

LA SÍNTESIS DE *FIDES ET RATIO*¹

Aldo Giacchetti Pastor

Aldo Giacchetti Pastor es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ha sido director del Centro de Estudios para la Persona y la Cultura de la Universidad Católica San Pablo de Arequipa y rector de la Universidad Gabriela Mistral en Santiago de Chile, visiting scholar y profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma.

Al cumplirse veinte años de la encíclica *Fides et ratio* del papa Juan Pablo II, vale la pena detenerse en algunos aspectos que evidencian la visión unitaria que estaba detrás de ella y en ella. Considero que algunas de las reflexiones del cardenal Henri de Lubac —de quien Juan Pablo II decía que lo unía el pensamiento y la amistad²— pueden ofrecernos hoy un acceso a las preocupaciones y a las verdades expresadas por el Santo Padre en *Fides et ratio*.

1. SENSIBILIDAD A LA SITUACIÓN DE NUESTRO TIEMPO

La encíclica *Fides et ratio*, ya desde la introducción, se refería al contexto particularmente complejo y dramático de nuestro tiempo: «el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la

¹ Parte de este artículo ha sido publicada en Osservatorio Internazionale Card. Van Thuân sulla Dottrina Sociale della Chiesa, *Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 2, año XIV, abril-junio 2018.

² Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, p. 165.

verdad última parece a menudo oscurecida»³. La sensibilidad y la conciencia de las circunstancias históricas no eran ajenas al papa Juan Pablo II, sino que se hallaban en las bases mismas de su reflexión. Lo que Henri de Lubac dijo de Pascal refiriéndose a las personas de su tiempo, puede aplicarse al papa Juan Pablo II.

«Pascal escucha su exigencia: [...] busca el discurso sólido capaz de confirmarlos [...] pero se requiere, sobre todo, estar cerca de ellos fraternalmente. Para ofrecerles una ayuda efectiva, es necesario entrar en su angustia [...]. No es que por ello él deba vacilar en su fe: [...] pero la angustia de quien duda, no debe ser ignorada; y la oscuridad del misterio debe sentirla hasta el dolor más intenso»⁴.

El olvido del hombre contemporáneo del hecho de que «está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende»⁵ es sentido por el Papa en toda su dramaticidad. La manifestación de esa desatención en varias formas de agnosticismo y relativismo no podía no conducir al nihilismo para el cual no existe necesidad de hacer «preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana»⁶. Lo que en otro contexto — durante el predominio del marxismo — Eric Voegelin señalaba como el fenómeno de la prohibición de la pregunta⁷ se ha convertido en nuestro tiempo, de un lado, en un desinterés radical por el significado más profundo de la existencia y, de otro, en un enfoque existencial parcial, que se limita al ámbito de la experiencia sin abrirse a su fundamento metafísico, expresión de una debilidad que Michele Federico Sciacca, en su tiempo, caracterizó como una “neurastenia filosófica”⁸ que carcomía los espíritus y los hacía detenerse en el umbral del ser y permanecer, en definitiva, en la nada. Todo esto seguramente era percibido con gran dolor por Juan Pablo II, debido a su sensibilidad ante las necesidades y las exigencias de sus contemporáneos, sus ansiedades y expectativas; un dolor ante una realidad que no puede dejar indiferente a nadie:

³ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 5.

⁴ Henri De Lubac, *A proposito di un «pensiero» di Pascal* en *Communio*, n. 126, noviembre-diciembre 1992, p. 101.

⁵ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 5.

⁶ *Lug. cit.*

⁷ Eric Voegelin, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, Hydra, Buenos Aires 2009, pp. 88ss.

⁸ Véase Michele Federico Sciacca, *Filosofía e Metafísica*, Morcelliana, Brescia, 1950, p. 110.

«La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia»⁹.

