

EL PODER DE LA RAZÓN Y LA TAREA DE LA FILOSOFÍA

La propuesta de Juan Pablo II

MAURICIO CORREA CASANOVA*

Resumen

El autor desarrolla una reflexión sobre la capacidad o el poder de la razón y el sentido de la filosofía a partir de la propuesta atrevida y apasionante de Juan Pablo II en la Carta encíclica «Fides et ratio», sobre la razón y la fe. En este contexto, expone una crítica a la razón instrumental, para posteriormente hablar de una «ilustración cristiana» para el siglo XXI, así como de la filosofía entendida como «Crucis sapientia».

Palabras clave: razón instrumental, Ilustración, *Rationis audacia*, *Crucis sapientia*.

Abstract

The author develops a reflection on the capacity or the power of the reason and the sense of philosophy starting from the daring and exciting proposal from John Paul II in the Encyclical Letter «Fides et ratio», about reason and faith. In this context, he presents a critic on instrumental reason, then passes on to speak of a «Christian Enlightenment» for the XXI century, as well as of philosophy understood as «Crucis sapientia».

Key words: instrumental reason, Enlightenment, *Rationis audacia*, *Crucis sapientia*.

* Doctor en Filosofía por la Universitat de València (España). Profesor Asociado en el Instituto de Ciencias Religiosas (*Ad instar Facultatis*) de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Prefecto de Estudios y Profesor de Ética y Moral Fundamental en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Entre sus publicaciones cabe destacar «El problema ético de la tolerancia» (1999), «Algunas cuestiones fundamentales acerca de la "moral civil". Moral pública y sociedad pluralista» (2000), «Ética mínima y bioética» (2001, en colaboración con J. C. Siurana Aparisi) y «Las dos caras de la globalización» (2004).

A la altura de nuestro tiempo, el Papa Juan Pablo II diagnostica con las siguientes palabras la presente situación de la razón y la filosofía, nos dice: «han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas» (FR, 5¹).

Según este diagnóstico, el tema de la razón y el subsiguiente sobre la tarea de la filosofía, no parece abrigar demasiadas esperanzas para quienes aún mantienen cierta confianza en las capacidades del conomiento humano. En efecto, por un lado, la razón ha pasado a ser desde el anunciado fracaso del proyecto ilustrado y la inaugurada postmodernidad, una razón débil, impotente, incapaz de ofrecer a los hombres respuestas universales sobre las cuestiones últimas y, por tanto, verdaderas²; y, por otro lado, la filosofía, en otro tiempo considerada como la «reina de las ciencias», y cuya precaria situación ya denunciaba Kant, ha ido perdiendo paulatinamente no sólo la corona, sino también su carta de ciudadanía en la república de los saberes, e incluso de la misma vida³.

Precisamente, y en este contexto de aparente certificado de defunción, quisiera en el presente artículo recordar brevemente la atrevida y apasionante propuesta de Juan Pablo II sobre la razón y la filosofía, o bien, en una frase, sobre *el puesto de la razón en la filosofía*. En tiempos de tantos *post*, es decir, de postmodernidad, postmetafísica, postcristianismo, etc., Juan Pablo II se propone argumentar en contra ciertas tendencias *pragmatistas e instrumentalistas* que pregonan la noche de la razón, y defender su convicción

¹ Juan Pablo II: Carta encíclica *Fides et ratio*, sobre las relaciones entre fe y razón (14 septiembre 1998). En adelante cito en el texto la abreviatura seguida del número correspondiente.

² Cfr. G. VILAR: *La razón insatisfecha*. Crítica, Barcelona 1999.

³ Cfr. J. CONILL: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona 1988.

de que ella no sólo posee *el poder intrínseco de la facultad cognitiva por excelencia del hombre*, sino que también otorga pleno *sentido* a la tarea filosófica por indagar en torno a *la verdad* en el contexto de la fragmentación del saber y el pluralismo⁴.

