

APTITUD DEL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE HUMANOS PARA EL «INTELLECTUS FIDEI», SEGÚN LA ENCÍCLICA «FIDES ET RATIO»

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

INTRODUCCIÓN

La teología fundamental debe proponerse diversos cometidos que exponen el número 67 de la *Fides et Ratio*, con vistas a facilitar a la razón humana «una vía realmente propedéutica a la fe, que pueda desembocar en la acogida a la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía», a modo de «preámbulo necesario para que, también hoy, la fe muestre plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad».

Tratamos aquí de uno de ellos que apenas ha sido tenido en cuenta por muchos cultivadores clásicos de esta disciplina. (De los otros a los que se refiere la Encíclica me he ocupado en otro estudio¹). A saber: de «*la aptitud del lenguaje humano —y del pensamiento que expresa, con el que forma una unidad estructural— para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana*» —es decir, según el contexto, del misterio de Dios revelado y autocomunicado en el Espíritu en la historia salvífica que culmina en Jesucristo, vivo en la Iglesia, que es su «pleroma»—, sin que sea óbice su relación con la diversidad de culturas que lo condicionan; de las que es, también, expresión.

1. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Objetivo y método de la teología fundamental según la «Fides et Ratio»*, en J. ARANGUREN, J.J. BOROBIA, M. LLUC (eds.), *Fe y razón*, I Simposio Internacional Fe Cristiana y cultura contemporánea, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 119-133.

Sobre este tema, la Encíclica ofrece unas observaciones de gran interés que voy a glosar aquí:

A aquellos que partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas (cfr. *Fides et Ratio* n. 71; aquí citada FR) *niegan el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia*, por su origen griego y su carácter eurocéntrico, les responde Juan Pablo II en la Encíclica que ese patrimonio permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva. *La adhesión a la fe no impide a los diversos pueblos conservar su propia identidad cultural*. «El pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura favoreciendo el progreso (al purificarla) de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad» (n. 71).

A la objeción de que en la situación actual el teólogo debería acudir más que a la Filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la Historia y las ciencias, *de tan admirable y extraordinario progreso en nuestros días*, responde Juan Pablo II que *«la valiosa contribución de estos saberes a un conocimiento más completo del objeto de estudio no debe, sin embargo, hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas en orden a manifestar el carácter universal del contenido de fe»*. (Ibid.).

Juan Pablo II quiere salir al paso en esta Encíclica, del relativismo antimetafísico del actual horizonte filosófico, en relación, con frecuencia, con un cientificismo excluyente. Con diferencia respecto al pasado, el riesgo que existe ahora como consecuencia de la crisis del racionalismo de la modernidad postcartesiana, no es un exceso de confianza en la razón que quiere dejar de lado la Revelación, sino una excesiva desconfianza en sus posibilidades especialmente agudizada en el escepticismo nihilista del pensamiento débil de la llamada postmodernidad².

Es interesante señalar que, en un ambiente cultural postmoderno, teñido de relativismo, la Iglesia católica es hoy la única institución que reivindica la inexcusable función sapiencial de una filosofía del ser con pretensiones de ultimidad y universal validez. «Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido —añade el Pontífice— incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad» (n. 81):

2. Cfr. A. LLANO, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, en Simposio sobre la *Fides et Ratio*, Universidad de Navarra 1999. V. POSENTI, *Pensamiento moderno y nihilismo en la F. R.*, en el mismo Simposio, pp. 181-200.

Umberto Eco hace decir a Guillermo de Baskerville, el monje protagonista de *El nombre de la rosa*, cuando aconseja al novicio que le acompaña: *Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad (...) Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que estos se rían de verdad (...) la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad*. Así se justifica el escepticismo y el *todo vale* de las sociedades capitalistas.

Veamos —siguiendo la pauta de la Encíclica— cómo tanto la dimensión cultural, social e históricamente cambiante de la razón humana, como la expresión lingüística por aquella condicionada, no es óbice —a la luz de una metafísica bien fundada— para la acogida de la Revelación en la fe, expresable en un lenguaje significativo y universalmente verdadero (I y II); y cómo deben superarse los prejuicios excluyentes de la metafísica propios de una difusa mentalidad cerradamente «inmanentista» y «cientificista» (n. 71), que conducen a un axfixiante relativismo de la verdad y a un nihilismo al que hace referencia la encíclica en los nn. 46 y 90 (III).

I. DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL E HISTÓRICA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Una consecuencia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social —que he estudiado en otro lugar—³, es su reflejo en la *dimensión social e histórica del conocimiento humano* —que tiene su expresión en *el lenguaje* (religioso-teológico, en el tema que nos ocupa)— y consecutivamente en su comportamiento. (Sobre este tema véanse los nn. 70 y 71 de FR).

X. Zubiri ha estudiado con agudeza la estructura del influjo de la cultura «ambiental» de un medio social —que él llama *apoderamiento de la verdad pública* en la inteligencia de los hombres en él inmersos— en tres momentos estructurales: *instalación, configuración, y posibilidad*⁴.

3. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998, cap. III. Sobre el tema de la *socialidad*. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, cap. VI, *El hombre realidad social*, pp. 223ss.