Aunque es posible que en la actualidad se esté produciendo un cierto retorno a un tipo de realismo — según la opinión, por ejemplo, de Maurizio Ferraris —, no se puede negar el fuerte impacto del llamado *posmodernismo* en la cultura de nuestro tiempo, que Ferraris caracteriza con tres rasgos distintivos: la ironización «tomar en serio las teorías es un signo de dogmatismo», la desublimación «dado que la razón y el intelecto son formas de dominación, la liberación debe buscarse en los sentimientos y en el cuerpo» y la desrealización «no hay hechos, solo interpretaciones, y la solidaridad amical debe prevalecer sobre la objetividad tendencialmente violenta»¹⁰.

2. LA FUENTE DEL PENSAMIENTO

Pero la fuente del pensamiento del papa Juan Pablo II no es la constatación de la crisis de nuestro tiempo, esta es solo el contexto en el que su reflexión se manifiesta. Como dijo el cardenal Ratzinger en la presentación del *Tríptico Romano*, la búsqueda de la fuente de la realidad llevó al papa Wojtyła hacia el Principio, descubriendo con asombro que «Quien conoce el origen, ve también el de dónde y el porqué de todo el movimiento del ser»¹¹, aún más : «el nombre de la fuente que el peregrino descubre es, ante todo, el Verbo», según las palabras del Génesis, retomadas, a su manera, por san Juan en el prólogo de su Evangelio. Este Verbo no es solo una Palabra, sino un Rostro y una Mirada, la Visión de Dios sobre toda la realidad. En efecto, decía el Cardenal introduciéndonos en estas meditaciones escritas por el papa Wojtyła hacia el final de su vida, «el camino que conduce a la fuente es un camino para aprender de Dios a ver»¹². ¿Y qué nos muestra esta Mirada de Dios? Ante todo, que el Creador, el Origen, es

⁹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 6

¹⁰ Maurizio Ferraris, *Politica e filosofia dal postmoderno al nuovo realismo*, en *Discorsi di attualità*, Carocci editori, Roma 2013, pp. 58-59. La traducción es nuestra.

¹¹ Juan Pablo II, *Trittico romano*, LEV, Ciudad del Vaticano 2003, p. 6.

¹² Lug. cit.

«Comunión de personas [...] una donación recíproca»¹³, y es a esta entrega recíproca a la que el hombre está destinado, de tal manera que su persona refleje a Dios y muestre el vínculo entre el principio y el final de todo.

Estas consideraciones metafísicas y teológicas que se expresan a lo largo del Magisterio del Santo Pontífice constituyen al parecer la verdadera esfera teórica y vital en la que se inserta su reflexión sobre *Fides et ratio*. Esta no es, primariamente, de carácter epistemológico, es decir, una reflexión acerca de las facultades del ser humano y su posibilidad de llegar al conocimiento de la verdad, sino de carácter metafísico y teológico, esto es, referida a la persona que proviene de Dios y va hacia Él, que acoge el don de la fe de parte de Dios y ejercita la capacidad racional que ha recibido de Él. En este sentido, se puede decir que la persona, en cuanto tal, en su identidad, precede al ejercicio de sus facultades. Como afirma santo Tomás en su refutación de las tesis de los averroístas, no es el intelecto el que piensa sino el hombre: «Está claro que es precisamente este hombre el que entiende: nosotros no nos preguntaríamos sobre el intelecto, si no fuésemos nosotros quienes entendemos»¹⁴.

Estas consideraciones metafísicas y teológicas
que se expresan a lo largo del Magisterio del
Santo Pontífice constituyen al parecer la
verdadera esfera teórica y vital en la que
se inserta su reflexión sobre *Fides et ratio*.

Para algunos autores, la crisis actual no es ante todo una crisis de la razón, sino de identidad de la persona, que conduce a diferentes derivaciones gnósticas: «En ellas el espíritu del hombre llega a coincidir con su intelecto y su razón y, por lo tanto, se concibe como un espíritu desprovisto de una identidad efectiva y real»¹⁵. Esta situación solo se puede superar recolocando a la razón sobre su verdadero punto de apoyo,

¹³ Allí mismo, p. 26.

¹⁴ Tomás de Aquino, *Unità dell intelletto contro gli averroisti*, c. 3, 61.

