

ENTREVISTA A S.E. MONS.

GUIDO POZZO

A 15 AÑOS DE LA

ENCÍCLICA

*FIDES ET RATIO*

*Guillermo Toro*

**E**N EL DECIMOQUINTO ANIVERSARIO DE LA PUBLICACIÓN DE LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* DE S.S. JUAN PABLO II HEMOS QUERIDO ENTREVISTAR A MONS. GUIDO POZZO, ARZOBISPO TITULAR DE BAGNOREGIO, QUIEN ACTUALMENTE ES EL SECRETARIO DE LA PONTIFICIA COMISIÓN *ECCLESIA DEI*. En un contexto en el que la *dictadura del relativismo* impregna con cada vez mayor intensidad la cultura, la reflexión y el estudio sobre la capacidad de la razón humana por conocer y acoger la verdad adquieren un carácter de urgencia. En 1998 Mons. Pozzo era parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe por lo que conoció directamente el contexto en el que nace la encíclica; ha participado también en varios congresos y comentarios sobre ella.

## 1. ¿CUÁL ES EL CONTEXTO EN EL QUE NACIÓ LA CARTA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO* DEL BEATO PAPA JUAN PABLO II?

Luego de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879), la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II vuelve a proponer el tema de la relación entre fe y razón, entre teología y filosofía. La enseñanza de la encíclica no es una mera repetición de doctrinas ya adquiridas en el pasado de la Tradición, aunque el pensamiento de la encíclica esté en plena continuidad con el Magisterio constante de la Iglesia. La respuesta de la *Fides et ratio* se coloca en el contexto cultural actual, el cual está caracterizado en su raíz más profunda por dos factores: la separación y extrañeza entre fe y razón, y la eliminación de la cuestión sobre la verdad del saber racional del hombre y de la investigación y del debate cultural. El clima cultural y filosófico hodierno niega la capacidad de la razón humana de conocer la verdad, especialmente en el campo religioso, metafísico y moral, reduciendo la racionalidad a ser exclusivamente instrumental, funcionalista, utilitarista, empírica o sociológica. En tal dirección, la filosofía pierde su dimensión metafísica y el modelo de la racionalidad es asumido por el paradigma de las ciencias humanas y empíricas.

Frente a esta problemática cultural, el pensamiento de la encíclica reacciona volviendo a proponer con fuerte convicción la capacidad de la razón de conocer a Dios y de alcanzar, en conformidad con la naturaleza limitada del hombre, las verdades fundamentales de la existencia: la espiritualidad y la inmortalidad del alma, la capacidad de hacer el bien libremente, la posibilidad de formular juicios verdaderos y conformes a la realidad, la capacidad de conocer la ley moral natural... Al mismo tiempo, se reafirma que tal capacidad metafísica de la razón es necesaria para la fe misma a tal punto, que una interpretación de la fe que pretendiese desarrollarse en modo ajeno o alternativo a la razón sería destructiva para la fe misma, al menos para la fe en su determinación cristiana.

La encíclica finalmente responde al desafío cultural capital que la actualidad de nuestro tiempo realza: se trata del sentido de la libertad. “En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente” (n. 90). En nuestro tiempo ha madurado bas-

tante la idea de la libertad, al punto que ella es concebida como autonomía absoluta y no se ve cómo pueda reconciliarse con la idea de una verdad absoluta e incondicionada. *Fides et ratio* supera esta estrechez y esta depresión de la razón y de la libertad, y pone una ligazón indisociable entre verdad y libertad. La libertad no es simplemente la capacidad de tomar decisiones indiferentes o intercambiables, sino que posee una orientación hacia la plenitud de vida que la persona debe alcanzar con el ejercicio de la libertad, pero del modo justo (*recta ratio*). La libertad alcanza su culminación al dirigirse hacia su propio fin, en conformidad con la naturaleza de la persona humana. Por tanto, la libertad tiene un vínculo originario e indisoluble con la verdad del hombre, creado a imagen de Dios, y consiste sobre todo en amar a Dios y al prójimo. Hay, por



eso, una correlación originaria entre verdad y amor. El verdadero amor hacia el hombre es donarle aquello de lo cual el hombre tiene mayor necesidad: conocimiento, verdad y amor eternos. He ahí por qué la encíclica *Fides et ratio* es actual: su actualidad consiste precisamente en mostrar que la fe es la acogida de la verdad de Dios que se revela en Jesucristo que dona su vida para la salvación del mundo. Ella no es una amenaza para la libertad ni para la razón. La fe protege la razón porque necesita de un hombre que se interroga y busque. El preguntarse no es un obstáculo para la fe, lo es más bien aquella actitud de cerrazón que no quiere preguntar y que considera a la verdad como algo inaccesible y no digno de aspiración. La fe no destruye la razón, sino que la custodia.

