



HACIA UNA FILOSOFÍA ABIERTA A LA FE

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Se puede afirmar, inmediatamente, que el punto de partida y de inflexión sobre el cual gira la nueva Encíclica *Fides et ratio* es la dignidad primaria del ser humano como persona, que lo eleva sobre todos los otros seres y le concede una posición de absoluto privilegio como lo es la de ser capaz para la Trascendencia. Es Dios quien ha puesto en el hombre el deseo «de conocerle a Él para que, conociéndole y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo» (*Proemio*).

Ya al alba del pensamiento helénico Heráclito declara «he buscado conocerme a mí mismo» (B 101), y la Encíclica hace suyo desde la Introducción, como Hegel al comienzo de la Filosofía del espíritu pero en un sentido ontológico personal, el celeberrimo «Conócete a ti mismo» que «estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental» (§ 1). Así la filosofía, que es el camino inevitable para la «autoconciencia personal» y «se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad» (§ 4), es declarada «el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre» (§ 5). No se trata sólo de la filosofía que nace en la Hélade, sino también de la filosofía patrístico-medieval por su genial síntesis de razón y fe, e inclusive de la moderna por su «tematización» antropológica (§§ 5, 91). Sin embargo, la Encíclica distingue entre los «sistemas de pensamiento» donde entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal (Cf. § 4) con la autoridad también de Pascal y Kierkegaard —creo los únicos filósofos modernos y laicos, o sea no clérigos, de alcance universal nombrados— (§§ 13 y 76), y el «pensar filosófico, en el cual [todo sistema filosófico] tiene su origen y al cual debe servir»; o sea «un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento». *Fides et ratio* piensa, tal vez con no poco optimismo sobre la constante histórica, por ejemplo «en los principios de no con-

tradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien» (§ 4).

En este punto emerge un cuadro dinámico de fondo en la Encíclica que entiende distinguir, pero no separar, la vía de Dios hacia el hombre y la vía del ser humano hacia Dios, subrayando la «circularidad» (§ 73) y «complementariedad» (c. 4) entre el camino recorrido desde el *credo ut intellegam* (caps. 1 y 2), que opta siempre por el *Logos* contra cualquier clase de *Mytos*, y el camino que recorre la razón del ser humano, autónoma en sus procesos, que es llamado *intellego ut credam* (cap. 3). Se trata de fe y de razón, que son «como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad» (*Proemio*), o sea «dos órdenes de conocimiento», según la *Dei Filius* del Vaticano I (§ 9), que se apoya en la «novedad perenne» del pensamiento de Santo Tomás de Aquino: «como la gracia supone la naturaleza y la lleva a cumplimiento, así la fe supone y perfecciona la razón» (§ 43). El Vaticano II, apuntando la mirada sobre Jesucristo Revelador, tematiza el tiempo y la historia. No sólo la naturaleza es manifestación de Dios, sino también «la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad» (§ 12).

La estrategia paulina del Areópago

Luego el camino ascendente cristiano de la búsqueda de la verdad está tipificado diversas veces en la así llamada vía paulina del discurso del Apóstol a los filósofos del Areópago de Atenas (Hch 17, 22 ss. Cfr. §§ 24 y 36). «Le llamó la atención [a Pablo] un altar y aprovechó enseguida la oportunidad para ofrecer una base común sobre la cual iniciar el anuncio del evangelio» (§ 24). Se trata de la afirmación decidida acerca del «Dios ignoto» como el único Principio en el cual «tenemos la vida, el movimiento y el ser» y de quien el hombre es progenie. Tal vía ascendente paulina hace de eco al célebre comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles, «Todos los hombres desean saber» —único texto citado de un filósofo— (§ 25), que culmina con la demostración de la existencia de Dios y de sus principales atributos (*Met.* XII, espec. 7-9). Según la Encíclica «Los primeros cristianos para hacerse comprender por los paganos no podían referirse sólo a Moisés y a los profetas; debían también apoyarse en el conocimiento natural de Dios y en la voz de la conciencia moral de cada hombre». Porque dicho conocimiento natural, en la religión popular pagana, había degenerado en idolatría «el Apóstol considera más oportuno relacionar su argumentación con el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místicos conceptos más respetuosos de la