¹⁵ Massimo Serretti, *L uomo è persona*, Lateran University Press, Ciudad del Vaticano 2008, p. 287.

es decir, «sobre las premisas de la identidad personal y la comunión», con la conciencia de que «la razón es la razón del hombre, de la persona humana»¹⁶ y, en consecuencia, que no se apoya sobre sí misma.

3. PUNTO DE PARTIDA EXISTENCIAL

Aunque este amplio contexto metafísico y teológico fue una constante en el pensamiento de Juan Pablo II, el punto de partida existencial más inmediato, más cercano a la experiencia de cada persona, es lo que ya desde el inicio de la *Fides et ratio* se especifica, es decir, «las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida?»¹⁷. Estas no son preguntas principalmente teóricas, sino existenciales, «que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre»¹⁸. La fuente más inmediata de la perspectiva del papa Wojtyła parece ser el dinamismo de la inquietud en el corazón humano, esto es, la aspiración del espíritu hacia Dios, expresada en preguntas capaces de conceptualizar ese profundo deseo. Se trata de cuanto más humano hay en el ser humano, lo que evidencia que el «hombre supera al hombre», según la famosa expresión de Pascal. El papa Wojtyła, en *Fides et ratio*, se refiere a la «necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre»¹⁹, no solo existencialmente sino históricamente, en diferentes culturas. Esta búsqueda de sentido tan profunda, no se puede eliminar porque es parte integrante de la naturaleza de la persona humana. San Agustín alude a algo similar al comienzo de las *Confesiones* cuando dice: «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»²⁰.

Se puede decir que la persona, en cuanto tal, en su
identidad, precede al ejercicio de sus facultades.

¹⁶ Allí mismo, p. 288.

¹⁷ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 1.

¹⁸ Lug. cit.

¹⁹ Lug. cit.

²⁰ San Agustín, *Las Confesiones* en *Obras de San Agustín*, tomo II, BAC, Madrid 1946, p. 325.

4. ARTICULACIÓN ENTRE REVELACIÓN Y ASPIRACIONES HUMANAS

Esta búsqueda de sentido que insta en el corazón de cada persona, alcanza su cumplimiento, de forma gratuita, a partir de la Revelación divina. Específicamente, la articulación entre la Revelación que excede completamente la razón humana y que al mismo tiempo realiza su búsqueda de sentido y las aspiraciones humanas, fue un desafío que tuvo muy presente el cardenal Henri De Lubac.

Es la articulación entre la Revelación de Dios y las genuinas aspiraciones humanas la que permite superar los riesgos presentes tanto en la apologética cuanto en la teología, e incluso responder al desafío de los cristianos en la sociedad contemporánea

En su lección en el curso de teología fundamental llevado a cabo en Lyon en 1929, *Apologetique et théologie*, que puede considerarse, en muchos aspectos, como un texto programático de su pensamiento, el cardenal francés percibió los defectos de la apologética de su tiempo que a menudo habían conducido a «concebir el dogma como una “cosa en sí misma”, como un bloque revelado sin relación alguna con el hombre natural»²¹. Este punto teológico de fondo conducía a los que querían hacer apologética a establecer entre la razón y la fe un vínculo extrínseco, al intentar llevar a la persona a un consenso a partir de las llamadas evidencias racionales, que posteriormente la gracia convertía en adherencia sobrenatural. Una adhesión generada ante un “sistema de verdades y preceptos” impuesto primero a la razón y luego a la fe, a partir de un cierto número de hechos. De Lubac reconoce en esto el riesgo de crear una especie de «superestructura» desprovista de cualquier fundamento humano «¡Como si Dios mismo no fuera el autor de la naturaleza y la gracia, y de la naturaleza en vista de la gracia!»²². Para salir de esta trampa, según De Lubac, era nece-

²¹ Henri De Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milán 1979, Opera Omnia vol. 9, p. 213. La traducción es nuestra.

²² Allí mismo, p. 217.

sario, de un lado, preguntar quién era el hombre y, por otro, lo que Dios había dicho. En ambos casos, se trataba de evitar entender la verdad como algo inmutable, no obstante la conciencia de su invariabilidad; de hecho, existe solo una «respuesta divina ofrecida gratuitamente a la aspiración humana libre, que, en sus diversos aspectos, sigue siendo la misma en su esencia»²³.