4. Heidegger, al evidenciar la historicidad del hombre, ha subrayado al mismo tiempo la dependencia del hombre de la *existencia transmitida*, la cual le ofrece posibilidades de comprensión que influyen no sólo sobre las decisiones prácticas, sino aun sobre la misma *autocomprensión* fundamental. H.G. Gadamer, siguiendo a su maestro Heidegger, ha rehabilitado la tradición y la autoridad dentro de una hermenéutica filosófica. Pero ha sido X. Zubiri, el que mejor ha desarrollado esas intuiciones, entretejiendo-

La cultura dominante del medio social transmitido por *tradicción* se impone a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de «*hexis*» *dianoética*, a todos común, que⁵: les *instala* en un «mundo tópico» anónimo e impersonal⁶; les *configura* prestándoles una común mentalidad («*forma mentis*») que tiene su expresión en el *lenguaje* —con el que forma una unidad estructural— *posibilitándoles* tal selección y tal peculiar forma de articulación *originaria* (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al *espíritu objetivo* (de N. Hartmann) o la «*Welstanschauung*» *pública*: la visión común del mundo en un determinado medio social —*toto coelo* diverso del «espíritu objetivo» de Hegel—, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradicción*, categoría clave en Zubiri para entender la historia:

Para Hegel, la historia y la sociedad entera, el *espíritu objetivo*, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar «no es verdad que el espíritu objetivo sea una “res” sustantiva. Es algo de una “res”, el hombre, pero no es por sí mismo una “res”, ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades».

Cada animal infrahumano comienza su vida en cero; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad —escribe Zubiri en su peculiar terminología—, el hombre llevará una vida no enclasadada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su inteligencia mismas formas de vida en la realidad que adquiere por tradición. *El hombre no puede comenzar en cero*:

las en una antropología filosófica coherente. Cfr. sobre este tema mi *Filosofía de la religión*, Palabra, Madrid 2001. Caps. I y V.

5. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1983, p. 305; *Sobre el hombre*, Madrid 1986, pp. 262-282.

6. Cfr. su curso de 1968 sobre «El hombre y la verdad» policopiado, todavía no publicado. (Está ya anunciada su próxima edición). Sobre la «socialidad» humana, expresión natural de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona, y fundamento de la vida social, he escrito en *Metafísica de la relación y de la alteridad*, o.c., c. III.

Son «*las formas de vida* fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente»⁷.

La tradición no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la «fuerza» de la vida. Pero en la tradición se transmiten *lenguaje, usos, costumbres, maneras de vivir y de pensar de un medio cultural* (cfr. FR, 31 y 32).

La historia es, precisamente, esta transmisión tradente, sobre todo de una generación a otra. Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una precisa forma real propia, una propia «*forma mentis*» que le hace ver la realidad de determinada manera. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento:

Toda tradición, por muy antigua que sea, es *constitutiva* para el que la recibe en el momento de la traditio; pero a su vez ese momento constituyente remite a otro momento constituyente anterior, y por eso la tradición en su constitución misma es ya *continuativa y prospectiva*. (...) *La tradición en su dimensión prospectiva* no afecta necesariamente a su propio contenido como realidad; *afecta formalmente a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta con ellas*.

En la historia el hombre se va haciendo a sí mismo no sólo conforme al esquema filético transmitido por generación biológica, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas en su génesis filética. El «*ad*» de la entrega (*traditio*) de *posibilidades* de vida no es una relación extrínseca del ser ya constituido sino que *es una dimensión formal y estructural suya*. Son, en efecto, «posibilidades de ser» de las que «está surgiendo» el ser mismo del hombre. Yo soy algo que no sólo voy siendo

7. «El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la *historia* es una prolongación de la *evolución*. Por eso, el mecanismo de la evolución es “mutación” en generación; el mecanismo de la historia es “invención” en entrega. *La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad*, mientras que *la evolución* es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo». Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, o.c.*, pp. 202ss.

sino que estoy surgiendo de mi mismo en forma de acrecentamiento o autorrealización, perfectiva o regresiva; por apropiación de posibilidades (hábitos éticos y dianoéticos, en la terminología clásica):

Por eso, cada hombre es *una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción por cuasi creación de sí propio*; cada persona *va cincelando su propia personalidad* por libre apropiación (progrediente o regresiente) de sus posibilidades vehiculadas por la común «*forma mentis*», constituida por lo que Zubiri llama formas de vida o *espíritu objetivo* que se transmiten de una a otra generación.

De ahí la importancia en orden al progreso humano —o regreso si se estiraliza en conflicto de contrastación— que tiene la convivencia, en cada momento histórico, de tres generaciones con la lógica diversidad de mentalidades connaturales a la edad biológica.

Lo que constituye el llamado espíritu objetivo es, por consiguiente, un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros. Son los demás, en tanto que me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades —en sentido positivo o negativo— los que permiten y fuerzan a ser cada cual, a forjar libremente por decisión autorrealizadora —según se apropie, por decisión, de unas u otras posibilidades—, su propia personalidad⁸.