trascendencia divina». Por ello la Encíclica hace un elogio de la filosofía griega que es significativo para la instancia metafísica de fondo que se propone: «uno de los mayores esfuerzos realizados por los filósofos del pensamiento clásico fue purificar de formas mitológicas la concepción que los hombres tenían de Dios» (§ 36, cf. § 41). Sobre esta base los Padres de la Iglesia continuaron la vía paulina llevando adelante un diálogo fecundo con los filósofos.

Las etapas significativas

Como etapas significativas de dicho encuentro de fe y razón la Encíclica recuerda a Justino y Clemente Alejandrino, que «interpretaba la filosofía en analogía con la ley mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana y una preparación para el Evangelio» (§ 38). Menciona a Orígenes porque asume la filosofía platónica para responder al filósofo Celso. En esta obra de cristianización del pensamiento platónico y neoplatónico merecen particular mención los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita y sobre todo San Agustín. El gran Doctor occidental es recordado en la Encíclica especialmente por las *Confesiones* (§ 40). Se puede agregar que también en su obra más madura, *De civitate Dei*, Agustín se encamina al conocimiento de Dios como causa del ser, razón de lo verdadero y sentido del vivir a partir de la entera filosofía (natural, lógica y moral), asignando a la teología natural el deber de establecer la verdadera naturaleza de la divinidad: «agitur de naturali theologia, utrum... uni Deo an pluribus sacra facere oporteat» (VIII, 12, cfr. también 9 y 5). Luego, también los más grandes genios filosóficos paganos han podido, en parte por lo menos, conocer la verdad acerca de Dios, así eran dignos de honores divinos (*Ib.*, II, 7). A Agustín hace eco Santo Tomás que escribe: «Los filósofos sobresalen en la consideración de la verdad» (*In Job.*, c. 12, lect. 2). La Encíclica después presenta un juicio general sobre esta etapa del encuentro entre la razón y la fe: «Por consiguiente, es injusto y reductivo limitar su obra a la sola trasposición de las verdades de la fe en categorías filosóficas. Hicieron mucho más. Fueron capaces de sacar a la luz plenamente lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en el pensamiento de los grandes filósofos antiguos» (§ 41). Y aún más: «La historia muestra cómo hasta el mismo pensamiento platónico asumido en la teología sufrió profundas transformaciones, en particular por lo que se refiere a conceptos como la inmortalidad del alma, la divinización del hombre y el origen del mal» (§ 39).

San Anselmo tiene una presencia profunda y transversal en esta Encíclica. Él es celebrado como «una de las inteligencias más fecundas y significativas de la historia de la humanidad, a la cual justamente se refieren tanto la filo-

sofía como la teología» (§ 14). No sólo el célebre *Proemio* del *Proslogion* es citado largamente para indicar el impulso infinito que introduce en la mente del hombre la Revelación de Dios (*Ib.*), sino también el *Monologion* para confirmar una vez más la armonía entre razón y fe: «la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta» (§ 42, fin). En fin, el Arzobispo de Canterbury es nombrado en la tríada emergente de los grandes Doctores medievales (Cfr. § 74).