En consecuencia, es la articulación entre la Revelación de Dios y las genuinas aspiraciones humanas la que permite superar los riesgos presentes tanto en la apologética cuanto en la teología, e incluso responder al desafío de los cristianos en la sociedad contemporánea: «no parece haber ningún error o incluso imprudencia al decir que el catolicismo es la verdadera religión, porque solo él ofrece la respuesta adecuada a las aspiraciones de la humanidad y, por lo tanto, su supremo garante es su propia perfección»²⁴.

El teólogo francés quería evitar que la teología se convirtiera en una cuestión intelectualista desvinculada del misterio del Dios viviente que es un misterio personal²⁵, y a la vez desligada de las aspiraciones concretas de la persona.

Se puede decir que la misma preocupación se encuentra en *Fides et ratio*. Un conjunto de contenidos separados de la vida y la persona se considera insuficiente, porque es la misma verdad sobre el hombre la que está en juego. Incluso cuando la persona evita la verdad «siempre es la verdad la que influencia su existencia»²⁶. Las consecuencias existenciales del rechazo de la verdad revelan la estructura de la persona que es definida por Juan Pablo II «como aquél que busca la verdad»²⁷. Es la persona concreta la que necesita la verdad para vivir una existencia adecuada a las exigencias de su propia humanidad: «nunca podría fundar la propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira; tal existencia estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia»²⁸. La búsqueda de la verdad tiene sus raíces en la persona misma, es inseparable de ella: «La sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia»²⁹. Es una verdad que puede ser experimentada por cada uno, no un dato absolutamente extrínseco a ella:

23 Allí mismo, p. 220.

24 Allí mismo, p. 225.

25 Véase Henri De Lubac, *Por los caminos de Dios*, Encuentro, Madrid 1993, p. 167.

26 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 28.

27 Lug. cit.

28 Lug. cit.

29 Allí mismo, 29.

«Es suficiente, en definitiva, observar la vida cotidiana para constatar cómo cada uno de nosotros lleva en sí mismo la urgencia de algunas preguntas esenciales y a la vez abriga en su interior al menos un atisbo de las correspondientes respuestas»³⁰.

Por otro lado, este anti-intelectualismo de la encíclica se muestra al colocar el vínculo entre el conocimiento basado en la confianza en otra persona y la verdad misma:

«La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. [...] el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta»³¹.

La reflexión no se detiene en este punto, sino que reenvía a una Verdad mayor. La búsqueda de la verdad y de una persona de quien fiarse alcanza su cumplimiento mediante la participación de la persona en el misterio de Cristo. En efecto, «en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia»³².

5. ARMONÍA ENTRE FE Y RAZÓN

Este cumplimiento que se lleva a cabo por la gracia de Dios también recuerda la forma en que el cardenal francés articuló la relación entre la fe y la razón. Aunque, como puede verse en su continua insistencia en que el misterio de la realidad se nos muestra de modo paradójico, siempre se muestra consciente de la unidad que precede a cada paradoja en su manifestación. En consecuencia, su argumentación respecto de esta temática no surge principalmente como una reacción dialéctica o polémica, sino «en una exigencia positiva más fundamental, primera y siempre renaciente mediante la cual trataba de definir el espíritu humano»³³. Este enfoque unitario es el que le permite rechazar, tanto una cierta teología negativa que abre la puerta al agnosticismo y el ateísmo, cuanto un racionalismo extrínseco.

30 Lug. cit.

31 Allí mismo, 32.

32 Allí mismo, 33.

33 Henri De Lubac, *Memorias en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid 2000, p. 242.

Su perspectiva unitiva se puede apreciar también en la valoración que realiza de la teología natural que, permaneciendo en cuanto tal, no debe nunca convertirse en un asunto intelectualista y, en consecuencia, «esta no encuentra, de hecho, su equilibrio sino en un clima de fe»³⁴. Las obras que siguen siendo ejemplares en este sentido son, en su opinión, el *Proslogion* de san Anselmo y la *Suma contra gentiles* de santo Tomás que, precisamente por su naturaleza, son motivo de discusión continua para su clasificación como obras filosóficas o teológicas.