A este tenor, quisiera advertir que en estricto sentido el Papa no lleva a cabo su reflexión limitándose a los estrechos márgenes del papel de la razón y la filosofía en el ámbito público, tal como han procedido algunos filósofos contemporáneos que proponen una especie de razón pública e imparcial sobre la base de una filosofía sin metafísica⁵; sino más bien de la razón que aspira y tiende a lo verdadero, y que, en consecuencia, genera una filosofía que abraza lo universal y se propone a todos los hombres de diferentes culturas. Lo que resulta al menos paradójico en esta reivindicación es que tal punto de vista no se desprende de una racionalidad truncada por la desilusión y que busca animarse a sí misma, sino que nace desde el *horizonte de la fe*, en una especie de «teología de la filosofía»⁶.

Pues bien, dividiré mis breves reflexiones en tres apartados. Comenzaré con una descripción de lo que el Papa denomina como *razón instrumental*, la cual está en la base de cierto quehacer filosófico de nuestros días. Luego, continuaré con lo que, a falta de una expresión más adecuada, yo mismo llamo como *ilustración cristiana*, expresión por la que quiero significar el acentuado interés de Juan Pablo II por la renovación de la confianza en la capacidad

⁴ Aquí y a lo largo de este trabajo sólo enuncio la cuestión sobre la verdad por su relación evidente con la capacidad racional del hombre; lo cierto es que mi tema no versa sobre la verdad, sino más bien sobre *el poder de la razón en relación a la verdad*. Sobre el tema concreto de la verdad, pueden verse las reflexiones sobre la encíclica *Fides et ratio* del Card. J. RATZINGER: *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme, Salamanca 2005, 160-182. También el trabajo de B. DE LEÓN: «Algunos sentidos del término "verdad" en la "Fides et ratio"», en *Scripta Theologica* 34/2 (2002) 643-664.

⁵ Esta es la posición defendida por J. RAWLS en «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (1985) y en «The Idea of Public Reason Revisited» (1997), ambas reunidas en *Collected Papers*. Oxford University Press, Oxford and London 1999, ed. by S. Freeman, caps. 18 y 26; véase también su *Political Liberalism*. Columbia University Press, Cambridge, Mass., 1993.

⁶ A. LLANO: «Audacia de la razón y obediencia de la fe», en *Cuaderno Humanitas* 14 (1999) 30.

racional del hombre y, a través de la cual, se puede recuperar la plena dignidad del quehacer filosófico en su sentido más originario. Por último, me remito a señalar algunas notas significativas sobre la filosofía como «*Crucis sapientiae*», la cual, a mi juicio, está llamada a ser una auténtica protagonista en el tercer milenio de la era cristiana.

1. La razón instrumental y la precariedad de la filosofía

Que el hombre sea *naturalmente filósofo* (cfr. FR, 64), quiere significar el hecho de que incumbe a todo hombre, sea de profesión filósofo o no, indagar sobre los fines esenciales de la razón. También, y en conexión con lo anterior, viene a decir que existe en todo hombre una tendencia innata a plantearse preguntas últimas que involucran su propia existencia. En otras palabras, pretende decir que existen cierto tipo de preguntas ancladas en el uso de la razón teórica y práctica que para cualquier hombre resultan insoslayables, es decir, inevitables por todo lo que está en juego cuando el hombre se las plantea. *¿Quién soy? ¿De dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida? ¿Tiene sentido la vida? ¿Hacia dónde se dirige?* (cfr. FR, 1 y 26)⁷.

Habría que decir que en diferentes momentos históricos y desde diferentes perspectivas culturales todos los hombres se han enfrentado y se enfrentan a esas preguntas últimas, ante las cuales, después de mayor o menor reflexión, creen encontrar una respuesta o respuestas sobre las que hace descansar su existencia. En cierto modo, la naturaleza filosófica del ser humano es la

⁷ Respecto a estas preguntas últimas que podríamos comprender como *radicales*, ya que conciernen a la raíz misma de toda existencia humana, véase también Juan Pablo II: Carta encíclica *Veritatis Splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 agosto 1993), 8-9 (la pregunta por el bien moral que hay que practicar y la vida eterna) y 30 (¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?).

expresión de lo que, parafraseando a san Agustín, representa esa *inquietud* y anhelo de *descanso* que impera en la conciencia de todo hombre por *conocer la verdad sobre sí mismo, sobre Dios y sobre el mundo*. Estas cuestiones son tan radicales que podemos sostener, sin exagerar, que no hay auténtica existencia humana sin el esfuerzo por encontrarles una respuesta. Pues, como advierte Juan Pablo II, *de la respuesta que se dé a tales cuestiones depende la orientación que se dé a la propia existencia* (cfr. FR, 1).