**2. RESPECTO A LA PRIMERA FRASE DEL PROEMIO: “LA FE Y LA RAZÓN (*FIDES ET RATIO*) SON COMO LAS DOS ALAS CON LAS CUALES EL ESPÍRITU HUMANO SE ELEVA HACIA LA CONTEMPLACIÓN DE LA VERDAD”, NOS PREGUNTAMOS: ¿A QUÉ SE REFIERE LA PALABRA “RAZÓN”, A UNA FACULTAD DEL HOMBRE, A UN TIPO ESPECÍFICO DE RAZÓN? ¿LA “FE” SE REFIERE A LA *FIDES QUA* (ACTO DE CREER) O COMPRENDE TAMBIÉN LA**

**FIDES QVAE (CONTENIDO)? ¿LA CONTEMPLACIÓN DE LA VERDAD SE REALIZA CON LA RAZÓN, CON LA FE O ES UN ACTO DEL ESPÍRITU HUMANO QUE COMPRENDE A AMBAS?**

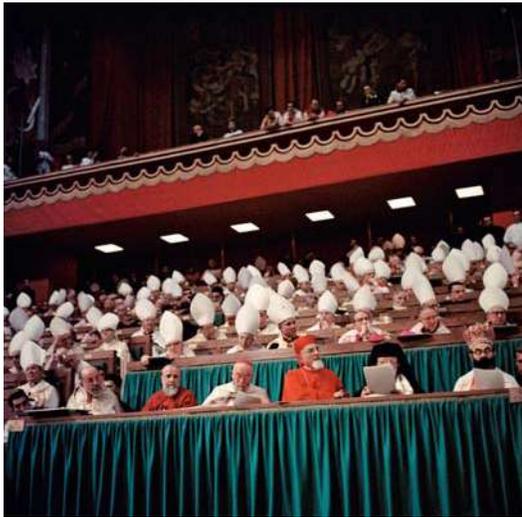
El presupuesto del cual se parte es la afirmación de que la verdad es una e indivisible. No existe una doble verdad. Sin embargo, hay dos modos o medios diferentes de conocerla, de los cuales se derivan la diversidad de géneros de la verdad una e indivisible. La verdad comunicada por la Revelación divina, aceptable y cognoscible mediante la fe; y la verdad alcanzada con los instrumento de la sola razón humana. La noción de razón es, por ello, esa facultad originaria del hombre de conocer la realidad y de llegar a la verdad con el raciocinio. La noción de fe es aquella cristianamente determinada, es decir, es la respuesta del hombre a Dios que se revela mediante el obsequio del intelecto (*fides quae*) y de la voluntad (*fides qua*). Sin embargo, esta diversidad de géneros no implica alguna incomunicabilidad o extrañeza recíproca. Por el contrario, la verdad racionalmente y humanamente adquirida, y la verdad divinamente revelada acogida por la fe concurren, cada una por su propia parte, al pleno conocimiento de la verdad de Dios, del hombre y del mundo.

**3. ¿QUÉ VIGENCIA TIENEN HOY LAS PREGUNTAS FUNDAMENTALES? ¿QUÉ TIPO DE RESPUESTA BUSCAN? ¿SE CONTENTAN CON UNA VERDAD ABSTRACTA, DESLIGADA DE LA REALIDAD? ¿LAS RESPUESTAS SON DIVERSAS DE PERSONA A PERSONA? ¿QUÉ CARACTERÍSTICAS TIENE ESTA VERDAD PARA RESPONDER A CADA PERSONA SIN CAER EN EL RELATIVISMO Y DE MODO TAL QUE COMPRENDA TANTO LA PLURALIDAD COMO LA UNIDAD?**

Hoy los desafíos y las preocupaciones sociales y económicas ciertamente prevalecen en la consciencia civil bajo el perfil de lo inmediato. Pero cuando la persona permanece sola consigo misma no puede evitar la interrogante sobre el sentido de su vida porque la pregunta sobre quiénes somos es la pregunta sobre hacia dónde estamos yendo. ¿Hay un sentido por el cual valga la pena vivir, sin que al final todo haya sido en vano? ¿Hay una justicia que al final venza las tantas injusticias de aquellos que sufren y de los que son vencidos? ¿Hay un amor que merece ser vivido? ¿Qué sentido tiene el sufri-

miento y el dolor? ¿Cuál es el verdadero contenido de la libertad o es que cualquier decisión que tome es moralmente aceptable? ¿Cuál es el sentido del vivir y del morir?