La *dimensión histórica del hombre*, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida —de perspectivas de comprensión teórica y práctica, en última instancia— del sistema de las mismas que ofrece cada situación (en distensión temporal del pasado a cada nuevo presente) abre, pues, nuevas posibilidades de comprensión de cara al futuro. Con tal fundamento, puede hablarse de una *dimensión histórica de la verdad lógica humana*, si entendemos el sucederse temporal de las proposiciones judicativas en *conformidad* con la estructura de lo real, como una articulación de sucesos en los que se van *cumpliendo* de manera creadora (en cuanto emergentes de la condición libre del hombre) *nuevas posibilidades metódicas de intelección*, entre aquellas ofrecidas por la cambiante situación que nos configura y es por nosotros configurada. Es decir, si no la consideramos como un mero *hecho* intemporal de conformidad, sino en su carácter de acontecer incoativo y progrediente en *dirección hacia* el misterio del ser que se revela en cualquier experiencia humana (*ad-aequatio*):

8. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre, o.c.*, pp. 200-220, 262ss., 311. Zubiri distingue el constitutivo de la persona, que llama *peroneidad* (que es *suidad* en *respectividad*), de la *personalidad* que libremente va adquiriendo, en el orden operativo, por libre apropiación de posibilidades.

La perspectiva metódica de acceso cognoscitivo a la realidad, es, pues, un hábito intelectual, que está condicionado por la libre aceptación realizadora de alguna entre las varias posibilidades de comprensión que se le ofrecen al cognoscente en su trato con las cosas, con los otros hombres (en la vida social), y consigo mismo, en tal determinada situación histórica (según que se adopte una u otra actitud personal). Es, pues, libre la adopción de una u otra perspectiva metódica o esbozo posibilitante de comprensión con el que sale al encuentro noético de la realidad. Pero el encuentro cognoscitivo así libremente condicionado, es necesariamente uno y sólo uno en cada caso: el connatural a la perspectiva metódica propia de la «*forma mentis*» que la posibilita y tiene su expresión en el lenguaje con el que forma una unidad estructural⁹: nos abre los ojos a unos determinados aspectos de la realidad y nos los cierra para otros; ya nos encamina a la Trascendencia, ya nos obtura la vía noética hacia ella.

A esa misma *dimensión social e histórica del conocimiento humano* (que estudia la psicología social) hace referencia la conocida *distinción* que hace J. Ortega y Gasset entre «*ideas*» y «*creencias*» (en el conocido ensayo del mismo título). Las primeras son aquéllas que tenemos por descubrimiento personalmente fundado. Las creencias son «*ideas que somos*» —no vienen dadas como indiscutibles por el secreto influjo de las vigencias sociales e históricamente cambiantes— y desde ellas como *a priori* cognoscitivo emergen aquellas primeras más o menos condicionadas¹⁰:

Las primeras son «aquéllas cuyo ser consiste en el hecho de que piensan». Son ideas que tenemos. Las segundas son ideas que poco a poco, por costumbre, se han hundido en la fuente inconsciente de la vida. Ya no pensamos en ellas, si-

9. También M. HEIDEGGER ha insistido en la honda unidad estructural que se da entre la *comprensión del ser* y los dos momentos que la condicionan: la *Befindlichkeit* (sentimiento de la situación, que en la «existencia auténtica» del hombre no inmerso en el *dans man* —el «se impersonal»— es sentimiento de «derelicción», calificada como angustia al sentirse arrojado en la existencia, en el horizonte de la muerte), y el *Rede* (el lenguaje y sus estructuras). Zubiri distingue, por ejemplo, (en *Sobre la esencia*, Madrid 1962, vid: «inteligencia y logos») el «logos de la constructividad» (al que corresponde fielmente el lenguaje semántico) el «logos flexivo» (de las declinaciones), y el «logos predicativo» (heredero del pensamiento griego, que trocea la realidad en un «morcélage conceptuel» para enlazarlo luego con relaciones de orden adventicio o accidental, de modo que queda en la penumbra la respectividad constitutiva de lo real. (Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Unidad y respectividad en Zubiri*, *Docum. Crit. Iberoamericano de Filosofía y Ciencias afines*, 1964ss.; *Evolución de la teoría de la respectividad en el pensamiento personalista de Zubiri*, en «Espíritu», Balmesiana, 2001.

10. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Madrid 1934 y *La idea de principio en Leibniz*, editado póstumamente. Cfr. J.H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, en «Revista de Occidente», 1964, pp. 154ss.

no que contamos con ellas: «No son *ideas que tenemos*, sino *ideas que somos*... son nuestro mundo y nuestro ser». En un libro póstumo sobre Leibniz, Ortega formulará esta distinción fundamental aguda y elegantemente: «Darse cuenta de una cosa sin contar con ella... eso es una *idea*. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella..., eso es una *creencia*».

La creencia es la categoría fundamental de la interpretación orteguiana de la historia. Los cambios profundos que se producen en la vida histórica y en la cultura no son causados por cambios materiales en la estructura económica —con eso Ortega se opone al Marxismo—, ni tampoco en la vida de las ideas en que se piensa —con eso se opone al idealismo—, sino por cambios en la región más profunda de estas ideas sociales con que contamos sin pensar en ellas y a las que llama Ortega «creencias».

Así pues el mundo humano, el mundo de las ideas —pero cuya realidad fundamental consiste en un sistema de creencias— continuamente va cambiando. En el decurso de muchas generaciones, estos cambios son más bien superficiales. Pero *al fin y al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias*. El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, perdidas sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva.

La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa. Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. Como observa agudamente Ortega, el hombre en la *crisis no es tanto pobre cuanto demasiado rico*:

«La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias» (*Ibid.*).