Ahora bien, desde sus orígenes, y tras superar la etapa del mito, el esfuerzo por dar respuesta a esas preguntas últimas, radicales, ha recibido en la inspiración griega el nombre de *filosofía*, disciplina que en su ejercicio supone una confianza en la capacidad cognitiva del hombre. Si el hombre es capaz de plantearse preguntas, entonces, también es capaz de alcanzar respuestas. La pregunta parte del *logos* y termina en el *logos*. El *logos*, la razón o la palabra, es el lugar en el que reposa la existencia del hombre que calma su propia inquietud. Esto es así porque el hombre mantiene una confianza en el *logos*, primero en el *logos* propio, esto es, en la propia capacidad de penetrar en lo real y adentrarse más allá de las meras apariencias que le muestra la caverna del mundo, según la alegoría platónica.

Con posterioridad, y en el centro del encuentro entre la razón helénica y la fe cristiana, esta confianza se acrecienta ante el *Logos* con mayúscula, o sea, cuando la razón se abre a la Palabra que viene desde arriba, pero que se revela de manera universal desde antiguo en la conciencia de todo hombre, según la fórmula de Justino, Clemente de Alejandría y Eusebio, esto es, como las *razones seminales*. Una especie de pentecostés filosófico que traspasa la historia humana y en el que se pone de manifiesto *la verdad que alcanza a toda la humanidad*⁸. Lo cierto es que al abrirse el *logos* al *Logos*, el hombre puede pensar porque su propio *logos*, su propia razón, es el *logos* del *Logos*⁹.

⁸ Cfr. J. RATZINGER: *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 17-31.

⁹ Cfr. J. RATZINGER: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, 40.

Aunque tal ha sido la confianza en el poder de la razón y en la tarea de la filosofía que los hombres han mantenido de forma invariable a lo largo de la historia, sin embargo, a la altura de nuestro tiempo —y ya desde la baja Edad Media y cierta modernidad centrada en la pura subjetividad—, esa confianza se ha quebrado¹⁰. Y este quebrantamiento es radical, tan radical que el *logos* ha enmudecido —el del hombre y el de Dios—, y se ha postrado ante la inmediatez y la parcialidad de lo fragmentario. Un nuevo ídolo que hace de la inquietud un eterno retorno nietzscheano de las preguntas sin respuestas, y en su más profunda radicalidad, de la vida sin preguntas y sin respuestas.

En este contexto de penumbra, de radical desconfianza del hombre hacia sí mismo y su propio poder, el Papa Juan Pablo II reivindica la cuestión sobre *la* verdad como una tarea racional y científica¹¹. Su discurso, en este sentido, se enfrenta a lo que califica como *razón instrumental*, la cual está al servicio «de fines utilitaristas, de placer o de poder» (FR, 47). Lo característico de la *razón instrumental* es que renuncia a las preguntas últimas, y su único objeto posible consiste en aquello que el hombre puede hacer y dominar, es decir, la *techne* que está orientada hacia lo que el hombre produce para su propio provecho. Incluso, en ocasiones, aunque ese provecho signifique la manipulación del hombre por el

¹⁰ Según la interpretación de Ortega y Gasset: «el griego, al pensar filosóficamente, partía hacia el radical conocimiento de esa Realidad indómita, indomada y acaso indomable. Si a esa aventura del Conocimiento llamaron "filosofía", quiere decirse que su ocupación se parecía muy poco a lo que los modernos intentaron hacer (...), y empieza otra cosa a que, fraudulentamente, se sigue dando el mismo nombre, pero que es una forma de Conocimiento degradada, sin fe en sí misma, asténica, trabada por cautelas y cuidados de valetudinario; mas, sobre todo, que renuncia a preguntarse por el Enigma inmenso en que nos movemos, vivimos y somos», J. ORTEGA Y GASSET: «Medio siglo de filosofía», en *Revista de Occidente* 3 (1980), 11.