Un puesto singular en este sufrido camino le corresponde a santo Tomás, que viene celebrado especialmente en dos párrafos (§§ 43 y 44), pero es punto de referencia central y constante tanto en la teología como en la filosofía de la Encíclica (§§ 57-61, 66, 69, 74). «En su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón» (§ 78). La Encíclica además considera justamente que «San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación» (§ 45). En efecto se puede decir que, cuando la filosofía de Aristóteles se torna visión predominante, se acepta el cuadro orgánico y diferenciado de las ciencias aristotélicas. Así también se asume la distinción entre un uso dialéctico de la razón y uno demostrativo. Tal nuevo cuadro articula la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Mientras ésta remite al último libro la consideración de los misterios que sólo permiten razones dialécticas (Trinidad, Encarnación y Resurrección), discurre, en los primeros tres libros, acerca de las verdades que la razón puede demostrar con respecto a Dios en sí mismo, y como causa del mundo y fin del hombre. No faltan entonces fundadas razones para reconocer un horizonte filosófico al razonamiento de los tres primeros libros, aún cuando sigue siendo una obra de teología especulativa cristiana en la medida en que todo está ordenado al conocimiento del Dios revelado. Por esto, los primeros intentos de filosofía de la religión y de filosofía de la revelación se inspiran en esta obra magistral.

Después de esta cumbre altísima de autonomía, colaboración y subordinación, comienza para la Encíclica «el drama de la separación entre la razón y la fe». Brevemente: «lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado

de la fe o alternativo a ella» (§ 45). Las vías de tal dramática separación son, sobre todo en la historia de Occidente, múltiples, varias y hasta opuestas (racionalismo, fideísmo, ontologismo, empirismo, fenomenismo, criticismo, idealismo, pragmatismo, eclecticismo, historicismo...) que sin embargo desembocan en el *nihilismo* (§§ 46-48, 58, 81, 84, 86-90). La Encíclica las menciona entrelazando el problema histórico y el momento teórico en modo de iluminarse mutuamente, especialmente a propósito de lo que es llamado el discernimiento del Magisterio como diaconía de la verdad (§§ 49-56).

El interés de la Iglesia por la filosofía, sobre todo a través del Magisterio, no se ha limitado sólo a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas. «Con la misma atención —dice la Encíclica— ha querido reafirmar los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico, indicando también las vías concretas a seguir». En este sentido la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, que proponía la doctrina de Santo Tomás de Aquino como guía de los estudios superiores de filosofía, no tiene sólo el significado de un balance del pasado, sino principalmente el de un pronóstico de esperanza para el futuro: «dio un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia». *Fides et ratio* remarca que tal texto «ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía». Y agrega, como para indicar su propósito de continuidad: «Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto [*Aeterni Patris*] no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de santo Tomás» (§ 57).

La Encíclica señala algunas de las felices consecuencias de tal propuesta leonina: «fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento». Y aún más: «Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista» (§ 58). Sin embargo, precisa la Encíclica, la renovación tomista: «no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana» (§ 59). Más adelante, a propósito de pensadores que en este período manifiestan una fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios, el mismo Santo Padre declara: «deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij» (§ 74). Si bien en otro contexto, no se olvida de nombrar a un español. Para indicar la importancia «fundamental» e «imprescindible» de los años filosóficos en

el *curriculum* de los estudios eclesiásticos y como esto ha «promovido» indirectamente la filosofía moderna, se dice: «Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, que tuvieron eco hasta en las universidades luteranas alemanas» (§ 62).

Exigencias y cometidos actuales

Es en este momento de la Encíclica, asumiendo el importante camino histórico y especulativo trazado, que el Papa comienza a «tematizar» lo que podemos llamar la instancia metafísica abierta a la fe o «el empeño filosófico implícitamente abierto a lo sobrenatural» (§ 75): «Mi objetivo es proponer algunos principios y puntos de referencia que considero necesarios para instaurar una relación armoniosa y eficaz entre la teología y la filosofía» (§ 63). Se dice que la teología cristiana «presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo, y más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva» (§ 66). La teología fundamental así: «por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. 1 Pe 3, 15)», debe «mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda». La Encíclica piensa «por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la aptitud del lenguaje humano para hablar en forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana» (§ 67). La teología moral necesita aún más la aportación filosófica. Sucintamente, esto significa que: «debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética» (§ 68). A la objeción de que el teólogo hoy, más que a la filosofía de origen griega y eurocéntrica, debería recurrir a la historia y sobre todo a la ciencia, «cuyos recientes extraordinarios progresos son admirados por todos», se responde afirmando la neta distinción entre ciencia y filosofía. Éstas pertenecen a perspectivas intencionales distintas: «La referencia a las ciencias, útil en muchos casos porque permite un conocimiento más completo del objeto del 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». Justamente porque la filosofía indaga el significado último de la verdad, del ser y de la vida, y del hombre en ellas, en su condición de conciencia reflexiva «la aportación peculiar del pensamiento filosófico 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» (§ 69).