También Newman (cfr. FR, 74) —tan citado y elogiado en la Enciclica— dijo anticipadamente algo parecido a esas creencias orteguianas con la terminología *primeros principios de origen social o cultural*, en sentido distinto de

los axiomas propiamente dichos¹¹ (cfr. su *Grammar of assent*, passim). La idea fundamental de Newman es que la persona humana, en cuanto humana, coincide con el conjunto de sus «primeros principios». Desde luego que no se entiende esta expresión «*primeros principios*» en un sentido lógico o metafísico, ya que esos principios no son tanto instrumentos del pensamiento técnico como realidades del pensamiento espontáneo y personal. Hay, no cabe duda, principios generalísimos comunes del pensamiento humano en cuanto tal, pero hay también principios propios a una cultura, una época, una generación. Lo interesante de esos principios es que generalmente *son sociales y escondidos, inconscientes*. Los primeros principios son los *primeros movers ocultos del pensamiento*. No se piensan, pero gobiernan el pensamiento por vía de evidencias que por supuesto no necesitan pruebas. *A menudo no son más que prejuicios sociales de una época*; prejuicios en los que no se repara porque todos los aceptan tácitamente. He aquí el texto típico de Newman:

«... En resumen, los principios *son el mismo hombre... Están escondidos*, por la razón de que totalmente nos absorben, penetrando la vida entera de la mente. *Se han hundido en ti; te impregnan*. No tanto apelas a ellos, antes bien *tu conducta brota de ellos*. Y eso es por lo que se dice que es tan difícil conocerse a sí mismo. En otras palabras, *generalmente no conocemos a nuestros principios*. (Ibid.).

II. APTITUD DEL LENGUAJE HUMANO PARA EL «INTELLECTUS FIDEI»

Con frecuencia se ha observado que el hombre *de hoy no es menos accesible que el hombre del pasado al encuentro con Dios y con la fe*. El drama está en que entre Dios que quiere hablar al hombre y el hombre que está dispuesto a escuchar a Dios a menudo, hay algo que obstaculiza la comprensión, por culpa de la pantalla de un *lenguaje* que no corresponde, con frecuencia, de modo adecuado a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una «*forma mentis*» (las «formas de vida», de Zubiri: «creencias» de Ortega o «*primeros principios ocultos*» de Newman), cerradamente *inmanentista*, que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social¹². Por eso, el gran problema que tiene planteado actual-

11. Cfr. J.H. NEWMAN, *Grammar of assent*, cit., passim; J.H. WALGRAVE, *De Newman a Ortega y Gasset*, cit.

12. La revolución del lenguaje preconizada por Gramsci como instrumento de marxización está logrando, por desgracia, su objetivo descristianizador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al

mente la Iglesia, es, como repite a cada paso la *Gaudium et Spes*, el de conseguir que la palabra de Dios alcance el corazón del hombre de hoy, es decir; que tome contacto con las experiencias humanas fundamentales que le son propias, porque sólo partiendo de ellas se puede establecer para él el encuentro con Dios.

A mi modo de ver, no debe exagerarse el problema. Corresponde a la razón filosófica tratar, con sus propios recursos, los problemas del ser y del conocimiento, y recoger las grandes intuiciones de la filosofía del ser y —como dice la Encíclica— confrontarlas con la serie de problemas nuevos planteados por la toma de conciencia de la condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. *Todo pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje*. Pero estas condiciones *no son los elementos que determinan el contenido de la verdad* del saber (cfr. FR, 95 y 96). *En relación con el aspecto metafísico y religioso* —que aquél posibilita— en que se basa este último, *los hechos sociales, culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos*, y han de ser tomados reflexivamente como tales¹³:

servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, Madrid 1983; tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe; y un regocijante «denuestario» (de ayer y de hoy).

13. Cfr. Así escribe el teólogo pontificio —que ha trabajado en al Encíclica, sin duda— G.M.M. COTTIER, *Posiciones filosóficas frente a la fe*, en «La fe, hoy», Madrid 1970, pp. 25ss. Cfr. además, J. DANÉLOU, *Lenguaje y fe*, *ibid.*, pp. 141ss., donde observa de forma un tanto cáustica, aunque muy justamente: «Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con Platón, con la condición —entiéndase bien— de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad».

Heidegger en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período —como *Unterwegs zur sprache* (*En el camino hacia el lenguaje*, 1959)—, busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. Gadamer desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer lectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades. P. Ricoeur (*Exegèse et herméneutique*, Paris 1971, pp. 35ss.), no acepta ese planteamiento relativista de la verdad histórica con su propuesta del método de «discernimiento» como fundamento de la hermenéutica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

El paso del mensaje perenne de Cristo de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes de la Iglesia, cuando ésta trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en un principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos (cfr. FR, 72). Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano. Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquel primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra (cfr. FR, 85 y 97). Afirmar lo contrario es delirar. Lo han negado numerosos autores (disculpables por el *nominalismo* subyacente en la «*forma mentis*» de numerosos «ilustrados», víctimas de una «modernidad» postcartesiana (cfr. FR, 5 y 46) que, con el subjetivismo inmanentista luterano —para desgracia de Occidente—, triunfó con las armas en Westfalia)¹⁴.

La Encíclica se lamenta del giro inmanentista postcartesiano de la razón, que —desvinculada progresivamente de la Revelación— dio origen a la llamada «modernidad», hoy en fase acelerada de derribo, a la que sucede el pensamiento débil de la postmodernidad (mejor la calificaríamos de tardomodernidad, pues se alimenta de las mismas raíces inmanentistas de la modernidad postcartesiana), que conduce al relativismo nihilista postmetafísico que se caracteriza por el cansancio escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes. «Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae con 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, 47).