¹¹ Esta defensa incluso simpatiza a un autor escéptico como Savater, cuando afirma: «Dados los actuales remilgos posmodernos ante cualquier aspiración a certidumbres más ambiciosas que las de la perspectiva pragmatista y el relativismo hermenéutico, no deja uno —al menos este uno que abajo firma— de sentir cierta simpatía por la cerrada defensa de la Verdad con mayúscula y redoble de tímboles de que hace profesión *Fides et ratio*», F. SAVATER: «La razón según Wojtyła», en *El País*, 15-XI-1998, 13-14.

hombre. En efecto, si lo que el hombre hace es independiente de nuestras certezas racionales respecto a un orden no manipulable, entonces, la manipulación es el signo de la *razón instrumental*¹².

Pero la cuestión de fondo estriba en que una razón impotente, pobre, incapaz, sólo puede conducir a la *precaridad misma de la filosofía*, ya que no podemos esperar recibir de ella respuestas definitivas a las preguntas últimas (cfr. FR, 5). Si la razón representa la forma propia por la que el hombre indaga en torno a sí mismo y a la realidad entera, entonces, la filosofía se ha quedado vacía. O mejor, para no exagerar, se ha transmutado en un saber fragmentario, o sea, en una parcela de saber que está al servicio del reino de la *techne*, de lo que el hombre hace, fabrica o produce. Es el imperio de la técnica que marca los nuevos tiempos del progreso humano. En tanto razón débil, entonces, la filosofía renuncia a la faena de las preguntas últimas para instalar su tienda en lo pasajero, lo efímero, lo instrumental. Como afirma el Card. Ratzinger: «Es absurdo preguntar acerca de lo que es; lo único que podemos preguntar es acerca de lo que somos capaces de hacer con las cosas»¹³. Con ello la filosofía transmuta no sólo su sentido originario, su aspiración a la sabiduría de lo universal, sino también su propio valor intrínseco, *por el valor de lo otro que es útil*. La filosofía misma, en consecuencia, queda instrumentalizada en orden a la necesidad de turno de lo manipulable¹⁴. Así queda impotente para dirigir sus recursos gnoseológicos hacia verdades compartidas que están más allá del horizonte inmediateista e intramundano de lo útil, por lo que acaba definitivamente por renunciar a ellas. Si la razón ha perdido su propio *telos*, precisamente por eso, la filosofía —en tanto sabiduría de lo universal— transmuta su sentido original, deja de ser *magistra vitae*.

Al menos una buena parte de los sistemas de filosofía contemporáneo ya no aspiran al saber sobre la vida, sino a ser

¹² Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS: *Tolerancia y manipulación*. Rialp, Madrid 2001.

¹³ J. RATZINGER: *Fe, verdad y tolerancia*, op. cit., 162.

¹⁴ En cierto modo la misma *política* desprovista de una base racional sólida que la fundamenta desde el punto de vista ético se enmarca dentro del saber técnico y pragmático. Cfr. R. RORTY: «The Priority of Democracy to Philosophy», en *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

mero instrumento al servicio de los saberes técnicos. Se trata de la *civilización científico-tecnológica* que se verifica de manera muchas veces unilateral exponiendo resultados puramente positivistas. Y el *positivismo*, como se sabe, trae como frutos el *agnosticismo*, a nivel teórico, y el *utilitarismo*, a nivel práctico¹⁵. En ambos casos, las preguntas últimas quedan recluidas, a fin de cuentas, al ámbito privado y la elección individual. Si en principio es ciertamente aceptable que la respuesta a estas cuestiones últimas sea de carácter individual, sin embargo, lo que inspira esa tendencia individualista de fondo no es sino la convicción más profunda por la que se expresa la incapacidad misma de la razón para alcanzar una respuesta (o respuestas) que posea validez universal. En estos términos, podríamos afirmar que *la razón instrumental que está en la base del individualismo contemporáneo sólo conduce al desamparo del hombre ante las preguntas últimas*¹⁶.

En oposición al proyecto descrito hasta aquí, el Papa Juan Pablo II quiere devolver a la razón, y especialmente a la razón filosófica, la confianza en sí misma, así como también mantener que la filosofía representa «una de las tareas más nobles de la humanidad» (FR, 4). Y el motivo de todo este esfuerzo consiste en que, como tal, siendo el hombre capaz de buscar la verdad, es también capaz de encontrarla. De este modo, el hombre se hace cargo de la búsqueda por la verdad sobre las preguntas últimas de la existencia humana. Aún más, tales preguntas son la *ratio essendi* de la filosofía desde sus orígenes, de ahí que el filósofo de hoy deba volver a confiar en sí mismo y en su capacidad cognitiva, de modo que devuelva la luz a la caverna del mundo, rompa las cadenas de la alegoría platónica. En este sentido, y en confesión personal, el Papa nos dice abiertamente que ha experimentado «no

¹⁵ Cfr. JUAN PABLO II: *Carta a las Familias* (2 febrero 1994), n° 13.

