Globethics Repository



Otra oportunidad perdida [Another missed opportunity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Gómez Sanchez, Carlos
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 23:45:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/221997

Otra oportunidad perdida

Carlos Gómez Sánchez *

1

La reciente encíclica del papa Juan Pablo II[1] se inicia en un clima de colaboración con otras religiones, creencias y concepciones del mundo, que podría ser alentador. La pregunta por el sentido de la vida no es exclusiva del cristianismo y parecería que la Iglesia quisiera fomentar un espíritu gracias al cual, sin renunciar a sus propias convicciones, se abriera a un cuestionamiento crítico sobre esos grandes interrogantes, para el que, como en el propio texto se reconoce, "el pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe" (150). Esa presunta apertura hubiera sido también una muy buena ocasión para, a fines del segundo milenio, tratar de hacer las cuentas con la modernidad filosófica, tan grave y largamente denostada, y prepararse así, con honradez y lucidez, para el necesario y urgente diálogo interreligioso. Lamentablemente, y como veremos, es otra ocasión perdida. Pues no se trata sólo de reconocer que el diálogo con diferentes visiones del mundo ha de hacerse desde la filosofía, esto es, desde la razón, sino de saber de qué razón se está hablando. Y aquí es donde la encíclica se muestra radicalmente insuficiente. Es cierto que, en un momento, la Iglesia (por la que entenderemos en este texto –salvo indicación expresa en contrario– la Iglesia jerárquica, especialmente la vaticana) tiene la precaución de señalar que "no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras" (77). Pero las escasas alusiones al pensamiento moderno, el gesto

* *Profesor de la UNED. Madrid.*

1 Juan Pablo II, *Fides et ratio,* Madrid, San Pablo, 1998 [ed. orig.: Roma, 1998], 157 págs.

habitualmente condenatorio del mismo y la recomendación *ad nauseam* de la filosofía tomista como bálsamo curativo de todos los males –muchos de los cuales esa filosofía ni siquiera alcanzó a conocer– restan sentido a una proposición que, más que la expresión de un programa, cumple el papel de cláusula con la que se pretende salvar la falta de desarrollo –aunque sólo fuera en esbozo– que dicha proclamación requeriría.

En efecto, lo primero que resalta en estas páginas es, precisamente, la ausencia de diálogo con la filosofía, no ya actual, sino de toda la modernidad, que es, sin embargo, con la que habría que dialogar, si se quiere hacer un discurso a la altura de nuestro presente. En el capítulo dedicado a las relaciones entre la fe y la razón (cap. IV) esa confrontación no aparece. Se cita a Orígenes, a los Padres Capadocios y a Dionisio el Areopagita; a San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás. Y, al llegar aquí, parece que la historia del pensamiento se hubiera interrumpido o hubiera entrado en un período de horrible decadencia, esa larga etapa de "errores en los que no pocas veces ha incurrido el pensamiento filosófico, sobre todo moderno" (78), a través de la cual, la legítima delimitación entre teología y filosofía, que santo Tomás trazó, se transforma en "una nefasta separación [...] hasta llegar a contraposiciones explícitas" (70–71). ¿Cómo puede abordar el hombre del siglo XXI esas explícitas contraposiciones, esas tensiones tan agudas para el pensamiento, la acción social y la vida moral? La encíclica, en un alarde de audacia y de esfuerzo conceptual, nos remite para ello a santo Tomás, cuyo pensamiento, dice, constituye una "novedad perenne" (67). Pero esto no pasa de ser una contradicción en los términos, que resultaría irritante (cuando no jocoso) para cualquiera que se haya preocupado por el azaroso trayecto que filosofía y religión vienen recorriendo desde hace siglos. Por lo que muchos habrán de considerar el discurso simplemente trasnochado o superfluo.