La respuesta a estas interrogantes fundamentales no puede ser simplemente subjetiva o relativa a los propios gustos y a las propias opiniones, porque el sentido de la vida y el lograr la plenitud de la propia existencia no pueden ser



“una opinión”, de otro modo el riesgo del fracaso definitivo es inevitable. Cuando el valor y la salvación de la vida están en juego, confiarse a una opinión o a una hipótesis a verificar significa exponerse a una incerteza letal y a una ambigüedad que podría fracasar. La filosofía debe ciertamente hacerse cargo de estas interrogantes, y por otra parte, tales interrogantes encuentran la pregunta religiosa que entra en diálogo con esta

búsqueda humana y racional. Sócrates, Confucio, Buda, Sófocles, Homero, Platón, Aristóteles en la antigüedad se hicieron estas preguntas fundamentales, testimoniando así su dimensión universal y trans-subjetiva. En el contexto cultural actual, signado por el relativismo y por el nihilismo, la pregunta universal por el sentido de la vida y de la realidad es oscurecida y sustituida por la búsqueda de sentidos o significados particulares. Pero volver a presentar a la conciencia y al debate cultural la cuestión de la verdad y del sentido universal de las cosas es el verdadero desafío existencial, antes que filosófico y teológico, que nuestro tiempo está llamado a acoger, y la encíclica *Fides et ratio* tiene el mérito de haber vuelto a proponer estas preguntas iluminándolas con la respuesta definitiva de la Revelación cristiana y de la recta razón. La tensión subjetiva que se expresa en la pluralidad de los modos y de las aproximaciones con la que los hombres ponen los interrogativos fundamentales de la existencia en los diversos contextos culturales e históricos del tiempo no contradi-

ce, sino más bien postula, en cierto sentido, la exigencia de encontrar una respuesta universal y objetiva transcultural y metahistórica. De otro modo, el hombre perseguiría siempre respuestas parciales y relativas, sin poder alcanzar un cumplimiento final de su deseo de vida, de felicidad, de verdad y de amor.

#### 4. ¿QUÉ ES LA CAPACIDAD METAFÍSICA DEL HOMBRE?

Es la capacidad de la razón humana de conocer el ser de las cosas, la verdad del ser, es decir el fundamento de la realidad. Sin el conocimiento metafísico, el hombre permanece prisionero de lo inmanente, de lo particular, sin que pueda alcanzar el conocimiento del sentido global de la vida, el único que puede iluminar la existencia en su profundidad y encontrar respuestas a sus inquietudes existenciales fundamentales. Afirmar la capacidad metafísica del hombre significa, entonces, restituir al hombre el coraje y la pasión por la verdad. A este respecto piénsese en lo riesgoso que sería limitar la capacidad del hombre a realizar la tarea de la interpretación. El hombre no puede quedar atrapado en la jaula de espejos de las interpretaciones, como quisiera el relativismo. El hombre puede y debe abrir un camino hacia aquello que es verdaderamente real, él debe preguntarse quién es realmente, y para hacer esto debe hacerse la pregunta sobre Dios y sobre el mundo. El hombre que renuncia a plantearse estas interrogantes metafísicas (¿De dónde vengo? ¿Hacia dónde voy?), se vuelve alguien privado de criterios y cae en el desconcierto. Los mismos derechos humanos que hoy se quieren defender en modo absoluto y prejuicioso, ¿cómo podrían ser justificados si no existieran criterios que vayan más allá de toda cultura y de todo estadio histórico o de todo arbitrio humano? El hombre que más allá de todas las fronteras y las barreras culturales, étnicas o ideológicas, ya no sabe reconocer en el otro la común esencia, ha perdido también su propia identidad. He ahí por qué la cuestión metafísica no es simplemente una cuestión teórica o académica, sino que concierne e involucra la identidad misma del hombre en su realidad vital concreta.

## 5. ¿QUÉ RELACIÓN HAY ENTRE LA SABIDURÍA QUE BUSCAN LOS HOMBRES Y LA SABIDURÍA DE LA CRUZ?

La enseñanza de san Pablo en la Primera carta a los corintios sobre la sabiduría de la cruz desarma la pretensión de autosuficiencia de la razón, le abre nuevas perspectivas e introduce la sabiduría filosófica en la unidad armoniosa con las sabidurías superiores, es decir la sabiduría teológica y la sabiduría como don del Espíritu Santo. La encíclica es una invitación apremiante al redescubrimiento de la sabiduría en una cultura en la cual el saber está fragmentado y la filosofía, marginada. Una de las tareas más urgentes para la teología y la filosofía actual es recuperar la fuerza unificadora de los diversos conocimientos en un saber sapiencial, el cual tiene el fulcro insuperable en el amor de Dios que se revela, y se cumple en la cruz y en la resurrección de Jesucristo.

