

FE Y RAZÓN

P. Dr. Cornelio Fabro¹

I. El problema

La relación entre fe y razón se corresponde con la relación entre gracia y naturaleza, cuyo primer momento, así como su realización fundamental, en cuanto precisamente por la aceptación de la fe es como el hombre penetra en el orden sobrenatural y esa misma fe es la primera gracia que acerca efectivamente el hombre a Dios. El acto de fe, pues, dimana directamente de la moción de la gracia, de modo que la relación entre fe y razón tiene un significado intrínsecamente dialéctico: de una parte, representa y actúa como una condición o preparación para aceptar la fe; de otra, opera como consecuencia de la aceptación de la misma fe, que es la verdad absoluta que salva. En ambas situaciones la fe supone una determinada actitud ante la razón, es decir, ante la filosofía, en cuanto ésta expresa la madurez de la reflexión a que ha llegado la razón. En el primer momento de la preparación para el acto de fe, el fundamento de la relación es la misma fe, que será sólida en sí para todo el que pretenda ser cristiano, ya que la fe es la verdad de Dios revelada al hombre. La filosofía, en cambio, es reflexión o invención humana, y ante ella son posibles dos situaciones -la historia de la teología lo confirma-: o se ve en la multiplicidad y diversidad de los sistemas filosóficos la incapacidad de la filosofía para llevar a la verdad absoluta, o bien en la energía nunca interrumpida de reflexión del género humano para alcanzar la verdad absoluta se considera la tendencia esencial del hombre a confinar el problema de la verdad dentro de los límites de sus posibilidades y en la situación histórica en que vive. En la historia

¹Publicamos la Vox «Fede» que Cornelio Fabro preparó para la Enciclopedia Cattolica, Sansoni, vol. V, Firenze 1950, 1094b – 1102b. Parte del texto fue incorporado por el autor en el libro *Luomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, posteriormente traducido al castellano con el título *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977 y al portugués con el nombre *Deus*, Sao Paolo, Herder 1977 (nde).

del cristianismo se han dado ambas direcciones: una, pesimista, condena en bloque toda filosofía y concibe la relación entre fe y razón de modo predominantemente negativo: irracionalismo, fideísmo, tradicionalismo, etc.; la otra, más optimista, admite la posibilidad de una intervención positiva de la razón —y de la filosofía— en el ámbito de la fe. Esta relación positiva entre fe y razón tiene un significado principalmente histórico en cuanto que reconoce en la misma filosofía precristiana irradiaciones más o menos amplias y completas de la verdad; y otro significado teórico en cuanto adopta los conceptos de la filosofía para reflexionar sobre las fórmulas de la fe y desarrollarlas en su plenitud de verdad para la conciencia, de donde nace la teología.

II. Trazos del desarrollo histórico

La corriente negativa suele referirse a la condena por San Pablo de los filósofos (Rom 1, 18 y sigs.) e incluso de la misma filosofía (1 Cor 3, 9; Col 2, 8) e insiste en la corrupción de la naturaleza humana después del pecado. La corriente positiva apela al hecho de la presencia de elementos específicamente filosóficos en la misma Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo (*Job, Sabiduría, Eclesiastés, Macabeos*), como en el Nuevo Testamento (*Evangelio de San Juan, las mismas Cartas de San Pablo y los Hechos de los Apóstoles*), donde el reflejo más o menos directo de la filosofía ambiental está fuera de toda duda. Por lo demás, cuando se examinan a fondo ambas corrientes, no deben contraponerse: los errores de los filósofos que el primero condena los rechaza también el segundo, pero éste va más allá y, con un sentido más agudo de las diferencias, dosifica de distinto modo los varios sistemas según una mayor o menor incompatibilidad —en los principios, método y conclusiones— con los puntos fundamentales de la fe, para demostrar eventualmente que los errores de las conclusiones o del método no siempre son solidarios con los principios, de suerte que se pueden abandonar aquellas y conservar estos. En ambas posturas pueden mantenerse tendencias que admiten todas las gradaciones, y es misión de la historia de los dogmas especificar la fisonomía peculiar de cada dirección en el ambiente histórico y doctrinal en que fue apareciendo cada una.