De todo lo cual no hay que culpar a santo Tomás que, en su tiempo, tuvo el coraje y el rigor que les falta a los actuales jerarcas, y se embarcó en la aventura de matrimoniar el cristianismo con la filosofía aristotélica, lo cual tal vez no sea tan fácil, aunque la Iglesia se empeñe en mantener la indisolubilidad del vínculo, bloqueando formulaciones quizá más fecundas, a las que es muy posible que el propio santo Tomás se hubiera abierto, en vez de repetirse gansamente a sí mismo. Claro que siempre es más cómodo repetir de manera escolar a alguien (a eso es a lo que se le llama "hablar por boca de ganso") que recoger su espíritu innovador, para atreverse a pensar por cuenta propia y a la altura de los tiempos. Los problemas y tensiones de la modernidad no se resuelven tomando a una autoridad –por alta que sea la estima en que la tengamos– como *refugium peccatorum,* sino entrando en los debates planteados de la única manera en que la razón puede hacerlo, esto es, argumentando. Lo cual quiere decir

hacernos cargo de las razones que, en torno a las cuestiones disputadas, se han aducido. Si hoy alguien quisiera mantener una concepción precopernicana, debería tratar de rebatir los argumentos que llevaron a sustituir el geocentrismo por el heliocentrismo. De manera similar, si hoy alguien quiere proclamar el *zurück zu Tomás* habremos de suponer que cuenta con sólidas razones para semejante retorno. Pero, como decía, el texto firmado por el Sumo Pontífice no las exhibe.

2

Podemos examinarlo en algunos puntos centrales. Lo que la encíclica denomina "drama de la separación entre fe y razón" se debe, en buena medida, a la desconfianza y el recelo cada vez mayores que la filosofía moderna ha ido manteniendo hacia la razón.

En efecto, por mucho que su poder fuera exaltado en algunos momentos de la Ilustración, la filosofía moderna podría dejarse caracterizar, en cierto sentido, por el abandono de las tesis epistemológicas del "realismo ingenuo". La transformación más lograda de semejante abandono se cumple en la filosofía kantiana, la cual, como es sabido, renuncia a la pretensión de acceder a la cosa en sí (*das Ding an sich*), puesto que siempre hemos de movernos en el medio de las formalizaciones del modo humano de conocimiento; esto es, nos referimos a lo que se nos aparece, a los fenómenos, y el conocimiento de la supuesta cosa en sí sólo sería posible para un hipotético Entendimiento Arquetípico, que, obviamente, no es el humano. Nadie tiene por qué tomar la filosofía de Kant como un catecismo que no se puede revisar. Pero resulta temerario desatender los argumentos filosóficos que durante dos siglos se fueron esgrimiendo en contra del "realismo ingenuo". Regresar a éste sin replicar a aquéllos ha de considerarse como la instalación en una posición dogmática, que toma la propia percepción del mundo –si no trascendental, biográfica y socialmente mediada– por el mundo en sí. Una consideración crítica de la filosofía moderna ha de ir *más allá de ella*, pero no quedarse *antes de ella*. Frente a esa actitud de elemental rigor intelectual, la encíclica se contenta con señalar que la filosofía de santo Tomás "es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer" (70). La Iglesia, al parecer, ha tenido la suerte de encontrar en un sistema del siglo XIII la piedra filosofal que le permite estar en el secreto de las cosas.

Tan desmesurada pretensión (una peculiar manifestación de etnocentrismo, dicho en términos sociológicos, o de narcisismo, si preferimos la caracterización psicológica), resuelve el conflicto –por decirlo con Ricoeur– que las interpretaciones plurales y rivales plantea, suponiendo que, más acá o más allá de las mismas, alguien tiene el privilegio de escapar a ellas accediendo al ser de las cosas, a los hechos en sí. Dicha pretensión se renueva de tiempo en tiempo en todo pensamiento dogmático –esto es, en el que da por cancelado lo que es controvertible–, tal como en la

filosofía de los siglos XIX y XX aconteció en determinadas corrientes del positivismo y el neopositivismo, cuyo ideal también era atenerse a las cosas *tal y como éstas son en realidad.* (Aunque el positivismo contemporáneo conjugaba ese ingenuo ideal con una ardiente pasión antimetafísica, pues sólo la ciencia, entendida a su modo, podía llevarnos por el buen camino).