## 6. EL DRAMA DE LA SEPARACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN HA LLEVADO AL EMPOBRECIMIENTO DE LA FE Y DE LA RAZÓN. ¿QUÉ ES UNA RAZÓN DÉBIL O EMPOBRECIDA? ¿QUÉ ES UNA FE DÉBIL O EMPOBRECIDA?

Distinguir entre razón y fe en un ámbito estrictamente filosófico significa distinguir las dos formas fundamentales del conocimiento humano: un conocimiento generado por la propia experiencia e inteligencia, y un conocimiento al cual el hombre llega, en cuanto se basa sobre la veracidad de los demás, haciéndolo propio. Podemos reservar el término “fe” a esta segunda forma de conocimiento dentro del ámbito religioso, y más en particular al “conocimiento de los misterios escondidos en Dios, que no pueden ser conocidos si no son revelados por Dios mismo” (cf. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I).

Es preciso reconstruir brevemente la vicisitud histórica de la relación entre fe y razón. En el Medioevo la fe y la razón son dos grandezas distintas en su formalidad y su configuración específica, pero están unidas en la verdad, o mejor, en el servicio a la verdad. La razón está determinada por la verdad y es la facultad humana apta para conocer la verdad. La fe, por otra parte, es el conocimiento de la verdad en cuanto revelada por Dios. La teología es *sacra doctrina*, es decir, es

la explicación de la verdad revelada transmitida por el *depositum fidei*. La cuestión no es, por ello, si la teología sea una forma legítima del saber (esto es un presupuesto evidente), sino si sea también *scientia* (*utrum theologia sit scientia*). La respuesta es afirmativa sobre la base del principio que la teología es *scientia subalternata* a la ciencia de los beatos. La teología presupone las afirmaciones de la revelación, conocidas mediante la fe, y desarrolla científicamente, es decir en modo argumentado y reflexivo, la explicación de los artículos y de las afirmaciones inferidas del *depositum fidei*, interpretado auténticamente por el Magisterio. En la época moderna, signada por las filosofías del racionalismo, del positivismo y del idealismo, la razón expropia la fe de la verdad y la fe viene considerada un oscurecimiento de la verdad, por lo cual la fe es separada primero de la razón (cartesianismo), y sucesivamente se la entiende como alternativa y oposición a la razón (iluminismo). La razón, a su vez, se abre a la cuestión de la historia y la verdad es comprendida como totalidad del proceso histórico (historicismo, idealismo hegeliano).

La crisis de la metafísica y la insurrección del pensamiento post-iluminista inducen a la razón a liberarse de la cuestión de la verdad, por lo cual la razón se vuelve la razón instrumental, funcional, técnica, calculadora, utilitarista. La cuestión de la verdad se vuelve un estorbo para la razón que se limita a aplicarse al conocimiento de sectores particulares de lo real, renunciando a pensar la cuestión de la verdad y del sentido definitivo de la existencia. La razón débil es la razón que reduce sus horizontes del saber y así restringe la capacidad del hombre de abrirse a toda la realidad.

En realidad, la razón post-iluminista (científica o social) no es la razón simplemente, sino un determinado modelo de razón. Se trata precisamente de una racionalidad instrumental, utilitarista, empírica. El matrimonio entre razón y verdad se ha revelado efímero, dado que la razón científica y utilitarista ha advertido que la cuestión de la verdad no es una cuestión científica y, por otro lado, la ciencia es la actividad de la razón post-iluminista. Es preciso distinguir netamente el juicio (*positivo*) acerca de los resultados del progreso científico, cultural, económico-social y tecnológico de la modernidad, también a razón del modelo de racionalidad instrumental y especializado propio del Iluminismo (especialmente en su versión anglosajona), y

el juicio (*negativo*) sobre la absolutización de tal modelo de racionalidad y sobre la consecuente secularización de la sociedad y la remoción de la cuestión de la verdad y de la religión (Iluminismo francés y cientismo positivista).