En la antigua literatura cristiana parece que prevalece la dirección negativa. Hipólito hace a la filosofía griega responsable de todas las herejías: los herejes no han hecho más que entrar a saco en las obras de este o de

aquel filosofo (τούτων γὰρ μάλιστα γεγένηται κλειψίλογοι οἱ τῶν αἱρέσεων πρωτοστατήσαντες)².

Inmersos en la contemplación de la Naturaleza, los filósofos han rebajado a Dios hasta³. Hermes, en su «escarnio de los filósofos paganos», tras haber citado el texto paulino de *1 Cor.*, 3, 9: «Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum», ve el origen de la filosofía en la primera apostasía de los ángeles, de donde proviene el desacuerdo de los filósofos entre sí⁴. Tertuliano fue el más audaz en esta negación del pensamiento clásico. En su obra *De praescriptione haereticorum*, después de condenar la filosofía como «materia sapientiae secularis», afirma que «ípsae haereses a philosophia subornantur» y ejemplifica inmediatamente: Valentín era un platónico, Marción, un estoico; Epicuro, materialista; Zenón, estoico, que enseñaba el dios-fuego de Heráclito⁵. Su condena de la filosofía no admite discriminación alguna: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis?, quid Academiae et Ecclesiae?, quid Haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est. (...) Viderint qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus» (cap. 8, edic. cit., p. 13 y sigs.). Toda la dialéctica del acto de fe se resuelve en la misma fe: «Igitur quaerendum est quod Christus instituit, utique quandiu non invenis, utique donec invenias invenisti autem cum credidisti, nam non credisses, si non invenisses, sicut nec quaesisses nisi ut invenias» (cap. 10, ed. cit., p. 15,6 y sigs.). Este ostracismo declarado a la filosofía griega no impidió a Tertuliano tomar del estoicismo la concepción materialista del ser, que extiende al alma, a los Ángeles y al mismo Dios⁶.

² HYPOL., *Ref. omn. Haer.*, I, II; edic. P. Wendland, Leipzig, 1916, 4, 7: *Doxographi Graeci*, edic. H. Diels, 2ª edic., Berlín, 1929, 554, 41.

³ HYPOL., *op. cit.*, I, 26; edic. cit., p. 31, 19; *Dox. Graeci*, edic. cit., 576, 2.

⁴ HERM., *Irris. gentil. philos.*, I: *Dox. Graeci*, edic. cit., 651, 6.

⁵ Cap. 7, edic. J. Martin, Bonn, 1930, *Flor. Pair.*, IV, 11, 11 y sigs. Cfr. 12, 9 y sigs.: «Miserum Aristotelem qui 'His dialecticam instituit...»

⁶ Cfr. W. KARPP, *Sorans vier Buecher περὶ ψυχῆς und Tertulians Schrift «De Anima»*, in «Zeitschr. f. neutest. Wiss.», 1934, 31-47.

Pero más antigua, constante y amplia es la convicción de que la razón y la filosofía tienen una función positiva respecto a la fe, ya sea porque los filósofos, buscando el Absoluto, combatieron la idolatría y la religión del Estado, ya sea porque el instrumento del logos teórico es indispensable para combatir las herejías. San Justino inicia dignamente este discurso y al dirigir la *Primera Apología* a los emperadores Antonino Pío y Lucio Vero, alaba como κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβείς καὶ φιλοσόφους μόνοντάληθές τιμᾶν⁷. Sin embargo, aun reconociendo que se han equivocado con harta frecuencia, considera a los filósofos cual «órganos del logos divino» presente en todos los hombres, mediante el cual alcanzaron la verdad de sus pensamientos: διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων στέρμα τοῦ λόγου (*Apol.* II, cap. 7, p. 124). Mención honorífica merecen Sócrates, Heráclito e incluso el poeta cómico Menandro, llamado cristiano *ante litteram*, aun cuando el vulgo los considerase ateos (*Apol.* II, ca. 46, p. 80). De San Agustín trae su origen la creencia, propagada también en el Medievo, de que Platón habría leído en Egipto la Sagrada Escritura (cfr. *Apol.*, caps. 59-60, p. 94 y sigs.).