¹⁶ A mi modo de ver, el liberalismo político rawlsiano representa de buen grado esta tendencia individualista que desconoce el poder de la razón (de hecho Rawls apela a su noción de lo «razonable») al sostener que, conforme al principio de tolerancia aplicado a la filosofía misma, son los propios individuos siguiendo las doctrinas comprensivas que ellos libremente abrazan, quienes han de resolver las cuestiones religiosas, filosóficas y morales en las que no existe acuerdo (¡desacuerdo que se funda en las «cargas del juicio (o de la razón)»!); cfr. J. RAWLS: *Political Liberalism*, op. cit., IV, § 4.

sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia» (FR, 6).

2. Una audaz «ilustración cristiana» para el siglo XXI

En 1784, hablando Kant sobre qué es la ilustración, sentenciaba diciendo: «*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración»¹⁷. Es cierto que con el paso del tiempo han quedado suficientemente demostrados los alcances y límites de la razón pura kantiana, una razón en exceso autónoma y monológica. Tal ilustración ha dado paso en nuestros días a un doble movimiento antagónico: por un lado, un proyecto de superación entendido por algunos filósofos como el desenvolvimiento de un espíritu postilustrado (es decir, como sostiene Muguerza, como superación de la herencia cultural de apogeo o culminación de la modernidad que fue la ilustración¹⁸). Y, por el otro lado, dada la llamada crisis de la modernidad, otros tantos filósofos se han tomado la molestia de proponer un nuevo *zurück zu Kant*, una vuelta a Kant, aunque no por el camino de una escolástica fiel al maestro, sino por la senda de una modernidad crítica¹⁹. La idea de fondo consiste en sostener que todavía necesitamos a Kant, al menos si todavía creemos en el poder de la razón para alcanzar lo trascendentalmente incondicionado. De este modo, en la filosofía contemporánea se enfrentan dos proyectos antagónicos: por un lado, la *postmodernidad* (o postilustración), y por el otro, la *modernidad crítica* (un empeño revisionista y profundizador

¹⁷ I. KANT: «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia*. FCE, Madrid 2000, 25.

¹⁸ J. MUGUERZA: «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (Ed.): *La herencia ética de la ilustración*. Crítica, Barcelona 1991, 12.

¹⁹ Cfr. K.-O. APEL: *La transformación de la filosofía* (2 vols.), Taurus, Madrid 1973; A. CORTINA: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca 1985.

a medio camino en el cambio de época), ambos anclados en la discusión añeja sobre las posibilidades de la razón teórica y práctica.

A este tenor, y volviendo a la propuesta de Juan Pablo II, podemos plantearnos si a partir de sus reflexiones es posible descubrir una tercera alternativa que represente algo así como una nueva ilustración de inspiración cristiana en los albores del siglo XXI. Sin el ánimo de dar rodeos sobre la cuestión planteada, creo que existen suficientes indicios que podrían invitarnos a aceptar de buen grado esta nueva fórmula de lo que los anglosajones llamaron *Enlightenment*, los franceses *les Lumières* y los alemanes *Aufklärung*. Por supuesto, esto no significa abrigar la insensatez de que Juan Pablo II sea un continuador del proyecto ilustrado, sino más bien que es él por sobre cualquier otro en nuestro tiempo quien ha proclamado con mayor fuerza e insistencia la buena noticia del poder de la razón, la cual viene a ser como la otra cara de la obediencia de la fe: *Fidei parrhesiae respondere debet rationis audacia* (FR, 48).

En este sentido, si el lema ilustrado de Kant se anunciaba con el *¡Sapere aude!* El Papa, por su parte, anuncia el lema de la *ilustración cristiana* con la *¡Rationis audacia!*, ¡la audacia de la razón! Esto es, una razón que se atreve a pensar sin trabas y sin miedos, yendo desde el *fenómeno* hasta el *fundamento* de lo real (cfr. FR, 83).