Es deseable una recuperación del diálogo entre filosofía y Revelación al que nos invita la encíclica *Fides et ratio* que fue interrumpido en buena parte —se lamenta el Papa— en la crisis nominalista del tardo medioevo en la decadencia de la escolástica del siglo XIV, que tanto influyó en la teología de Lutero y de los demás reformadores y condicionó toda la modernidad postcartesiana:

14. J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid 1996, pp. 39ss. J. MARITAIN se ha lamentado en más de una ocasión de que los pensadores en Occidente hubieran puesto sus ojos, tomándolo como modelo, en Descartes, en vez de tomar inspiración de la luz sapiencial clásica de su contemporáneo Juan de Santo Tomás, que brillaba en el gran foco de cultura cristiana —humanista y barroca— de la Universidad de Alcalá, fruto de la reforma católica cisneriana, anterior a la lamentable reforma protestante que escindió la cristiandad.

Efectivamente, para una mente imbuida de noética nominalista (Lutero afirmaba de sí «ego sum factionis occamianae») —ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción— el ser ya no es advertido como análogo, porque es imposible acceder —por falta de flexibilidad mental— en esa errada perspectiva, a la noción de *participación*, que es el verdadero fundamento de la «*analogía entis*», la diabólica larva del Anticristo, según K. Barth; único obstáculo serio para un reformado para hacerse católico (cfr. *Kirchliche Dogmatik*, II, I, sec. 67, Zurich 1984, 8.^a ed.).

Pero, la metafísica bíblica¹⁵, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al *misterio del ser del ente*, cuyo correcto planteamiento impone la *noción de participación en el ser*. Ella nos abre el camino a una inteligencia análoga del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero ¿cómo evitar —si negamos ésta— un fideísmo sin contenido dogmático? ¿Cómo hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible «analogía fidei», postulada por Barth?¹⁶

Es evidente que encontramos dificultades de un *lenguaje* que se apoya en una civilización y en una cultura ya no vigentes. Pero de ningún modo quiere ello decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. *Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización*, profundamente modificado por los avances de la ciencia, por la evolución de la sociedad, lo cual implica un nuevo cambio de lenguaje para el mensaje cristiano; es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero *no por ello han cambiado nada en absoluto en las estructuras fundamentales del espíritu ni en las estructuras de lo real*, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal, pues afecta sólo al léxico que tiene un valor instrumental para expresar la experiencia ontológica de lo real, que es siem-

15. Cfr., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Metaphysique Biblique*, Paris 1974, y J. FERRER, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Eunsa, Pamplona 1998. *El misterio de los orígenes*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 54-101.

16. A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich 1931.

pre —y sólo— del ser y del ente —de personas y cosas— vigente siempre en una percepción sensible; y que remite inexorablemente, salvo desatención más o menos culpable, al Ser Absoluto trascendente.

En esta *cuestión del lenguaje*, algunas corrientes¹⁷, como el *estructuralismo*, que van mucho más lejos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, que se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre *culturas* y lenguajes diferentes, y en consecuencia (FR, 84), se daría una especie de *mutación que afectaría no sólo a las palabras sino también a las cosas*, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault¹⁸.

Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de ex-

17. Sobre la posibilidad de un lenguaje religioso significativo en el segundo Wittgenstein —y tras él, no pocos representantes de la actual filosofía analítica anglosajona— trato ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, cit., pp. 141-144 y 197-203. Por desgracia esa apertura a la religión adolece de una grave ambigüedad epistemológica, pues describe como fuente de conocimiento místico intuitivo lo que es en realidad reverbero analógico especular en el ámbito de nuestra experiencia mundana que se significa en el lenguaje. Pero una mentalidad nominalista, cerrada a la analogía del ser, no tiene otra salida hacia la trascendencia que el fideísmo pseudomístico (la fe filosófica al estilo kantiano o Jaspersiano).

18. J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS dice (cfr. *Sobre el estructuralismo*, Pamplona 1985, pp. 20ss.) que «el estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter “impersonalista” como visiones globales del hombre». Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del *conductismo psicológico* en Estados Unidos y la sociología de Durkheim en Francia.

Pero los influjos más generales y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el «*método de la sospecha*»: el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. «Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lèvi-Strauss a Marx (*Antropología estructural*, París 1974, p. 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo, la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Ésta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de Freud, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de Marx y Freud. Pero, negar la existencia del “hombre mismo”, del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, Lèvi-Strauss, Lacan y Foucault» (felizmente declinante —como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia—).

presión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos —como todo el amplio espectro de objetos puros que significan muchos de ellos [«el mundo de lo irreal» (Popper) tan profundamente ha estudiado Antonio MILLÁN PUELLES, en *Teoría del objeto puro*, Madrid 1990]— no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia de lo real.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser en sí mismo que es connatural al hombre. *La idea de la muerte de la metafísica está desprovista de sentido* (FR, 6 y 27 a 30)¹⁹. *Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje*, que expresa en perspectivas diversas, pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óptica, que hace posible la experiencia ontológica del «ser del ente». De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del «olvido del ser», del que se lamentaba M. Heidegger, que — pese a sus esfuerzos— no logró recuperar²⁰.