Dígase lo mismo de la ayuda positiva que la filosofía puede prestar a la exposición y defensa de la fe. Ya San Ireneo declaraba: «Quaecumque illi cum labore comparant, his nos, in fide cum simus, sine labore utimur» (*Adv. Haer.*, IV, 30, 1). Y un poco más abajo, el mismo San Ireneo, como San Cipriano, y con ellos otros muchos Padres y la primitiva Escolástica, ven en el expolio de los tesoros de los egipcios llevado a cabo por los hebreos (Ex. 11, 7) «typus et imago... profectionis Ecclesiae quae erat futura in gentibus» (*op. cit.*, IV, 30, 4; PG 7, 1067). El clásico en la materia es Clemente de Alejandría, el cual dedica todo el libro primero de los *Stromata* a demostrar la necesidad de la ciencia humana y de la filosofía griega para entender la Sagrada Escritura; protesta contra quienes rechazan la filosofía y quieren la sola y desnuda fe⁸. Efectivamente, no se pueden vendimiar las uvas sin cultivar antes la viña, ¿tampoco habrá de filosofarse, por consiguiente, si se quiere captar el significado del poder divino? (*loc. cit.*, pp. 29, 24). Overbeck, amigo de Nietzsche, acusó a Clemente de Alejan-

⁷ *I Apol.*, c. I, 2; ed. G. Rauschen, II ed., Bonn, 1911, 8.

⁸ *Strom.*, I, 9, 43; ed. O. Staehlin, II, Leipzig, 1939, 28, 19.

dría de haber racionalizado la fe, desnaturalizándola⁹. Empero, la acusación es inadmisibile, porque, ante todo, la fe es el fundamento de la gnosis y no viceversa, y porque, además, lo que da a la gnosis su última perfección no es la especulación abstracta, sino la caridad; y el perfecto gnóstico es el que se conforma plenamente con Cristo y lo confiesa en su vida entera¹⁰. Esto constituye el particular objeto de los *Stromata*, 1. VII, caps. 1-14, mientras el libro VIII trata explícitamente de la necesidad de la filosofía y del procedimiento filosófico (cfr. el cap. V, dedicado a la ἐποική) para desenmascarar los sofismas de los herejes y proponer el objeto de la fe en términos exactos, dando así la propedéutica primera a la teología. Y precisamente Clemente es el que indica la revolución que el término πίστις, introduce en el cristianismo, toda vez que, mientras en la filosofía pagana dicho término indica el conocimiento de los contingentes sensibles, en el cristianismo, en cambio, señala el conocimiento superior a la ciencia misma y como la medida de ésta: κυριώ τερον ἐπιστήμης ἢ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον¹¹, adelantándose, en esencia, a la misma posición de Santo Tomás. La teología de los Padres griegos ha sido fiel a esta tendencia de sano equilibrio, en la que puede admitirse que prevalece el optimismo, a diferencia, por ejemplo, de la orientación de San Agustín, que se resiente de las heridas inferidas también a la inteligencia humana por el pecado. Con todo, dicho Santo admite igualmente que los filósofos conocieron en gran medida la verdad y por esto también ellos trabajaron por la Ciudad de Dios: «Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere

⁹ FR. OVERBECK, *Leber die Christlichkeit der unseren heutigen Theologie*. 2.º edic., Leipzig, 1903, 27 y sigs.

¹⁰ *Op. cit.*, II, 20; t. II, 170, 10.