La instancia metafísica

Como Pablo en el Areópago de Atenas, Juan Pablo II expresa en el nuevo areópago del mundo globalizado, pronto a celebrar el Jubileo de la Redención, las exigencias filosóficas «irrenunciables» que se presentan como deberes y desafíos para los filósofos contemporáneos. Los cristianos saben «que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autogenerado. Sólo Dios es el absoluto». Saben también que de la Biblia «se desprende una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu». Saben luego que el mal «no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana». En una palabra: «La convicción fundamental de esta “filosofía” contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realizará en Jesucristo» (§ 80).

Luego el primer paso o deber de una filosofía abierta a la fe es el de reencontrar una «*dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida». Se trata precisamente de esto: «[la filosofía] no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos» (§ 81). La determinación del concepto de verdad abraza la primera actitud del hombre hacia el ser como tal y alcanza la esencia de la libertad del ser humano por la elección del fin último. Las ciencias en cambio —ya sea las ciencias de la naturaleza o las ciencias del espíritu— actúan en sectores específicos. Así: «esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real —sean éstos funcionales, formales o útiles—, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto del conocimiento». Entonces, surge una segunda exigencia o cometido: «acertar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica» (se citan en nota Tomás y Buenaventura); o sea «una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible» (§ 82).

Las dos ya mencionadas exigencias o deberes comportan un tercer cometido que es el primordial: «es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental» (§ 83, cf. también § 106).

El primer cimiento, por lo tanto, de una filosofía abierta a la fe es la profesión o bien la convicción de la existencia de Dios, como primer Principio y último fin que el hombre puede vislumbrar con la sola razón antes y más acá de la fe religiosa, según la reiterada indicación de los libros *Sapienciales*, de San Pablo, del Magisterio de la Iglesia, y de tantos filósofos y sabios hebreos, cristianos y no cristianos, musulmanes e indios, del Norte y del Sur del planeta. «Es una exigencia ésta —dice la Encíclica— implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento es el sumo Bien, Dios mismo». Naturalmente el Papa declara: «No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular» (§ 83, cf. también § 49, comienzo). El punto es delicado y el mismo Pontífice lo interpreta: «Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica». Sabemos, por ejemplo, que de la analogía ha hablado por primera vez Aristóteles, del conocimiento analógico de Dios el Pseudo Dionisio y Santo Tomás. No siendo los últimos se han ocupado del problema de Dios tantos otros válidos filósofos contemporáneos (Stein, Fabro, Ricoeur, Marías, Gadamer, etc.). El Papa parece querer evitar cualquier referencia de escuela y de sistema, imprescindible sin embargo a los filósofos, para indicar en cambio «el paso mismo, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*» (§ 83), que el filósofo experimenta y vive como deber de tematizar, de interpretar, de describir y de escribir en modos variados. Se trata tal vez de recoger, en este cometido primordial de la afirmación de Dios, ese momento altísimo en el cual la filosofía realiza una identidad en la diversidad: la diversidad está en los sistemas, en las escuelas y en los pensadores, y la unidad está en cambio en el fundamento que es el significado del «arjé», o sea del principio originario y del fin último.