De ahí la importancia extrema que tiene la filosofía del ser para preparar el camino al que busca motivos racionales para creer los misterios revelados a cuyo servicio se pone para el «intellectus fidei».

La razón y la fe, la filosofía y la teología, no son —hace notar la Encíclica— fuerzas rivales, sino solidarias; más aún, hermanadas: actitudes y saberes que se potencian mutuamente, como las dos alas para volar, en virtud de una *circularidad* «virtuosa» que no es, a fin de cuentas, sino expresión de la unidad tanto del espíritu humano, como del universo en cuanto surgido e impulsado por el designio creador y salvador de Dios. La fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma²¹:

19. En la Encíclica se habla explícitamente, en esos pasajes, de la metafísica del ser prendida en el uso espontáneo de la inteligencia. En el cap. II («Credo ut intelligam») muestra, además, cómo esa metafísica está presente en la Biblia, que presenta el profundo vínculo que hay entre fe y la razón que busca el sentido de la vida, en Sir 14, 20-27; Pr 20, 5; 16, 9; 25, 2, Sal 139 (138), 17-18; 14 (13), 1; Sb 7, 17y 19-20; 9, 11, 13, 3; Qo 1, 13, 3. En el Nuevo Testamento encontramos el eco de los libros sapienciales (Rm cc 1 y 2) cuando señala los límites de la sabiduría humana que debe abrirse a la sabiduría de la Cruz (I Cor 1, 20). «Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en que ambas pueden encontrarse» (n. 23).

20. C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, Pamplona 1997.

21. Cfr. J.L. ILLANES, *Los estados de la filosofía*, en *Fe y razón*, Actas del I Simposio, cit., p. 382.

La expresión «filosofía cristiana» que comenzó a usarse en Francia los años 30 con ocasión de la conocida polémica de E. Gilson con Emile Brehier no es, como escribe Heidegger en *Introducción a la metafísica*, un imposible hierro de madera. Juan Pablo II nos dice que esta «denominación» es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe que le facilita la búsqueda de la verdad como «stella reatrix» en un doble influjo; control negativo, para no errar, y un positivo impulso de progreso que le permite descubrir en su investigación racional verdades que la Revelación propone que, «no siendo inaccesibles a la razón, tal vez nunca hubieran sido descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola» (cfr. n. 76).

Éste es el telón de fondo sobre el que el Magisterio de la Iglesia católica vuelve a destacar la *novedad perenne del pensamiento de Tomás de Aquino* (cfr. nn. 43-48), justamente como serena expresión de un modo de pensar desde la fe, en el que la filosofía y la teología se armonizan sin confusiones y sin estridencias, estando en condiciones de asumir en armoniosa síntesis enriquecedora todos los logros del pensamiento humano a lo largo de la historia en la búsqueda de la verdad (como puede comprobarse en la actual filosofía personalista que subyace a la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II).

El influjo del *espíritu objetivo de nuestra época* —al menos en Occidente— tiende a dictar su tiranía —su *ley tópica*— instalándonos en una situación despersonalizada del hombre-masa (se habla de *crisis de la intimidad*, a la que no es ajena la tecnificación. Es al famoso «*das man*» de Heidegger²² que caracteriza la «existencia inauténtica»). Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente llamado dilección benevolente —el don de sí, sólo posible en quien es dueño de sí— de la que emerge, por connaturalidad, la ex-

22. Zubiri observa con la agudeza que le es habitual que Heidegger confunde lo impersonal con lo impropio. Habla del «*man*», del «se», diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. «El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sólomente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que sea él no como los demás, no como quien hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia. Ahí el «se», como impersonal, expresaría la medianía.

La medianía no estriba en que uno haga las cosas como se hacen, sino en que uno haga las cosas porque se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la «propiedad». El «se» como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad», que el hombre debe discernir y valorar para *apropiarse* de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., pp. 319-320.

perencia originaria del Dios trascendente como fundamento, *conduce a un ateísmo* práctico que ordinariamente desemboca en una absolutización o divinización de algún valor intramundano centrado en el yo. El hombre, en efecto, —peregrino del Absoluto— si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el absolutamente Absoluto, se ve impulsado por la constitutiva apertura trascendental de su espíritu al valor absoluto del ser (finito capaz de la infinito) a absolutizar lo finito y relativo. El ateísmo tiende a absolutizar el mundo, lo diviniza (tras haber negado —tal es su positiva función purificadora— a una figuración antropomórfica de la Trascendencia), en un mito de sustitución idolátrico²³:

Ser vitalmente cristiano, en nuestro tiempo —y en nuestro «mundo» socio cultural—, es por lo general un problema de personalidad: de *rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante, de la mentalidad pública*, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (*das man*) *cerradamente inmanentista*. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, —al *Alter Ego Trascendente* en última instancia— en una común tarea de autorrealización cuasi-creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y —con ella— a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con Él, a que invita a cada uno por su propio nombre, en la autocomunicación en la historia salvífica del Dios trino de la revelación cristiana.