La crítica epistemológica actual ha desacreditado ampliamente esos desafueros del positivismo, como la encíclica señala (130). Pero, según es ya habitual en ella, la jerarquía se apresura a subrayar los males y dificultades de la modernidad, sin reparar en los propios, de modo que las críticas a esa modernidad no se encaminan tanto a superar sus posibles unilateralidades cuanto a servir de trampolín para el retorno al pasado medieval y premoderno. Lo que la crítica epistemológica, a la que la encíclica alude, ha desacreditado es precisamente la pretensión de zafarse de las ineludibles interpretaciones que de la realidad damos, no el rechazo de la metafísica dogmática, que el positivismo hacía bien en repudiar. En cambio, el discurso eclesiástico, al pretender mantener una epistemología tan tosca como la del positivismo, en el marco de una metafísica prekantiana, se queda con lo peor del positivismo, sin saber recoger lo valioso de su herencia y así provoca, desde un punto de vista filosófico, un pavoroso efecto de desolación intelectual.

La encíclica señala que la Iglesia ha encontrado, según parece, en un sistema del siglo XIII la clave que le abre el secreto de las cosas

Si no hay hechos puros, o no nos son accesibles al margen de las teorías desde las que los leemos, eso quiere decir que no hay lectura de la realidad sin interpretación. Esa incómoda situación ha llevado a algunos epistemólogos actuales a hablar incluso de inconmensurabilidad entre los paradigmas que orientan la investigación, descartando, en todo caso, que haya *experimentos cruciales* que puedan aportar el criterio definitivo desde el que zanjar disputas entre modelos de interpretación rivales. De ser así, habría que contar, incluso en el marco de las ciencias empíricas, con elementos creenciales insuprimibles. Claro que no todo orden de creencias se encuentra en la misma situación y la dificultad de contrastación empírica aumenta cuando de las estrategias de investigación nos remontamos a los horizontes últimos que configuran nuestras visiones del mundo. Pero esa caracterización puede hacer más plausible la posibilidad del discurso religioso, siempre que éste abandone el dogmatismo filosófico (la pretensión de haber alcanzado lo absoluto) y conciba la metafísica más como una serie de interrogantes –que nadie se encuentra en condiciones legítimas de clausurar– o, todo lo más, como afirmaciones tentativas y postulatorias, que como un puñado de respuestas incontrovertibles.

No es por aquí, sin embargo, por donde se encamina la encíclica. Antes al contrario da por descontado (y, por eso, no cuenta cómo) que podemos escapar al flujo de las interpretaciones y alcanzar racionalmente lo absoluto, al abogar por "una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos". Mas, el trascender la empiria no nos lleva entonces a esos elementos creenciales, tentativos o postulatorios, de los que hablábamos, sino nada menos que "a algo absoluto" (124), lo cual es, desde luego, una apretada muestra de dogmatismo filosófico.

Dogmatismo que se manifiesta también, cuando, en el plano de la exégesis, pretende poder arribar a "afirmaciones simplemente verdaderas", sorteando el humano espacio de la hermenéutica. La encíclica de ninguna manera está dispuesta a que sólo nos movamos en un mar de interpretaciones, sin que nos quepa divisar alguna vez tierra firme: "La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera" (126–127).

Dios puede ser pensado, pero no conocido, lo cual no supone que su existencia sea una mera ilusión