La valoración que realiza De Lubac de la teología natural, y en ella de la prueba de Dios, evidencia la estima de la razón que el teólogo francés tenía. De Lubac rechaza la posición de aquellos que piensan que Dios es solo un «objeto de opinión» o una «certeza de sentimiento», y sostiene que Dios «es objeto de prueba»³⁵. Con esto no hizo más que inscribirse dentro de la línea de lo que el Magisterio de la Iglesia había enseñado, por ejemplo, en el Concilio Vaticano I. Lo que había que evitar era la «renuncia metafísica». En consecuencia, el camino que conduce de la creación visible a Dios como su origen es algo universal y no particular.

Sin embargo, la afirmación de la razón se apoyaba en una constatación de carácter antropológico. Al hablar de prueba de Dios, la insistencia de De Lubac era que cualquiera sea la evidencia se puede encontrar «ya presente al espíritu con una misteriosa presencia, como con una presencia en germen»³⁶, en modo tal, que podemos hablar, en cierto sentido, de reconocimiento, y no solo, ni principalmente, de conocimiento. Y esto es así porque Dios es la fuente de nuestro ser, de tal manera que «la presencia que da cuenta del dinamismo de la prueba es una presencia claramente estimulante y profunda: punto sagrado, marca de Dios sobre mí, aquello que me hace espíritu. Y al mismo tiempo, aquello que me hace persona y responsable»³⁷. Y es precisamente por esta razón que De Lubac niega un enfoque puramente abstracto de las pruebas, porque la realidad de esta presencia en nosotros convierte cualquier prueba en algo que nos involucra personalmente y así «la pureza de la visión se confunde aquí con su lealtad»³⁸.

34 Henri De Lubac, *Por los caminos de Dios*, ob. cit., p. 167.

35 Allí mismo, p. 51.

36 Lug. cit.

37 Allí mismo, p. 52.

38 Lug. cit.

Con respecto a las mismas pruebas De Lubac se centra en su más simple y fundamental estructura, accesible a todos, es decir, la de la causalidad, y recuerda a Gratre quien decía «si existen verdaderas pruebas de la existencia de Dios, estas pruebas deben estar al alcance de todos los hombres»³⁹. Lo importante no es solo la espontaneidad de la prueba, sino un esquema esencial, el de la causalidad, que permanece siendo idéntico y que constituye un principio indestructible, y es así, piensa De Lubac, porque, en definitiva, se confunde con el espíritu⁴⁰, que siempre permanece orientado hacia la misma dirección. Después de eso, la espontaneidad de la prueba tendrá que ser justificada reflexivamente, tratando de hacer frente a las objeciones. No nos podemos detener aquí en las diversas objeciones, especialmente por la forma en la que De Lubac argumenta en contra de la manera kantiana de entender la causalidad, solo decir que pensaba que el filósofo de Königsberg se movió dentro del horizonte de la ciencia y no más allá⁴¹.

En consecuencia, para De Lubac las pruebas de la existencia de Dios, aunque necesarias, no son nunca suficientes, en definitiva, porque no se puede separar el discurso de la razón del deseo profundo del espíritu humano y la presencia de Dios en él. Debemos insertarnos en el camino del “retorno reflexivo”. Es aquí que aparece en la búsqueda que hace De Lubac en *Por los caminos de Dios*, un punto decisivo, es decir, la diferencia entre el entendimiento y el espíritu. El entendimiento está orientado hacia una multitud de objetos, en cambio el espíritu está inclinado hacia el infinito, las pruebas como un camino racional se ubican en el primero, mientras el reconocimiento de Dios en sí mismo se hallaría en el segundo.

Para De Lubac las pruebas de la existencia de Dios,
aunque necesarias, no son nunca suficientes, en
definitiva, porque no se puede separar el discurso
de la razón del deseo profundo del espíritu
humano y la presencia de Dios en él.