¹¹ *Strom.*, II, 4; t. II, p. 120, 26. Se trata de la noción renovada y desarrollada con ardor extraordinario contra el agnosticismo idealista por S. Kierkegaard, especialmente en los Diarios de la madurez (Cfr. especialmente el texto titulado: pi,stij-evpisth,mh, de 1852; *Papirer X⁴ A 635* (traduc. ital., 2.º edic., mim. 2716, t. II, p. 331 y sigs. Se inserta en un texto precedente, de 1850, *Papirer X² A 354*: La tesis, como advierte el mismo Kierkegaard, ya fue perfilada en la gran *Apostilla concluyente científica*, de 1846). Constituye, sin duda, el eje central de su pensamiento (Cfr. nuestro estudio *Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard* (Fe y razón en la dialéctica de Kierkegaard) en el vol. *Dall'essere all'esistente* (del ser al existente), 2.º edic., Brescia, 1965, p. 127 y sigs., y la introducción a la traducción italiana de la *Apostilla*, Bolonia, 1962, especialmente el t. I, p. 58 y sigs.

moliti sunt, quod mundum istum fecerit Deus, cumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem, et quoniam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa Civitate populo commendata sunt»¹². Y por esta obra suya al servicio de la Providencia, Agustín considera a los filósofos merecedores de aquellos honores divinos tributados a los ídolos: «Verumtamen si philosophi aliquid invenerunt quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus divini honores decernerentur?»¹³. Así, pues, la actitud de los Padres frente a la razón no es absolutamente negativa, sino crítica; para ellos sólo existen dos revelaciones del Verbo Divino: la primera estriba en la variedad de la Naturaleza y en el desarrollo de la cultura humana; la segunda, en la comunicación de la fe y de los misterios de la Gracia para la vida eterna, de suerte que rechazar por principio la primera equivaldría a privarse de la primera manifestación del mismo Verbo. En esta línea se sitúa igualmente San Pedro Damiano, en los albores del Medievo, quien, pese a su tendencia mística predominante, reitera el principio de San Ireneo: «Thesaurum quippe tollit Aegyptiis, unde Deo tabernaculum construat, qui poetas et philosophos legit, quibus ad penetranda mysteria coelestis eloquiis subtilius convalescat» (PL 145, 560).

El más enérgico e influyente oponente en aplicar la filosofía a la teología de la Baja Edad Media fue, según parece, San Bernardo en su lucha contra Abelardo: «Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere» (*Epist.*, CXCI; PL. 182, 257 B). Su antifilosofía se hizo tradición doméstica en la antigua escuela cisterciense y su fórmula puede ser la *fides quaerens intellectum* de San Anselmo. En cambio, aceptan la colaboración de la razón antes que Abelardo (cuya ortodoxia ha quedado hoy casi libre de toda mancha), Berengario de Tours y Roscelino, que no superan el racionalismo, en el que persiste, asimismo, Escoto Eriúgena. Bajo la influencia de Abelardo y de Eriúgena tienden al racionalismo Thierry de Chartres y Guillermo de Conches, en tanto que aparece el fideísmo con Gilberto

¹² *De Civ. Dei.*, 1. XVII, cap. 41, núm. 3: CSEL 40, 11.

¹³ *Op. cit.*, I, II, cap. 7: CSEL 40, 1, 67.

de la Porrée. Un paso adelante lo dieron los Victorinos, los cuales distinguen la teología natural, obra de la razón, de la teología sacra, dependiente de la fe, aunque tampoco desdeña el auxilio de la razón. En un texto de importancia decisiva para el desarrollo de la teología hasta Santo Tomás, Hugo de San Víctor distingue tres clases de objetos: «Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem» —y una cuarta que no cuenta— «et praeter haec quae sunt contra rationem». Y éste es el diverso valor noético: «Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia». Los dos extremos se apartan de la fe. «Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, non suscipiunt ullam rationem nec acquiescit his ratio aliquando». La fe, por el contrario, se inserta en los dos sectores intermedios, aunque de diverso modo: «Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem tantummodo suscipiunt fidem. Et (a) in primo quidem genere *fides ratione adiuvatur et ratio fide perficitur* quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit (b). In his quae supra rationem sunt non adiuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit»¹⁴.