Dicho en general, lo que he dado en llamar como *ilustración cristiana* en la era del tercer milenio, parte por reconocer que, conforme a su *vocación originaria*, la filosofía tiene en las actuales condiciones «la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero» (FR, 6). Con ello, pone de manifiesto su confianza en la capacidad especulativa de la inteligencia humana, que conduce a elaborar por medio de la actividad filosófica «una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático» (FR, 4). También consiste, por su lado negativo, en romper la lanza contra el drama de la separación entre razón y fe, proclamando con renovado vigor un especial modo de hacer filosofía en sintonía con la fe (cfr. FR, 36-48). Así, es *ilustración*,

porque se trata de la razón que confía en sí misma y en sus propios recursos cognitivos. Y es *cristiana*, porque es una razón que está abierta a la fe. De este modo, según la fórmula de Juan Pablo II: *Fides et ratio binae quasi pennae videntur quibus veritatis ad contemplationem hominis attollitur animus* (FR, Proemio).

Ciertamente que muchos filósofos de profesión rechazan esta invitación y sostienen un modo de hacer filosofía totalmente independiente de la fe (cfr. FR, 75). De ahí que el Papa distinga desde el inicio entre lo que es, por una parte, un *sistema filosófico*, donde entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal, como si una sola corriente se identificara con todo el pensamiento filosófico; y, por otra parte, el *pensar filosófico*, en el cual todo sistema filosófico tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente (cfr. FR, 4).

El motivo fundamental de esta subordinación de todo sistema particular al pensar filosófico se haya en la existencia de «un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento» (FR, 4). Precisamente, lo que llamo *ilustración cristiana* tiene como centro y punto de partida esa constante histórica que se pone de manifiesto en el reconocimiento, por ejemplo, del «principio de no contradicción, 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»; así como en la existencia de «algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas» (Ibid.). La *ilustración cristiana* reconoce, en consecuencia, esta especie de «patrimonio espiritual de la humanidad» que se revela como *«filosofía implícita»* (Ibid.).

En este contexto, el gran cometido de la *ilustración cristiana* consistirá no sólo en expresar firmemente su confianza en la capacidad o el poder de la razón, sino también en afirmar que «el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber» (FR, 85). La filosofía, en este sentido, no ha de autocomprenderse como una forma fragmentaria y aislada del saber —ya que ello supondría la fragmentación del sentido y la pérdida de unidad interior del hombre y de su historia—, sino como formando

parte de una larga tradición de pensamiento que, empezando con los antiguos, y pasando por los Padres de la Iglesia y los maestros de la escolástica, llega hasta los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo. Una filosofía que da la espalda a la tradición corre el grave peligro de ser una reflexión parcial y fragmentaria que esconde el orgullo de creer que la historia comienza con nosotros, en el inmediato y temporal *hic et nunc*. Por el contrario, la aceptación de la historia del pensamiento humano en lo que posee de más perenne representa un modo de hacer filosofía que sigue en línea directa el «patrimonio cultural de toda la humanidad» (Ibid.).

A este tenor —y en oposición a la razón instrumental—, la *ilustración cristiana* se asienta sobre el reconocimiento de una forma de racionalidad que revitaliza *la capacidad metafísica del hombre* (FR, 22). Y tal capacidad o poder metafísico genera precisamente un modo de hacer filosofía «capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental» (FR, 83). El hecho de que Juan Pablo II insista de forma reiterada en esta instancia metafísica de la razón humana no significa que desconozca los aportes positivos de las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis de las ciencias del lenguaje²⁰. Más bien el problema consiste en que a la luz de sus resultados algunos filósofos tienden a detenerse, a quedarse encerrados en la *realidad intramundana e inmanentista*, con lo cual dan una prueba de la crisis de confianza en la capacidad de la razón. Y es que la no verificación de las posibilidades que tiene la razón para descubrir la esencia o el fundamento de lo real, significa desconocer que la cultura y el lenguaje humano son capaces de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos—, la realidad trascendente que atraviesa todo lo humano (cfr. FR, 84). Aquí, es necesario que la reflexión filosófica alcance su más alto nivel especulativo, pasando de lo *trascendental relativo* anclado en el *fenómeno* hasta lo *trascendente absoluto* que es *fundamento*.