No siempre en los siglos XVIII y XIX la Iglesia ha sabido distinguir adecuadamente el desarrollo de la ciencia y de la técnica con las conquistas adquiridas y la ideología que se ha apoderado de los resultados científicos para instrumentalizarlos para fines anti-religiosos y anti-metafísicos. Y esto es así también porque en la cultura laica tal distinción a menudo no estaba presente. Sólo en el Novecientos el divorcio entre fe y ciencia fue superado, si bien no faltan aún tentativas de instrumentalización ideológica que ahora reverberan sobre todo en el campo de las cuestiones de la bioética y de la relación entre democracia/libertad/verdad.

Luego del Concilio Vaticano II, redescubriendo las fuentes de la fe (Escritura y Tradición), el pensamiento del Concilio pone al centro la realidad de la Revelación, y en consecuencia la fe viene definida a partir de la Revelación y no en contraposición o en alternativa a la razón. Por otro lado, ya que la Revelación implica una dimensión antropológica, la instancia antropológica viene explicitada como lo humano abierto a la Revelación, y eso funda el diálogo con el hombre y con el mundo contemporáneo. El Vaticano II no ha dogmatizado el tomismo filosófico, pero ha recuperado la instancia profunda del tomismo, indicando a S. Tomás como modelo y maestro del pensar teológico, ya que la solución de la relación entre Revelación, fe y razón es tomista. La perspectiva de la encíclica *Aeterni Patris* es ampliada (no cancelada) y es retomada con tal ampliación por la Encíclica *Fides et ratio*.

No obstante, se debe reconocer que en época post-conciliar, con el ocaso del neotomismo, que era el instrumento conceptual prevalente para la reflexión sobre la fe, la teología buscó el diálogo entre fe y razón aceptando el modelo de racionalidad post-iluminista y anti-metafísico. Pero dado que la razón post-iluminista tiene un completo desinterés por la verdad, la teología se encontró en una situación en la cual no podía pronunciarse en relación a la cuestión de la verdad con los instrumentos de la razón post-iluminista. Son dos los

resultados más frecuentes:

- a) la teología con frecuencia se volvió gregaria y se hizo súbdita de las formas culturales relativistas e inmanentistas modernas;
- b) la teología con frecuencia ha buscado un consenso sobre una plataforma de valores comunes (ética humanista). Por lo tanto, no es ni el asentimiento ni la búsqueda de la verdad, sino el consenso público, que se puede conseguir realísticamente, lo que constituye el objetivo de buena parte de la reflexión teológica.

La crisis actual de la teología demuestra que sin la *recta ratio* la fe misma no puede evitar la caída en el fideísmo (irracionalista o sentimental) o en el relativismo del conocimiento (pragmático o hermenéutico). Una fe débil y una razón débil son ambas un obstáculo para que el hombre llegue a la salvación y a la contemplación de la verdad (cf. 1 Tim 2,4).

En vez de eso la tarea de la teología, indicada por la encíclica, es radicalmente diversa: la teología debe reivindicar la propia identidad a partir del principio de que la fe es inteligencia de la verdad de la Revelación y, en cuanto la fe (*fides quae* y *fides qua*) posee en sí misma —es decir intrínsecamente— los criterios cognoscitivos de la verdad, entre los cuales está esencialmente el saber filosófico metafísico, la teología asume de la fe misma los criterios fundacionales y epistemológicos de su saber, y no de las formas culturales e ideológicas del saber extra-ecclesial. Puestos estos principios, no se da dificultad alguna para que la teología se confronte con las otras formas del saber y de la cultura. Por otro lado, la esencia de la teología se ilumina a partir de la esencia del acto de fe. En el acto de fe el asenso ocurre de otro modo que



en el acto del conocimiento natural: no mediante la evidencia, sino con un acto de voluntad en el cual el movimiento del pensamiento permanece abierto, en camino. Pero la voluntad, ¿cómo así tiene la capacidad de cumplir con esto? Aquello que S. Tomás mismo llama “voluntad” corresponde sustancialmente a aquello que en el lenguaje de la Biblia se llama “corazón”. El corazón tiene sus razones, tiene una propia racionalidad que va más allá de la razón científica y filosófica (Pascal). Sin un cierto tipo de amor no se conoce al otro. En este sentido, la voluntad precede en cierto modo al conocimiento, es la condición del mismo. La consecuencia es —como ha subrayado J. Ratzinger en varios de sus escritos— que la fe no es el resultado de una autogeneración del sujeto, no es el producto de una invención humana, no es la conclusión de un proceso que parte del yo. La fe es ser generados, la fe tiene esencialmente un carácter dialógico y racional. Solamente cuando el “corazón” del hombre es tocado y alcanzado por la Palabra de Dios, las energías del hombre se recogen y se expresan en el asenso de la fe. Y es por eso que el pensamiento no llega a la conclusión, no encuentra su propia paz porque él permanece aún en camino. La fe también es la peregrinación del pensamiento que debe buscar siempre y cada vez más la plenitud de la luz a partir de la luz esencial que le es donada desde lo alto.