Estas importantes declaraciones programáticas no fueron secundadas de inmediato por falta de un adecuado instrumento conceptual; más aun, sufrieron una demora con las repetidas prohibiciones por parte de la autoridad eclesiástica de estudiar la obra de filosofía natural, metafísica y moral de Aristóteles, que a finales del siglo XII, y traducidas del árabe y del griego original, empezaban a infiltrarse en los ambientes estudiantiles. La carta de Gregorio IX dirigida desde Perusa el 17 de julio de 1228 a los profesores de teología de la Universidad de París es, en su estilo pintoresco, salpicado de referencias bíblicas, toda una diatriba contra el uso de la filo-

¹⁴ *De Sacram.*, I, HI, 30: PL 176, 232. También comentó admirablemente este texto Kierkegaard y lo puso como fundamento de su concepción más madura de las relaciones entre fe y razón. (Cfr. *Papirer*, 1849-50, X² A 354; traduc. ital., 2.^a edic., t. II, núm. 2110, p. 13 y sigs.) Kierkegaard leyó el texto en la exposición de Adolf HELFFERICH, *Die Christliche Mystik in ihrer Entwicklung and in ihren Denkmalen*, Gotinga, 1842, Bd., I, página 368.

sofía en la teología: «Est quidem theologicus intellectus quasi vir habet praesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem exercere, ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret. Denique qui verba caelestis oraculi adulterina philosophorum doctrinae commixtione a sui sensu molitur inflatus et nihil sciens puritate divertere inclinans eadem ad philosophicum intellectum et quasi de corde suo profanans viro adultero adhaerere cum muliere Samaritana videtur...»¹⁵. La tendencia conservadora se apoyaba en estas instrucciones para aplicar en su significado más radical a la filosofía y a la razón, en general, el principio: «Philosophia ancilla Theologiae», que gozará de un favor especial en la escuela franciscana. San Buenaventura no solo escribiría *De reductione artium ad theologiam*, sino que advirtió que «in descensu ad philosophiam est maximum periculum» y, tras haber recordado que San Jerónimo, al leer a Cicerón, perdió el gusto por las Sagradas Escrituras, agrega: «Ideo magistri et doctores Scripturae non tantum appretiare debent scripta philosophorum, ut discipuli exemplo eorum dimittant *aquas Siloe*, in quibus est summa perfectio, et vadant ad philosophiam, in qua est periculosa deceptio»¹⁶. Se sitúan en esta línea, no solo espiritual, sino también doctrinal de San Buenaventura, Escoto y Occam, en cuanto que niegan, con sus escuelas respectivas, que la teología pueda llamarse ciencia en sentido estricto, en directa oposición a Santo Tomás, quien, aun cuando admita que las otras ciencias son «ancillae huius»¹⁷, es decir, de la teología, distingue claramente los dos órdenes de la razón y de la fe. Occam, llevando al extremo la doctrina del conocimiento intuitivo (afectivo) defendida por su Orden, admite un conjunto de verdades de fe accesibles incluso a la razón, incluido el mismo misterio de la Santísima Trinidad; no obstante, debe mantenerse que únicamente la Sagrada Escritura y la Tradición pueden manifestar la existencia de tales verdades, de forma que el razonamiento teológico mediante el instrumento racional la supone y la aclara, pero no la constituye o, en todo caso, no penetra en el ámbito de la misma fe. En este sentido, Occam reaccionó contra el racionalismo de la «*distinctio formalis*» de Escoto, en defensa de la trascendencia

¹⁵ *Chartul. Univ. Paris*, edic. Denifle-Chatelain, I, Paris, 1889, núm. 59, 114 y sigs.

¹⁶ *Collat. in Haexaem.*, *Visio III*, col. VII, 12; edic. F. Delorme, in *Bibl. Franc. Schol. M. Aevi*, VIII, Quaracchi, 1934, 216 y sigs.