²⁰ En este sentido, véase el interesante trabajo de J. CONILL: *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991.

3. La filosofía como «*Crucis sapientia*»

Citando a Papini, podríamos decir que el filósofo, antes que filósofo, es hombre, y *al hombre no se le puede echar de nosotros mismos*. Esto quiere decir que «la filosofía no es cosa independiente del hombre, sino precisamente la expresión racional de lo que el hombre, como ser viviente completo, tiene de más profundo»²¹. Las preguntas últimas, por tanto, van dirigidas al hombre integral, al hombre en toda su tensión existencial en búsqueda de lo verdadero. De ahí que más allá de los reducidos márgenes en que la filosofía ha quedado recluida por el avasallamiento de la razón instrumental y las ciencias particulares, el filósofo deba emprender su tarea sobre la base de una autocomprensión integral de sí mismo. Y, en este sentido, deba reconocer que está llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende (cfr. FR, 5).

En este sentido, el Papa realiza precisamente una invitación que, a mi entender, es el signo característico y quizás más escandaloso de la *ilustración cristiana*, a saber, *la locura de la Cruz*. En sus propias palabras, Juan Pablo II nos dice: «La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la “locura” de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema» (FR, 23). Y esta es la gran lección de la *ilustración cristiana*: «La fe mueve a la razón a salir de su aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón» (FR, 56).

Si la filosofía ha de estar abierta a lo trascendente absoluto que es fundamento, entonces, ha de recuperar «su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida» (FR, 81). Esto significa, a la luz de los nuevos tiempos filosóficos marcados por el positivismo, el cientificismo o el nihilismo, encontrar «en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual [la razón] puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad»

²¹ G. PAPINI: *El crepúsculo de los filósofos*. Editorial América, Madrid 1918,

(FR, 23). A la altura de nuestro tiempo, y destacando la novedad perenne del pensamiento de Tomás de Aquino (cfr. FR, 43-48), una cosa es segura, y es el hecho de que grandes figuras del pensamiento no se quedaron atrapados en el fenómeno, ni tampoco encadenados en la caverna platónica, sino que su esfuerzo ha dado muestras precisamente de nuestra *ilustración cristiana*: en occidente, autores como J. H. Newman, A. Rosmini, J. Maritain, E. Gilson, E. Stein; y también en oriente, con V. S. Soloviov, P. A. Florenskij, P. J. Caadaev, V. N. Losskij, y así muchos otros (cfr. FR, 74)²².

Por este motivo, y en palabras de Juan Pablo II: «prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad» (FR, 74, cfr. 56 y 105).

Es de esperar, añadimos nosotros, que la *ilustración cristiana* siga adelante extrayendo abundantes frutos de la ¡*Rationis audacia!* ¡*La audacia de la razón!*

Bibliografía

- K.-O. Apel: *La transformación de la filosofía* (2 vols.). Taurus, Madrid 1973.
- J. Conill: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona 1988.
- _____ : *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid 1991.
- A. Cortina: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca 1985.
- I. Kant: *Filosofía de la historia*. FCE, Madrid 2000.
- A. Llano: «Audacia de la razón y obediencia de la fe», en *Cuaderno Humanitas* 14 (1999) 28-40.
- A. López Quintás: *Tolerancia y manipulación*. Rialp, Madrid 2001.
- C. Thiebaut (Ed.): *La herencia ética de la ilustración*. Crítica, Barcelona 1991.
- G. Vilar: *La razón insatisfecha*. Crítica, Barcelona 1999.
- J. Ratzinger: *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1969.

²² Y la lista podría extenderse a autores tales como Chesterton, M. García Morente, Flannery O'Connor o A. MacIntyre; cfr. A. LLANO: op. cit., 39.

- _____ : *Natura e compito della teologia*. Jaca Book, Milano 1993.
- _____ : *Fe, verdad y tolerancia*. Sígueme, Salamanca 2005.
- J. Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, Cambridge, Mass., 1993.
- _____ : *Collected Papers*. Oxford University Press, Oxford and London 1999, ed. by S. Freeman.
- R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1991.