Aunque la mayoría de las personas de nuestro tiempo —dice el sociólogo *Peter Berger*— viven lo mejor que pueden ahorrándose los interrogantes metafísicos, puede, sin embargo, experimentar, de hecho —como ocurre con frecuencia creciente en las *crisis personales*, las situaciones límite de Jaspers, y *socioculturales*, como la sacudida que provocó en todo el mundo el derrumbamiento de las torres gemelas de Nueva York— la existencia de otra realidad, mucho más poderosa, cuando se rompe «el mundo que se da por sentado». «La ruptura de las estructuras vitales —explica Berger— y de pensamiento que se daban por sentadas abre posibilidades previamente impensables, incluyendo la posibilidad de la fe religiosa». Esto podría afirmarse de un modo más tajante, diciendo que la trascendencia se hace, en esa situación, visible a través de la rup-

23. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid 2001, cap. VIII.

tura de la realidad ordinaria, que rasga el tejido de lo ordinario. En ocasiones será una catástrofe individual o colectiva (muerte, enfermedad, etc); pero aun en las vidas que parecen muy normales habrá momentos en que la realidad que se da por sentada se conmocione de manera súbita. En tales rupturas de la realidad ordinaria se insinúa una realidad trascendente como «*signos de trascendencia*», «rumores de Dios» en el mundo y mensajeros de su presencia entre nosotros; por eso nos provocan a un tipo de experiencia cuyo contenido es el otro reverso de la realidad, aquel orden numinoso y sagrado donde Dios inhabita.

Según afirma acertadamente este conocido sociólogo, si los signos de la trascendencia han pasado a reducirse a débiles rumores apenas en nuestra época, cabe todavía hacer algo: *ponerse a explorar esos rumores y quizá seguir su rastro hasta la fuente desde donde brotan*. El redescubrimiento de lo sobrenatural significará, ante todo, una recuperación de nuestra capacidad de percepción de lo real, no será solamente una superación de la tragedia. Quizá, más exactamente, será *una superación de la trivialidad del relativismo postmoderno antimetafísico y del excluyente «cientificismo» que le es concomitante*, del que tratamos a continuación. Con esta apertura a los signos de la trascendencia se redescubren las verdaderas proporciones de nuestra experiencia²⁴, que es siempre —*velis nolis*— experiencia ontológica del ser del ente, que abre al descubrimiento del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes finitos.

III. LA DEFORMACIÓN DEL CIENTIFICISMO DE LOS «SABIOS ESCLUSIVOS» COMO OBSTÁCULO A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Es frecuente hoy una peculiar «*forma mentis*», obturadora del acceso a la fe, que constituye una *deformación a la que es proclive el científico* (en el sentido de que suele hablarse coloquialmente de «deformación profesional») y *por el contagio inducido por un falso prestigio* mitificador difundido en amplios estratos de nuestra civilización tecnificada (la que suele considerarse «desarrollada» con una valoración superficialmente unidimensional). En este segundo sentido, suele hablarse de la *mentalidad «cientificista»*, que *obstaculiza a muchos espíritus que nada tienen de científicos*, en «nombre de la ciencia de falso nombre» (1 Tim 6, 20), *el espontáneo conocimiento originario de Dios*, como Fundamento propio de la experiencia religiosa fundamental —y de la experiencia originaria de los valores morales connaturales al hombre— que abren el horizonte

24. P. BERGER, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1975, pp. 170ss.

de la fe teologal. A este tema hace referencia la Encíclica en los pasajes antes citados (cfr. también n. 46), que aquí glosamos brevemente, por razones de espacio. (En otros escritos citados en nota lo estudio con amplitud).

Es un hecho que *el científico sucumbre fácilmente a la tentación de pensar que la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre es capaz es la propia de la ciencia*, la de sus peculiares métodos de observación y medida de los fenómenos (cfr. FR, 88). J. Maritain ha calificado de *sabios «exclusivos»* a aquellos científicos que, llevados de sus convicciones positivistas, rechazan toda la fe religiosa, salvo quizá aquella forma de religión atea construida en forma de mito, tal como la religión de la humanidad, que su gran pontífice Augusto Comte concebía como una regeneración positiva del fetichismo, o como la religión sin revelación de Julián Huxley, que considera como un producto del método científico²⁵.

Según Maritain —nominalmente citado y puesto como modelo en la Encíclica—, los que él califica de *sabios «liberales»*, a saber, los que están dispuestos a tomar en consideración una captación racional de inteligibilidades que trascienden a los fenómenos (tales como Sir Hugh Taylor, Niels Bohr, Oppenheimer, Heisenberg), suelen creer todo lo más en una inteligencia todopoderosa que gobierna el Universo, concebida generalmente a la manera estoica, como el orden mismo inmanente al Universo. Es raro que crean en un Dios personal; y cuando creen en Él, es en virtud, frecuentemente, de su adhesión a algún credo religioso —sea como un don de la gracia divina, sea como una respuesta a sus necesidades espirituales, sea como un efecto de su adaptación a un medio dado— aunque debe reconocerse que también ellos serían ateos por lo que toca a la razón misma. Fideistas, por consiguiente, en el mejor de los casos.