¹⁷ *Sum. Theol.*, I, q. I, a. 5, sed contra y ad 2.

de la fe: «Et ideo non debet poni (distinctio formalis) nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura Sacra vel determinatione Ecclesiae propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiae possunt salvari non ponendo eam inter sapientiam et essentiam (divinam), ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem (sicut inter essentiam et relationem) et eam universaliter nego in creaturis»¹⁸.

El punto de vista de Santo Tomás sobre las relaciones entre fe y razón es el mismo de toda su teología, a saber, que «Gratia non tollit sed perficit naturam», desarrollado en su comentario *In Boet., de Trinitate*, q. II, a. 3.: «Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus philosophicis uti». Estos son sus puntos capitales: a) Tanto el «lumen fidei» como el «lumen rationis» proceden de Dios y por lo mismo «impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita...: oporteret enim alterum esse falsum: et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile». b) Supuesto que las cosas creadas son una especie de «imitación» de la esencia divina, pueden perfectamente tener y sugerir ciertas semejanzas con los misterios de la fe: «Unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis; continent tamen quasdam similitudines eorum, et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad Gratiam». c) Aun en el caso de que algún filósofo se oponga a la fe, «hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis», que el teólogo puede rechazar como algo no perentorio contra la fe. La teología, además, puede servirse directamente de la filosofía de tres maneras: 1) Para demostrar los «praeambula fidei» (existencia, atributos de Dios, creación del mundo, inmortalidad del alma...). 2) Para esclarecer de algún modo las verdades de la fe mediante analogías y semejanzas tomadas de la Naturaleza y de la razón «sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus et doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem»; 3) Para defender la fe de los ataques de la falsa filosofía «sive ostendendo (ea) esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria». Finalmente, el Doctor Angélico indica dos peligros o errores en el uso de la filosofía en teología:

¹⁸ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, edic. Lione, 1495, f. F. 1, 10 y sigs.

«Uno modo utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus eius. *Alio modo*, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae; ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per philosophiam haberi potest; cum e converso philosophia sit at metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli: *II Cor.*, 10, 5»¹⁹. El resultado de la colaboración entre fe y razón es la teología, que en la concepción tomista tiene un verdadero carácter de ciencia; mejor todavía, es la sabiduría creada por excelencia²⁰. Santo Tomás combatió enérgicamente la tesis averroísta de la «doble verdad», según la cual, una verdad filosófica, como tal, podría oponerse directamente a la fe, de tal modo que el creyente podría rechazar la conclusión filosófica únicamente por imperativo de la fe. Según el averroísmo, son conclusiones necesarias de la filosofía: la eternidad del mundo, la providencia solamente general, la unidad del entendimiento humano en todos los individuos... Empero, el creyente posee la fe que supera a la razón. Por ello, Sigerio de Brabante protesta: «Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiae tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praefere volentes sicut et in aliis quibuscumque... In tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem superat»²¹. Más moderado se muestra en el *Coment. a la Metafísica*²². Juan de Janduno es más tajante: «Quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter... Hoc autem non probo ratione aliqua demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem (multiplicidad individual de los intelectos humanos) assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide»²³. Estudios recientes sobre la postura concreta de Averroes, dirigidos por L. Gauthier acerca de las obras originales hasta ahora inéditas del comentarista, han demostrado que bajo fórmulas cautelosas, Averroes afirma la superioridad absoluta de

¹⁹ *Opuscula*, edic. De Maria, Città di Castello, 1886, 302 y sigs.

²⁰ *Sum. Theol.*, I, q. I, aa. 2-6.

²¹ *QQ. de anima intellectiva*, edic. Mandonnet en *Siger de Bravant*, 2.ª edic., Lovaina, 1911, t. II, pp. 157, 169.

²² Cfr. edic. de C. A. Graiff, Lovaina, 1948, especialmente 140, 153.

