopilado diecinueve páginas de bibliografía con comentarios diversos sobre *FR* me pregunto si este encuentro no ha llegado demasiado tarde, o si tenemos algo diferente para agregar. Si nuestro propósito es hacer de la encíclica un punto de llegada estamos perdiendo el tiempo. Lo sueño más bien como un punto de partida. En el trabajo de esta tarde tendremos la posibilidad de desafiarnos mutuamente.

c) *Un espíritu*. Este se expresa como respuesta a una pregunta: ¿Es posible el diálogo entre teología y filosofía, sin el diálogo entre teólogos y filósofos? Entre las provocaciones, que presenta Juan Pablo II se encuentra el desde dónde debe hacerse un trabajo intelectual que sea búsqueda de la verdad:

«No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar» (*FR* 33).

De acuerdo con la tradición de la Orden, desde sus primeros tiempos, la fraternidad y la amistad han marcado la búsqueda en común de la verdad. Esto quedó plasmado en la frase *In dulcissime societatis quaerere veritatem...*¹⁹. Hoy, nuestras constituciones señalan que un centro de estudios es la comunidad de profesores y estudiantes²⁰. Detrás de esa palabra, *comunidad*, se encierra toda la riqueza y el valor de *communio*, aquellos que participan de los mismos bienes, o también los que tienen un *munus communis*. La misma lucha que, en este caso, es lucha y fatiga compartida en la búsqueda de la verdad. Que ese espíritu marque esta jornada, y que sea un estilo de cada día en nuestra casa.

¹⁹ Cf. Y. Congar, «In dulcissime societatis quaerere veritatem». Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII siècle, en G. Meyer/A. Zimmermann (eds.), *Albertus Magnus – Doctor universalis 1280/1980*, Mainz, 1980, 47-57.

²⁰ Cf. LCO 92 bis.

Aeterni Patris (1879)

Introducción:

La prerrogativa del S. Pontífice como custodia e intérprete de la verdad revelada. La función del magisterio es esencial a la Iglesia católica. Protección y vigilancia sobre todas las ciencias y, en particular, sobre la filosofía, suprema entre las ciencias naturales. Intervención del Papa, como supremo pastor, ante la difusión de los errores filosóficos.

Cap. I: Fe y razón

Conocimiento y voluntad
Primado de la gracia divina
La razón humana debe colaborar
Necesidad de utilizar la verdad filosófica
Demostración filosófica de la existencia de Dios
Los atributos divinos
Los motivos racionales de credibilidad
Subordinación esencial de la filosofía a la teología, por los misterios de fe
Subordinación accidental de la filosofía a la teología, por la verdad accesible a la razón
Utilidad que proviene a la filosofía de su subordinación a la teología

Fides et ratio (1999)

Introducción: Conócete a ti mismo (1-6)

REVELACION

Cap. I: Revelación de la sabiduría de Dios

Jesús revelador del Padre (7-12)
La razón ante el misterio (13-15)

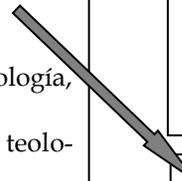
Cap. II: *Credo ut intellegam*

«La Sabiduría lo sabe y lo comprende todo»
(Sap. 9, 11) (16-20)
«Adquiere la Sabiduría, adquiere la inteligencia»
(Pr 4, 5) (21-23).

Cap. III: *Intellego ut credam*

Caminado en busca de la verdad (24-27)
Diversas facetas de la verdad en el hombre (28-35)

Cap. IV: La relación entre la fe y la razón



Cap. II: Desarrollo histórico de la filosofía católica

Errores de los filósofos paganos

La Patrística

La Escolástica

Cap. III: Santo Tomás de Aquino

Su sistema filosófico-teológico

Reconocimientos doctrinales y eclesiales

De la excelencia de Santo Tomás

Alejamiento de Santo Tomás y los daños derivados

Cap. IV: La restauración de la filosofía de santo Tomás de Aquino

Sus ventajas en general

Su valor en la controversia

Su valor en la apologética

Utilidad social y política

Utilidad cultural, para todas las ciencias y artes

Armonía con las ciencias físicas

Escolástica y estudio de la naturaleza

Límites de la restauración: progresiva, sin rigidez

¡A las fuentes!

Conclusión

Las etapas más significativas del encuentro entre la fe y la razón (36-42)

Novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino (43-44)

El drama de la separación entre fe y razón (45-48)

Cap. V: Las intervenciones del magisterio en materia filosófica

El discernimiento del Magisterio en cuestiones filosóficas (49-56)

El interés de la Iglesia por la filosofía (57-63)

Cap. VI: Interacción entre teología y filosofía

La ciencia de la fe y las exigencias de la razón filosófica (64-74)

Diferentes estados de la filosofía (75-79)

Cap. VII: Exigencias y cometidos actuales

Exigencias irrenunciables de la Palabra de Dios (80-91)

Cometidos actuales de la teología (92-99)

Conclusión