Para tal altísimo cometido, sin embargo, aunque en modo asistemático, la Encíclica rehabilita ciertas nociones que son sí de la «tradición cristiana», pero características de Santo Tomás. Se dice, por ejemplo: «La verdad revelada al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica» (§ 79). ¿Quién puede dudar que sea auténticamente wojtiliana la bella imagen del esplendor de luz que proviene del Ser subsistente? Tanto más dado que es análoga a aquella ya célebre del *Splendor veritatis*, comienzo de la otra Encíclica fuertemente filosófica de este Pontificado. La noción de Dios como *Ipsum esse subsistens* es en cambio tomasiana, como también aquella otra según la cual la luz de cada cosa proviene de la actualidad de su ser (cf. *In de Causis*, 6). Se afirma muchas

veces en la Encíclica la necesidad de acudir a la «filosofía del ser» (§§ 76, 97 y *passim*) y ésta «según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados». Tal pensamiento es descrito así: «la filosofía del ser, en el marco de la tradición cristiana, es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llevar a Aquél que lo perfecciona todo» (§ 97). Es conocido que para santo Tomás el principio de la realidad, es decir, del ente, es el ser, el acto de ser (*actus essendi*), el ser ya entrevisto por Parménides, repropuesto por Hegel y hoy por Heidegger como el ser mismo (*Sein selbst*), pero teorizado por primera vez por Tomás de Aquino mediante el acto de Aristóteles con la determinación de Dios como *actus essendi per essentiam* o «piélago de realidad» (Damasceno) y de la creatura como ente por participación.

Entonces, ¿no hay nada nuevo bajo el sol de la filosofía del Papa? En tanto, todo esto es de Santo Tomás, pero el saberlo como tal es nuevo, novísimo, de nuestros días «postmodernos». La Encíclica retoma luego el significado profundo de la *Aeterni Patris* —de esa elección de fondo que sobre todo en la vida de la Iglesia se construye desde el interior del espíritu en el Espíritu— pero en un modo nuevo. No se propone indicar como único camino, para ese deber primordial de crear el espacio para la trascendencia, el sistema tomista, desarrollado y defendido por la escuela tomista, sino que sugiere reapropiarse de aquel potencial privilegiado de significado teórico dejado inactivo que son las más profundas novedades metafísicas de Santo Tomás.

Metafísica y antropología

Pero también en este campo filosófico hay más novedades. El punto es delicado y no quisiera ser malentendido. Cito el texto más significativo: «la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica» (§ 83). El pensamiento es dialéctico y pendular. Se pasa de la metafísica a la antropología y de la antropología a la metafísica, del ser a la persona y de la persona al ser, sin fusión de los términos, ni confusión en las nociones, ni mucho menos univocación de las realidades implicadas, sino a través de la «mediación» del ser humano que es persona. Acá se trata de una novedad de

Inspiración antropológica que reivindica la posición de emergencia y de independencia del ser humano, pero de una emergencia y una independencia derivadas del Primer Principio de los seres espirituales y materiales, que es Dios. Tal vez hoy más que nunca, después de la marcha de la modernidad, no queda solamente por recorrer la importante vía medieval que va desde el ente creado hacia el Ente increado, sobrevolando un poco el problema del ser humano, de su interioridad y de su intersubjetividad, que después de San Agustín y de la polémica antiaverroísta de Santo Tomás (*hic singularis homo intelligit, vult, amat*) parecía olvidado en una «pánica-onto-teológica». Nuestro Papa, que «conoce y vive en la filosofía contemporánea como en su propia casa» (J. Marías), es consciente de una nueva riqueza de la modernidad y no es pesimista: «Quiero subrayar que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad» (§ 91). Por el contrario, desde las primeras páginas de la Encíclica centra el punto especulativo del problema de la modernidad: «la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención sobre el hombre» (§ 5).