Pero no faltan quienes, como Einstein, constataban que, si la naturaleza no fuese ininteligible, no habría ciencia; y concluyen que el orden cósmico que implica si inteligibilidad no puede proceder de las fuerzas ciegas del caos, sino que exige necesariamente (5.^a vía) una inteligencia supramundana ordenadora:

Recientemente el conocido profesor de filosofía de las ciencias y filosofía de la naturaleza de la Universidad de Navarra, Mariano Artigas, ha publicado un libro de gran interés respecto al tema que aquí hemos abordado (*La mente del universo*, Pamplona 1999). Sorprende gratamente Artigas al estudioso preocupado con facilitar la apertura de la ciencia a la religión, con una obra de síntesis,

25. J. MARITAIN, *On the use of Philosophy*, 1961, ensayo 3.º; trad. fr. cfr. *Dieu et la science*, en «La Table Ronde», diciembre 1962, pp. 9 y 22.

cuyo objetivo —gozosamente cumplido— es ahondar en las *posibilidades de diálogo entre ciencia y religión (o teología)*. El autor muestra convincentemente cómo la ciencia natural se trasciende a sí misma, ya que contiene supuestas implicaciones metafísicas (de orden ontológico, epistemológico y ético), que conducen a las perspectivas de la metafísica y de la teología.

Las ciencias no nos descubren, por mucho que avancen sus conquistas y su dominio ante la naturaleza, *el sentido de la vida humana y de la existencia en general. Aquí se enraza una posible experiencia religiosa, el presentimiento de que existe el misterio, lo desconocido*. Es el presentimiento de que existe «lo Otro» que conoce la respuesta y de cuyo conocimiento puedo participar. Se comprende así, que un sabio como Pasteur, pudiera decir —enfrentándose con los sabios excluyentes de su tiempo— que, si tuvo siempre la fe de un buen bretón, desde que iba descubriendo los enigmas del universo, reflexionando sobre el sentido de la vida del hombre en él, había llegado a emular la fe de una vieja campesina bretona.

Un ejemplo paradigmático de este «cientificismo absoluto» lo ofrece la reciente propuesta del afamado investigador americano *Edward O. Wilson*, profesor de Harvard. Propone, en su último libro, *Consilience*, (Trad, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999) como centro integrador de todos nuestros conocimientos la biología evolutiva. La evolución, ignorada en la visión bíblica del hombre, se propone como el nuevo absoluto que sustituye al Dios creador de las Escrituras de los autores bíblicos, capaz de responder a todos los interrogantes, incluso el sentido último de la vida²⁶.

Este científicismo «religioso» evolucionista —de *Wilson* y de tantos otros que profesan el nuevo dogma con un *pathos* religioso que recuerda a los «beatos» teilhardianos de los años 60 del pasado siglo— no tiene en cuenta, por desgracia, la sabia advertencia de la página *Web* de la *American Association for the Advancement of Science*:

«La ciencia no puede resolver todas las preguntas. Algunas preguntas se encuentran, sencillamente, más allá de los parámetros de la ciencia. Muchas preguntas que se refieren al significado de la vida, a la ética y a la teología son ejemplos de preguntas que la ciencia no puede resolver»²⁷.

26. Trato de este tema en mi reciente libro (escrito en colaboración con J.M. BARRIO), *¿Evolución o creación? Respuesta a un falso dilema (Metafísica de la creación y ciencias de la evolución)*, Eunote, Pamplona 2001, pp. 11ss. y 190ss.

27. Cfr. la reseña a la obra de Edward O. Wilson de M. ARTIGAS, en *Aceprensa* XXX (1999), en la que concluye: «A estas alturas no tiene sentido pretender que la cien-

No hay —como dice X. Zubiri— «evolución creadora», sino «creación evolutiva», según el plan de una Sabiduría creadora y providente que da el ser y el obrar a un universo finalizado en el ámbito intramundano por el hombre, como la única criatura querida por sí misma. La reflexión sobre los hallazgos de la verdadera ciencia —y sobre los supuestos implícitos en la misma posibilidad de su ejercicio, que estudia M. Artigas²⁸— facilita no poco el acceso intelectual del hombre al Dios Creador de la revelación bíblica y de la metafísica creacionista —de la que ha florecido bajo su guía e inspiración— que tan secular y brillante desarrollo ha tenido en la cultura occidental²⁹. Ella es la llave que abre la inteligencia al posible descubrimiento del plan salvífico de Dios, que comienza en la creación y culmina en el misterio del Cristo total, en el universo transfigurado de la nueva creación escatológica, en la que Dios será todo en todo por obra del Espíritu creador que todo lo renueva.

Joaquín Ferrer Arellano
MADRID

cia lo explique todo, ni se puede presentar la ciencia y la religión como si fuesen realidades opuestas, ni cabe diluir la religión y la ética en la ciencia». (...) «Al emitir una valoración acerca de la ciencia ya estamos admitiendo que hay conocimientos válidos fuera de la ciencia». (...) «Hay que evitar cualquier imperialismo reduccionista, de lo contrario no conseguiremos la unidad de diferentes conocimientos, sino la aniquilación de unos en beneficios de otros. Ciencia natural, ciencias humanas, humanidades y teología representan perspectivas diferentes y complementarias. Ni siquiera existe un modo único de relacionarlas. La riqueza de las dimensiones de la vida humana lo impide».

28. M. ARTIGAS, *La mente del universo*, cit. (que recomiendo vivamente a quienes esto lean).

29. Recientemente he publicado una amplia monografía de carácter interdisciplinar sobre los orígenes del mundo y del hombre, estructurada en tres partes, según la triple perspectiva de aproximación de la razón humana: bíblica, metafísica y científica (J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, Eunsa, Pamplona 2001), con la intención de mostrar su convergencia y complementariedad, según la «circularidad» —o *sinergia* noética— que describe la *Fides et ratio*.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.