Personalmente temo que "una afirmación simplemente verdadera" sea difícil de distinguir tanto de una *simple* afirmación (es decir, de una afirmación sin más trascendencia ni argumento) como de una afirmación *simple*, esto es, de una simpleza. Pero más me preocupa la continuación del párrafo: "de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros" (127). ¿Y qué otra cosa puede haber? Es siempre el hombre quien habla, también cuando como creyente confía en que a través de su lenguaje sea la última realidad la que, de algún modo, se exprese. Pues si lo Infinito, lo Absoluto, Dios, o como lo denominemos, se relaciona de alguna forma con lo finito y contingente, ha de deberse, desde luego, a la iniciativa de eso otro Absoluto, inalcanzable para el hombre, si no es por un acercamiento de la propia infinitud. Pero el que sea Dios el que habla, se expresa y se revela, y no el diablo o simplemente una quimera es ya una interpretación del hombre, que confía en que a su través, finito y limitado, algo de lo Absoluto e Incondicionado se expresa. La fe no requiere más y ha de presuponer la posibilidad de esa interpretación y otras rivales, sin las cuales no se trataría de fe. Todo lo cual, por lo demás, ni siquiera es un problema de exégesis, sino de las condiciones filosóficas en las que cualquier exégesis puede llevarse a cabo.

Así pertrechados, la epistemología del "realismo ingenuo" y la metafísica capaz de llegar al ser de las cosas y a lo absoluto (metafísica *auténtica* para el pontífice, *dogmática* para la filosofía moderna) se alían con una concepción

de la verdad como adecuación, que quizá no sea tampoco la más matizada. La encíclica defiende "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" (123). Bueno, la teoría de la verdad como adecuación sigue contando con valedores en nuestro siglo (Tarski, por ejemplo, y, a su modo, Popper), pero, probablemente, es tan limitada y parcial, al menos, como cualquier otra de las propuestas: frente a la imagen del dardo que da en la diana, no han faltado teorías que insisten en la relación de los elementos particulares con una totalidad más o menos incoada (*verdad como coherencia*), o quienes han pretendido defender una noción de la *objetividad como intersubjetividad*, ligada a una teoría de la *verdad como consenso*, que, indudablemente, tienen también sus problemas, pero que no se pueden arrinconar fácilmente, como la encíclica hace, por ejemplo respecto a esta última, a la que despacha en dos renglones –supongo que refiriéndose a Habermas–, al referirse a "quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva" (87).

3

Pero, como es obvio, donde la problemática se hace más candente es en torno a la cuestión de la demostración de la existencia de Dios. La encíclica se basa, para afirmar la posibilidad de la "cognoscibilidad natural" de Dios, especialmente en dos fuentes: una determinada interpretación de la Biblia (sobre todo, del cap. 1 de la Carta a los Romanos de san Pablo) y la filosofía tomista. Una y otra se verían además confirmadas por "las enseñanzas que de forma ordinaria y constante el Magisterio pontificio había propuesto a los fieles" (82). Por lo que a nuestra cuestión se refiere, esas enseñanzas se pueden resumir en la doctrina defendida por el Concilio Vaticano I, a la que el texto remite, según la cual se hacía preciso partir "de la exigencia fundamental presupuesta por la Revelación misma, de la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios" (82).

Dejando a un lado ahora la cuestión exegética y yendo a la filosófica, la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios ha sido una cuestión largamente debatida a lo largo de la historia de la filosofía, en la que se encuentran implicados muchos temas, sólo a algunos de los cuales cabe aquí aludir. Sin entrar en las relaciones que pudieran establecerse entre el estilizado concepto al que tiende la razón filosófica y el Dios "personal" de algunas religiones, y, en concreto, el cristianismo (esto es, la tensión entre el Dios de las religiones y el Dios de los filósofos), los intentos de demostrar la existencia de Dios se han movido según dos líneas fundamentales: la que parte de la existencia de las cosas sensibles del mundo, tratando de remontarse desde ellas a Dios, y la que parte de la razón

humana, para pasar de la idea de Dios a su existencia. La primera vía fue transitada ante todo por Aristóteles y, tras sus huellas, por santo Tomás, mientras que la segunda encuentra su expresión paradigmática en el argumento ontológico de San Anselmo. Cualquier intento de reactualizarlas ha de enfrentarse hoy con un modelo de razonamiento filosófico, que, sin tener por qué ser insuperable, no podemos saltarnos irresponsablemente a la ligera y es el que Kant desarrolla en la "Dialéctica trascendental" de su *Crítica de la razón pura*. Como la Iglesia decidió incluir esa obra (junto a tantísimas otras) en el *Indice* de libros prohibidos, se privó de la excelente ocasión que Kant le brindaba de entrar de lleno en la modernidad filosófica.