## 7. ¿CUÁL ES LA RELACIÓN ENTRE FE Y CULTURA?

Poner el problema de la verdad en la actualidad necesariamente nos reenvía al problema de las culturas y de su apertura recíproca. A la pretensión de universalidad de la Revelación cristiana, que se funda sobre la universalidad de la verdad, se contraponen hoy fácilmente la relatividad y la multiplicidad de las culturas. Hoy se alza la crítica de que la misión cristiana misma no habría difundido la verdad, sino que habría sometido a todas las culturas evangelizadas a la cultura europea, y así habría destruido la riqueza de las culturas desarrolladas por los pueblos en su singularidad. La misión cristiana aparece así como una forma de colonialismo y, por eso, de alienación cultural de las otras tradiciones populares.

Que en la historia de la misión cristiana haya habido errores o abusos, ninguno lo puede negar, así como no es posible negar el valor de la multiplicidad de las culturas que debe encontrar su lugar en la

Iglesia. Pero en esta crítica radical a la misión cristiana está en juego algo mucho más profundo. Uno se debe preguntar si podría existir una comunión entre las culturas en la verdad que las une; se debe preguntar si la verdad podría expresarse para todos los hombres más allá de las expresiones culturales o si, en vez de ello, las diversidades culturales constituyen siempre una pantalla de la verdad que es en última instancia insuperable, que la hace permanecer siempre inaccesible en sí misma. El Papa en la encíclica ha dedicado mucho espacio a esta temática. Él subraya que “Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia” (n. 70). Eso significa que las culturas, como expresión de la única esencia del hombre, están caracterizadas por una dinámica que supera toda frontera. Es cierto que las culturas no están fijadas sobre una única forma; ellas están destinadas a transformarse y a progresar o también a decaer. Pero la apertura del hombre a Dios, constitutiva del ser humano, permanece como dato inalterado e inmutable y la Revelación cristiana sale justamente al encuentro de esta apertura. La Revelación cristiana no es extraña a las culturas, sino que responde a una espera interior a las culturas mismas. El Papa en este contexto retoma el evento de Pentecostés que narra cómo el testimoniar a Jesucristo, superando las barreras de todos los pueblos y de todas las lenguas, es decir de todas las culturas, se hace perceptible en todas las lenguas. “El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura” (n. 71). Dado que el anuncio del Evangelio se dirige al corazón del hombre su fin es la conversión de la persona, y de la conversión de las personas sigue luego un proceso de transformación de la cultura. Es necesario hacer penetrar el mensaje en un determinado ambiente, invitando a las personas a crecer en la fe también según todos aquellos valores propios, siempre y cuando sean compatibles y conciliables con el Evangelio. En esta acción evangelizadora se puede distinguir, si bien no se debe separar, el contenido de la doctrina y la forma expresiva, en cuanto la forma expresiva es ya un resultado de un proceso de transformación y purificación precedente, y por ello no está ligada a un sistema filo-

sófico determinado. Conservando así la unidad de la confesión de fe, se podrá proceder a través de la explicación y la ilustración de las palabras fundamentales de la fe, las cuales, sin embargo, no son sustituibles en sí mismas ya que están ligadas a la “carne” de Jesús. Sin



la unidad del lenguaje de la fe se pierde la unidad del contenido de la fe y se introduce un relativismo en la formulación y en la comunicación de la fe. Aun así, el lenguaje de la fe deberá ser explicado e ilustrado siempre de modo accesible y conveniente a la

mentalidad y sensibilidad de las diversas culturas.

La condición esencial para que el encuentro entre fe cristiana y las culturas sea fecundo y proficuo es que las culturas permanezcan abiertas a la Revelación de Dios, es decir a la verdad, y no se encierran en sí mismas renegando la apertura interior a la Verdad trascendente de Dios, que es profundamente constitutiva del corazón y del espíritu del hombre. Eso cuenta también y sobre todo para las tradiciones culturales religiosas. Ciertamente las religiones pueden ofrecer formas, actitudes positivas —el temor reverencial, la humildad, la disponibilidad al sacrificio, la bondad, el amor por el prójimo, la ascesis espiritual, la esperanza en una vida más allá de este mundo—. Eso cuenta también para comprender el valor de estos elementos de verdad y de bondad como vía de preparación para el Evangelio y la salvación personal de los seguidores de las diversas tradiciones religiosas. Está claro sin embargo que esas tradiciones religiosas no son vías de salvación en cuanto tales, es decir, en cuanto sistemas cerrados en sí mismos que implican muchas ideas falsas sobre la divinidad, el hombre y el mundo, así como también comportamientos morales inaceptables, sino que ellas pueden contribuir efectivamente a la salvación ahí donde conduzcan al hombre a “bus-

car el rostro de Dios” o a “buscar el reino de Dios y su justicia”, es decir en cuanto conduzcan al hombre, con sus elementos de bondad y de verdad, sobre el camino hacia el único bien, hacia la verdad y el amor de Dios que se ha revelado definitivamente en Jesucristo.