²³ *QQ. super libros Aristotelis de Anima*, 1. III, q. VII, edic. valeta, 1565, col. 282.

la filosofía sobre la religión, de cuyos dogmas expone la primera el sentido último y necesario, porque «únicamente la especulación nos conduce al verdadero conocimiento de Dios»²⁴. Esta actitud averroísta constituye el tema central de su polémica con el teólogo místico Algazel, al cual, autor de una *Destructio philosophorum*, opone su *Destructio destructionum*, traducida y editada en el D aniversario de las obras de Averroes (IX, Venecia, 1562).

La absorción de la religión por la filosofía es una genuina postura averroísta; no como la del averroísmo latino, que, después de las vacilaciones del humanismo y de las negaciones declaradas del iluminismo racionalista, renovará y profundizará el idealismo moderno y especialmente el panlogismo hegeliano. En este proceso: a) la fe constituye una esfera inferior a la razón; b) puede pretender a la verdad sólo subordinándose a la razón; Kant es el que proclama expresamente «la razón humana universal (*die allgemeine Menschenvernunft*) dominadora soberana de la religión natural» y quiere al mismo tiempo que sea «reconocida y honrada como el principio soberano y supremo (*das oberste gehitende Prinzip*) en la doctrina de la fe cristiana»²⁵. Para Hegel, Dios es el Espíritu, la idea o concepto absoluto. La fe puede llamarse la verdad segunda que, apartándose de la autoridad, penetra en la esfera del concepto y es así «la naturaleza eterna y sustancial del Espíritu». Por esto, «toda fe se asienta únicamente en la razón misma» (*jener Glaube beruht auf der Vernunft selbst*), en el espíritu, es decir, en una mediación que excluye toda mediación»²⁶. De aquí la reducción hegeliana de los principales misterios del cristianismo (Trinidad, Encarnación...) a etapas necesarias del desarrollo de la autoconciencia humana absoluta. A análoga conclusión, aunque con método opuesto, llegan los fautores de la «teoría de la fe como sentimiento inmediato» (Jacobi, Schleiermacher, Fries y recientemente R. Otto con su escuela), en cuanto que la fe se realiza siempre y únicamente en la esfera de la autoconciencia

²⁴ *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, edic. L. Gauthier, 3.ª edic., Argel, 1947, 6.

²⁵ Cfr. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IV, parte I, sec. 2; edic. K. Vorlaender, Leipzig, 1937, 192.

²⁶ *Philosophie der Religion*, III: *Die Absolute Religion*, c. 5, sec. 3; S. W., edic. G. Lasson, Leipzig, 1929, 199 y sigs.

como «sentimiento de dependencia» (*abhaengigkeitsgefühl*), de suerte que «la manifestación interna inmediata y sentimiento simple de dependencia es la conciencia de Dios»²⁷. De este modo, el principio del subjetivismo protestante tenía dos polos: uno, el absolutismo de la razón, y otro, el sentimiento, que ya propuso Kant, en cuya línea se sitúa igualmente el modernismo y el método de la inmanencia, con sus tendencias heterodoxas. En la novísima «filosofía de la existencia» K. Jaspers defiende una *fe filosófica* que no se refuerza con ningún sistema, sino que engloba el desarrollo histórico de la razón humana en su perenne intento, nunca satisfecho, de aprehender el Absoluto²⁸. G. Marcel, por el contrario, desarrolla una concepción de la fe como «apertura» a lo sagrado y fidelidad al Otro Absoluto que es Dios. Con sentido teológico más preciso, Kierkegaard, renovando expresamente la fórmula de Hugo de San Víctor mencionada más arriba, admite esencialmente con la teología tradicional la independencia de los órdenes de la fe y de la razón y la subordinación que ésta alcanza en el cristianismo con la Encarnación del Verbo, de tal modo que πίστις en el cristianismo es superior a ἐπιστήμη²⁹.