Como se sabe, el resultado de la *Crítica de la razón pura* es la imposibilidad, para la razón humana, de demostrar la existencia de Dios (aunque también, la imposibilidad de demostrar su inexistencia). La idea de Dios es insoslayable para el conocimiento humano, que avanza, incontenible, hacia lo Absoluto e Incondicionado. Pero como no podemos hacer síntesis de esa idea con la experiencia, no sabemos si hay algo en la realidad objetiva a lo que tal idea respondiera. El intento de pasar de la idea a la existencia, que es el intento del argumento ontológico, toma la existencia como un predicado o cualidad, que podría enriquecer o perfeccionar la idea de algo; ahora bien, no podemos considerar la existencia como un predicado, sino como una "posición absoluta", algo que está absolutamente puesto frente al sujeto y que, por lo tanto, hemos de comprobar en la experiencia, sin poder deducirla por un análisis racional del concepto. *Dios puede ser pensado, pero no conocido.* Al hablar de él, nos movemos necesariamente en el reino de la ilusión, del *Schein* trascendental, lo cual no quiere decir que la existencia de Dios sea una mera ilusión, sino que escapa a la posibilidad de ser demostrada convincentemente por la razón humana.

Es sabido que ésta no fue la última palabra de Kant al respecto, pues, quizá, lo que no puede ser racionalmente demostrado, pueda ser razonable y prácticamente postulado, como una opción que ni es estrictamente racional (no puede serlo, puesto que la hazaña de tal demostración parece escapar a la condición humana), ni tiene por qué ir en contra de la propia razón, sino que puede perfilarse como una posibilidad razonable, que, obviamente, contempla junto a sí otras posibilidades u opciones. La del propio Kant fue confiar en la existencia de Dios: estimaba que, de no existir, la vida moral del hombre estaba condenada al absurdo de que la injusticia tuviera, en tantos casos, la última palabra. Ahora bien, obrar moralmente es obrar racionalmente y, si no queremos pensar que nuestra existencia racional sea absurda, tenemos que postular la existencia de Dios, en cuya Providencia podemos razonablemente confiar.

Sin entrar en el detalle del razonamiento, se puede señalar que, además

de la argumentación postulatoria moral kantiana, se pueden indicar otras (de tipo estético, por ejemplo) en la misma dirección; junto a los elementos compensatorios, se pueden subrayar los elementos de plenificación, e incluso recuperar, en cierto sentido, parte de las vías tomistas, pues que no sean concluyentes no quiere decir que hayan de arrojarse como un simple fardo. Lo que estimo ilegítimo es pensar que alguna de las supuestas pruebas es, en efecto, concluyente, pues si desde la belleza y el orden del mundo pretendemos remitirnos a Dios, ¿adónde habríamos de remitirnos desde el desorden y el horror? Tales "demostraciones" convertirían, por lo demás, la cuestión en un mero proceso de entendimiento racional y no en un asunto de fe, de confianza, discutible desde un punto de vista racional, pero no simplemente irracional.

La Iglesia ha construido trincheras desde las que trata de impedir pensar, despreciando y condenando los argumentos de la modernidad filosófica

Los cielos relatan la gloria de Dios, dice el salmista. Y dice hermosamente y bien, siempre que ese relato se entienda ya como una interpretación, que confía en que, a pesar del mal, el mundo tiene sentido (en la acepción fuerte de la expresión) en última instancia, sentido que él lee anticipadamente en la belleza del mundo y en las experiencias de amor y plenitud de los hombres, en esos momentos de gracia en que parece que el Amor, en efecto, preside el Universo. Pero no es una lectura inequívoca. Creer que Dios no es sólo la sublimación del eros humano, sino que el eros humano es más bien tan sólo un pálido reflejo del amor, apasionado y paciente, del propio Dios; confiar en que no sólo se compensará la vida de miseria, sino que también los momentos de plenitud y gracia se inscriben en lo eterno y ya lo anticipan no tiene por qué ser una ilusión ilusa, sino que (además de las positivas funciones que puede ayudar a cumplir) puede también ser una ilusión razonable, una confianza, ilustrada sobre sí misma, que sabe de sus riesgos, pero también de sus posibilidades y que por eso no necesita sustituir la razonabilidad de su esperanza por el espejismo de una demostración racional.