## 8. ¿CÓMO EXPLICAR LA CIRCULARIDAD DE LA RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA?

En referencia a lo ilustrado por el Papa Benedicto XVI en una conferencia suya dictada durante el tiempo en que era aún Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, diría que la encíclica busca esta circularidad en el sentido que la teología tiene siempre como base y punto de partida a la Palabra de Dios, escrita o transmitida (Escritura y Tradición); pero ya que esa Palabra de Dios es la Verdad, la teología necesariamente pone esta Palabra en relación con la búsqueda humana de la verdad, y por ello en diálogo con la filosofía, que es la disciplina racional que se ocupa de la cuestión de la verdad. La búsqueda de la verdad por parte del creyente se realiza así en un movimiento en el cual la escucha de la Palabra de Dios que se hace carne, y la búsqueda de la razón, se encuentran continuamente. Eso permite, por un lado, que la fe se profundice y se clarifique cada vez más (*fides quaerens intellectum*), y, por otro lado, que el pensamiento humano se enriquezca porque se le abren nuevos e inauditos horizontes (*intellectus quaerens fidem*). De ese modo la filosofía no debe permanecer en la escucha solamente de las adquisiciones de las ciencias empíricas, sino que debería considerar también el patrimonio de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad y, sobre todo, el mensaje de la Biblia como fuente de conocimiento para explorar las preguntas fundamentales de la existencia y del sentido de la historia.

## 9. EN LA ENCÍCLICA SE MENCIONAN CORRIENTES DE PENSAMIENTO QUE NO PERMITEN LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN: ECLECTICISMO, HISTORICISMO, CIENTIFICISMO, MODERNISMO, PRAGMATISMO, NIHILISMO, ETC. ¿ESTA DIAGNOSIS ES AÚN ACTUAL?

Considero sustancialmente que la respuesta deba ser afirmativa. Quizá hoy, en un clima post-ideológico, estas diversas corrientes de pensamiento o estos sistemas filosóficos ya no están presentes como organizaciones de escuela o han perdido la característica del pasado de presentarse en la forma de una tradición sistemática. Pero, sobre todo, sus efectos en la formación de la conciencia civil y del saber dominado por los grandes medios de la comunicación social están más que presentes y se reasumen de cualquier modo en la palabra ‘relativismo’.

**10. ¿SE PODRÍA DECIR QUE UNA TAREA ACTUAL ES LA REFLEXIÓN DEL ROL DE LA RELIGIÓN, Y EN PARTICULAR DE LA FE CATÓLICA EN LA VIDA PÚBLICA COMO UNA FUENTE DE AYUDA PARA EL RECTO DESARROLLO DE LOS PUEBLOS Y PARA LA RECTA COMPRENSIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA?**

Precisamente en virtud de su conexión con el amor (cf. Gal 5,6) la luz de la fe se pone al servicio de la justicia, del derecho y de la paz, como recuerda la encíclica del Papa Francisco, *Lumen fidei* (n. 51). La fe, lejos de apartar del mundo, exige un compromiso permanente de los creyentes con la realidad pública y civil, al servicio del bien común. Es por eso un derecho y un deber de los creyentes el testimoniar la fe en la dimensión pública, contribuyendo en el respeto de la libertad de todos a edificar nuestra sociedad y para colaborar al bien de la ciudad terrena.

En cuanto a la cuestión de la libertad religiosa, aprovecho esta oportunidad para precisar algo que considero hoy decisivo para la recta y auténtica comprensión de esta importantísima noción. Libertad religiosa es una expresión que puede tener diversos significados y por ello está abierta a diversas interpretaciones. La falta de claridad a este respecto es hoy, lamentablemente, fuente de numerosos equívocos, ya sea al interior o al exterior de los confines de la Iglesia católica.

a) “Libertad religiosa” puede significar que el acto de la fe en Dios

y en Jesucristo debe ser siempre un acto libre. Esto es verdad y siempre ha sido enseñado por la doctrina católica.