La filosofía de todos los tiempos, incluso la de los nuestros, ha sido decisiva y es decisiva. El obrar del hombre y el hombre mismo, como personas diverso de todas las cosas (hecho de cuerpo, alma, espíritu, yo), proyectivo, mortal en su corporeidad pero que postula por su deseo la inmortalidad, se presentan hoy como un lugar de legibilidad privilegiado del ser y de sus significados. Se puede ir desde los actos que trascienden la estructura empírica al ser potente y efectivo (acto primero) del yo singular que los mismos actos manifiestan. Centralidad del obrar humano pero descentramiento hacia el sí mismo (mismidad) de cada hombre individual que es y sabe de ser, pero que no es (y sabe de no serlo) el ser por esencia, luego postula la presencia fundante del *Ipsium esse subsistens* como plenitud originaria de la actualidad que obra en cada uno como participación de Dios. Lo esencial en esta legibilidad antropológica del ser es el descentramiento analógico hacia lo profundo, o sea la mismidad de cada uno, y el recentramiento analógico hacia lo alto, es decir Dios. Así procede también el último Santo Tomás: «Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essenziale» (*In Psal.* 34, 7). Luego se saldan y la experiencia que se unifica en el yo, y la antropología y la metafísica o primera ciencia en la respectiva función y consistencia, abriendo una «brecha» de pasaje en el trascendental de Kant que tiene sin embargo la conciencia siempre alerta.

La instancia metafísica que propone la Encíclica, tiene la finalidad de abrir y consolidar el horizonte de la trascendencia empezando por los dos pila-



res de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Se trata de una trascendencia en la Trascendencia. La primera trascendencia es la del ser humano respecto a la totalidad de la naturaleza por su ser espiritual dotado de un alma intelectual y libre, la segunda es la del Primer principio y último fin «que todos llaman Dios», que participa al hombre su estirpe haciéndolo *capax Dei*. El comienzo de este camino se puede intercambiar: se puede pasar desde Dios al alma, a Dios, y es el proceso descendente de tipo bíblico sapiencial, o bien desde el obrar al alma y del sujeto espiritual a Dios, y es el proceso ascendente de tipo aristotélico y moderno. La filosofía abierta a la fe se atiene a su itinerario: ella opera con la «luz natural» de la razón, pero la mueve en el interior de la realidad trascendente que es Dios creador y el alma como sujeto libre espiritual. Es el hombre mismo luego que, sumergiéndose en la presencia de la Trascendencia, puede dilatar al infinito el proyecto de su ser como ya habían vislumbrado Heráclito con el Logos y Aristóteles que presenta el intelecto de Anaxágoras como «capaz de llegar a ser y de hacer todas las cosas» (430 a 14-16).

Epílogo

Resulta justo luego admirar y agradecer al Santo Padre por esta Encíclica que por cierto responde a las más vivas expectativas de la Iglesia, como lo demuestra entre otras cosas el reciente documento de los Decanos de las Facultades de Filosofía de las Universidades Católicas de Francia. La presente Encíclica, no sólo por la determinación en la actitud que muestra Juan Pablo II, sino por el argumento en sí que atañe directamente a la defensa y promoción de la *sacra doctrina*, será considerada un hecho dogmático, o sea una toma de posición que marca una etapa decisiva del Magisterio en su misión de indicar a los hombres el camino para la promoción de la verdad que salva. Por este motivo la Encíclica nos hace esperar que la filosofía abierta a la fe no pertenezca solamente al pasado, sino sobre todo al futuro: más que al glorioso siglo XIII, al XXI. La Encíclica en fin testimonia una vez más no sólo el amor del Papa como «diaconía de la verdad», sino también el amor del Vicario de Cristo por Nuestro Señor, porque, si para el padre Dante «hay una Roma donde Cristo es romano», así nosotros podemos decir también que hay una filosofía en la que Cristo es filósofo. Y de esto se trata.

Marcelo Sánchez Sorondo
Pontificia Academia de las Ciencias
CIUDAD DEL VATICANO