Empeñarse en la demostración de la existencia de Dios perjudica al cristianismo tanto como abandonar la creencia al puro ámbito de la irracionalidad. Ligarle forzosamente al aristotelismo, como hizo en un determinado momento histórico santo Tomás, es quizá encadenarle a una filosofía, que tal vez no sea la más adecuada para él, pues, como no se ha dejado de observar (P. Aubenque), nada más lejano al Dios–Amor cristiano que el Motor Inmóvil aristotélico. Si es cierto que "la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras" (77), no se entiende el sambenito que le ha colgado al pobre santo Tomás, convertido en

trinchera desde la que se trata de impedir pensar, sin enfrentarse a los argumentos de la modernidad filosófica, sino simplemente despreciándola y condenándola.

4

La cosa no pasaría de un peculiar anacronismo, si no fuera acompañada de las prohibiciones y amenazas de una institución que ha sustituido en tantísimas ocasiones la viveza y el riesgo del cristianismo por la petrificación doctrinal. La modernidad ha sido secularmente perseguida y anatematizada, en vez de comprendida y enjuiciada críticamente. Pues en la relación del cristianismo con la modernidad –como con cualquier otro movimiento cultural y social– no se trata de que aquél se adapte camaleónicamente a los nuevos vientos, pero tampoco de que –en alianza con las fuerzas más reaccionarias de cada momento histórico– los condene desde una posición autoritaria y displicente.

Desgraciadamente, esto es lo que ha solido hacer, en forma global y masiva, la jerarquía eclesiástica desde los albores del mundo moderno (para no retrotraer el análisis a tiempos anteriores). Pese a algunas recientes y tardías disculpas (aunque más vale tarde que nunca), la racionalidad moderna ha sido denostada y perseguida prácticamente en todas sus manifestaciones: la Iglesia (la jerarquía) ha sido, por lo que a la ciencia se refiere, pregalileana y predarwiniana; en filosofía, prekantiana; ha estado, en forma muy violenta, en contra de los derechos humanos, que hoy predica *ad extra*, pero dista mucho de respetar *ad intra*, y ha combatido los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad, que, como más de un estudioso ha señalado con razón, se enraizan en lo más profundo del cristianismo, pero frente al cual se hubieron de conquistar –en buena medida, por la responsabilidad de la propia Iglesia, aliada de las clases dominantes en lo social y del conservadurismo más insidioso en lo intelectual–. La última de las proposiciones condenadas en el *Syllabus* de 1864 es todo un manifiesto. Lo que se condena es que el romano pontífice pueda *transigir* con el liberalismo, el progreso y el mundo moderno. Un balance alentador. Como es sabido, sólo el Concilio Vaticano II quiso enmendar el rumbo de semejante navegación a la deriva, si bien ese cuestionamiento a fondo sería rápidamente reconducido a nuevas (antiquísimas) posiciones involucionistas.

Y así, la Iglesia se ha convertido desde hace mucho tiempo (y todavía hoy lo es) en una institución, más que retardada, francamente reaccionaria, que, por lo que a filosofía se refiere (ya que hemos delimitado nuestro comentario a tal ámbito), camina con la cabeza vuelta hacia atrás, con la mirada fija, clavada en el pasado, en un ahora idealizado y remoto pasado medieval. Qué duda cabe que el empecinamiento (¡ya de siglos!) en ese talante y en esa actitud restan al cristianismo, cuando no sencillamente le impiden, presencia crítica pública, respeto y credibilidad.