39 Allí mismo, pp. 189-190.

40 Véase allí mismo, p. 55.

41 Véase allí mismo, p. 54.

En su artículo de 1936, *Sur la Philosophie chrétienne*, en la que hizo un informe sobre el *status quaestionis* de la existencia y la naturaleza de una filosofía cristiana, después de presentar las posiciones de Maritain, Gilson y Blondel, optó por la posición de este último que pensaba era capaz de incluir las otras dos. Para el teólogo francés fue Blondel, quien «establece una relación verdaderamente intrínseca entre la especulación racional y la revelación sobrenatural, sin por ello abrir a la filosofía el contenido misterioso de esta revelación»⁴². Este vínculo intrínseco proviene del reconocimiento de la insuficiencia de la razón filosófica:

«Además de todos los sistemas encerrados en sus conceptos, “constitutivamente la filosofía si quiere ser integralmente racional, debe llegar a reconocer que normalmente es incompleta, que excava en sí y delante de sí un vacío preparado no sólo para descubrimientos posteriores y sobre el propio terreno, sino para luces y contribuciones de las cuales ella misma no es ni puede llegar a ser el origen real”»⁴³.

En la razón por lo tanto se halla una apertura a recibir la luz de la fe, una apertura que, en cuanto tal, no es opcional sino constitutiva, estructural. Pero para De Lubac era necesario ir más allá de Blondel, y recuperar una perspectiva patrística y hacer una «*synthèse intellectuelle opérée sous sa lumière (dans la foi)*»⁴⁴. Según Bertoldi, «el ideal que se perfila entonces es el de una sabiduría unitaria, en la que la razón y la fe se integran armónicamente, como ya ocurrió en la cultura patrística y en la Alta Edad Media, a las que De Lubac mira con especial simpatía»⁴⁵.

Con estas declaraciones De Lubac no quería negar que la filosofía pudiera tener un desarrollo autónomo, como un primer momento, solo quería resaltar la necesidad de una abdicación a la autonomía racional, en un segundo momento, a esa autonomía «en el reconocimiento de la impotencia para completar por sí sola el trabajo que no puede evitar de querer. Esa [la razón] no muere sino para renacer y la

⁴² Henri De Lubac, *La filosofía cristiana. Riflessioni in seguito a un dibattito*, en *Opera Omnia*, vol. 13, Jaca Book, Milán, p. 321.

⁴³ Allí mismo, p. 320.

⁴⁴ Henri De Lubac, *Sur la philosophie chrétienne*, en *Recherches dans la foi*, Beauchesne, París, 1979, p. 145.

⁴⁵ Francesco Bertoldi, *De Lubac, cristianesimo e modernità*, ESD, Bolonia, 1994, p. 70.

heteronomía que acepta la vuelve a sí misma más de lo que ha sucedido nunca. Deus, interior intimo meo»⁴⁶.

La relación entre fe y razón, por lo tanto, puede considerarse análoga a la que existe entre lo natural y lo sobrenatural. Como el deseo natural de ver a Dios es parte de la naturaleza humana, común a todos como dado, y puede conocerse alcanzar su cumplimiento en un fin que está más allá de sus capacidades y posibilidades, es decir, en un fin sobrenatural, dado gratuitamente por Dios, así también ocurre entre la razón y la fe. En efecto, la razón aun con sus notables potencialidades, es insuficiente por sí sola para alcanzar la verdad en sus dimensiones más profundas, acceso que se hace posible solamente en virtud de la fe. Al igual que el deseo natural y ligado a él, la razón natural es estructuralmente inadecuada para alcanzar el fin al que tiende, el cual se realiza por obra de la gracia. Esta analogía (entre el nivel antropológico y epistemológico) en el pensamiento de De Lubac se entiende si se tiene en cuenta que la naturaleza humana está íntegramente impregnada por la única finalidad divina.

Aunque no toda esta doctrina se encuentra en la encíclica, se puede ver en un enfoque que coloca la razón ante el Misterio que la supera y, al mismo tiempo, realiza gratuitamente su orientación más profunda hacia la Verdad:

«Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona»⁴⁷.

46 Henri De Lubac, *Sur la philosophie chretienne...*, ob. cit., p. 144.

47 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 13.