- b) “Libertad religiosa” puede significar que ninguno (ni los individuos ni la sociedad civil ni el poder político y estatal) tiene el derecho de coartar la libertad de elección religiosa de los ciudadanos. Esta es la enseñanza de la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II (n. 2). El derecho civil a la libertad religiosa es, en este preciso significado, el derecho de la persona humana a ser inmune a las coerciones exteriores, dentro de límites justos, en materia religiosa por parte del poder político.
- c) “Libertad religiosa” puede significar, en sentido moral (no jurídico-civil), que es la razón humana la que decide qué religión es verdadera y cuál es falsa. Esto es falso y contradice la doctrina católica. No existe ninguna licencia para el error (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2108).
- d) “Libertad religiosa” puede significar, desde un punto de vista moral (y no jurídico-civil), libertad de elegir cualquier religión, ya que no se puede conocer la verdad en materia religiosa (indiferentismo o relativismo). Eso es falso y contradice la doctrina católica. De hecho, la única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica, y el hombre es capaz de conocer la verdad y está moralmente obligado a adherirse a ella una vez que se la conoce (cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1).

Cuando la Iglesia insiste hoy y proclama el derecho a la libertad religiosa, lo hace en el sentido indicado en las letras a) y b), es decir, en particular como derecho civil a la inmunidad a ser impedido u obligado en materia religiosa por parte del Estado o de la sociedad civil. Al mismo tiempo la Iglesia condena el relativismo y el indiferentismo religioso, y por eso rechaza una concepción del Estado de tipo relativista o agnóstico o laicista, ya que no se trata en estos casos de una concepción del Estado sanamente laica, sino ideológica y laicista. Al mismo tiempo permanece inalterada “la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las

sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo” (Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 1), y se exige a los cristianos que hagan conocer el culto de la “única y verdadera religión [que] subsiste en la Iglesia Católica y Apostólica” (Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 1). El Concilio Vaticano II, por lo tanto, no acepta la concepción laicista del Estado que proclama la *indiferencia del Estado en materia religiosa*, que implicaría la tesis según la cual toda religión es equivalente con las otras (tesis condenada por el *Syllabus* de Pío IX y que no es acogida en modo alguno por la Declaración *Dignitatis humanae*), sino que sostiene la *no injerencia del Estado en la esfera de las conciencias de los ciudadanos*, y por ello el deber del Estado —sanamente laico— de garantizar los derechos civiles subjetivos de las personas en materia religiosa, dentro de límites justos, es decir según las exigencias del bien común y del orden moral objetivo (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2109). Además, los cristianos están llamados a ser la luz del mundo, y la Iglesia, en tal modo, manifiesta la realeza de Cristo sobre toda la creación y en particular sobre las sociedades humanas (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2105).

**11. ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DE TENER A MARÍA COMO GUÍA Y MODELO EN EL TRABAJO INTELECTUAL? ¿QUÉ SIGNIFICA LA FRASE DE LA ENCÍCLICA RESPECTO A LOS MONJES, QUE DICE: “EN ELLA VEÍAN LA IMAGEN COHERENTE DE LA VERDADERA FILOSOFÍA Y ESTABAN CONVENCIDOS DE QUE DEBÍAN *PHILOSOPHARI IN MARIA*” (*FIDES ET RATIO*, 108)?**

El Papa explica que así como la Virgen fue llamada a ofrecer toda su humanidad y feminidad a fin de que el Verbo de Dios pudiese tomar carne y hacerse uno de nosotros, así la filosofía es llamada a ofrecer su obra, racional y crítica, a fin de que la teología, como comprensión de la fe, sea fecunda y eficaz. Además, María es el modelo del trabajo intelectual de la búsqueda racional, porque la Madre no perdió nada de su humanidad y de su dignidad al dar asentimiento con la totalidad de su persona (inteligencia, corazón, afectos, voluntad) al anuncio de la revelación del Arcángel Gabriel. Así, el pensamiento filosófico no pierde nada de su autonomía y de sus prerrogativas de

método o de objeto de investigación al abrirse a la verdad de la fe, sino que es más bien impulsado en la búsqueda hacia el logro de aquello que de otro modo no habría podido lograr jamás, ya que la Revelación es un acto libre de Dios y las verdades divinamente reveladas son donadas al hombre por un puro acto de gratuidad y libertad divina. *Philosophari in Maria*, como decían los santos monjes de la antigüedad cristiana, es caminar hacia el conocimiento divino y, al mismo tiempo, es hacer de la vida una búsqueda de la verdadera sabiduría.