La preparación de la razón a la fe, aun permaneciendo firme la trascendencia absoluta de la fe sobre la razón, la exige ya la unidad de conciencia del hombre —sujeto de la razón y de la fe—, ya la identidad de algunos términos en ambos campos (por ejemplo, naturaleza, persona, relación, sustancia, accidentes, etc.), los cuales sólo podrán tener su significado preciso en el ámbito de la fe, cuando la razón haya determinado el que tienen en el conocimiento natural. Un paso inmediato a la fe no puede significar más que un salto en el vacío y un abandono a todas las turbulentas sugerencias del subjetivismo y del seudomisticismo, que la Iglesia rechazó siempre.

²⁷ *Gottesbewusstsein*: F. SCHELEIRMACHER, *Der christliche Glaube*, parte I, cap. 1, 4; edic. U. Redeker, Berlín, 1960, Bd. I, 23 y sigs.

²⁸ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Munich, 1947. Cfr. C. FABRO, *Jaspers et Kierkegaard*, en «Rev. des sc. philos. et théol.», 37 (1953), 209 y sigs.

²⁹ S. KIERKEGAARD, *Diario*, 1850, X² A 354; traduc. ital., 2^a edic., núm. 2110, t. II, 13 y sigs. Sobre las relaciones concretas entre fe y razón, véase el texto X² A 419, que distingue claramente el «juicio de credibilidad» del «juicio de credendidad y admite expresamente la obra preparatoria de la razón respecto a la fe. Para una discusión más profunda en el contexto de la teología y filosofía moderna, yid. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 2. edic., Brescia, 1965, 127 y sigs. y 187 y sigs.

III. Doctrina católica

Los *errores* extremos combatidos por la Iglesia sobre las relaciones entre fe y razón conducen, por un lado, al racionalismo, que exalta la razón con detrimento de la fe, y, por otro, al fideísmo (con los sistemas afines del tradicionalismo, ontologismo, agnosticismo...), que rechaza en bloque a la razón. Ya el V Concilio de Letrán (ses. VIII, del 19 de diciembre de 1513) declaraba: «Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatate fidei contrariam omnino falsam esse definimus» (Denz.-U. 738). El principio lo desarrolló y esclareció en sus aspectos primordiales el Concilio Vaticano I (ses. HI, del 21 de abril de 1870) en la Constitución Dogmática *Dei Filius* en los capítulos 3, *De fide*, y 4, *De fide et ratione*. Particularmente, en lo referente a las relaciones entre fe y razón, el Concilio declaró solemnemente: 1) La existencia de un doble orden de conocimiento: el primero, que atañe a la razón natural; el segundo, a la Revelación divina. 2) La razón natural puede ayudar a la fe demostrando el mutuo nexo existente entre los misterios de la fe y las analogías con las verdades creadas, aunque sigan siendo inaccesibles en su naturaleza íntima (Denz.-U. 1976)³⁰. 3) Así, pues, es imposible una oposición real entre fe y razón, teniendo ambas al mismo Dios por principio (Denz.-U. 1797 y 1817). 4) Más aún, fe y razón pueden ayudarse mutuamente; la razón, preparando la adhesión de la fe, y la fe, preservando a la razón del error. 5) Se confía la custodia del sentido genuino de los dogmas de la fe al magisterio de la Iglesia y así no está sujeto a las mudables contingencias de la razón y de la ciencia (Denz.-U. 1800-1818). La encíclica

³⁰ Ahora está o se está poniendo de moda la «teoría de la desmitificación», de R. Bultmann, que es el término *ad quern*, por caminos muy complejos y tortuosos, del proceso desintegrador del dogma cristiano iniciado por el deísmo y continuado por el iluminismo teológico, que tiene su punto de apoyo en Lessing-Kant y su continuación en la izquierda hegeliana. Justamente, contra análoga *debacle* del pensamiento cristiano los protestantes hacen valer igualmente la eficacia de la doctrina de la analogía: «Denn die theitische Redeweise des christlichen Glaubens ist nicht mythische, sondern analogische Rede. Dass dies in der Diskussion fiber die Entmythologisierung nicht auseinandergehalten worden ist, hat sehr zu Verwirrung beigetragen». (El lenguaje teológico de la Fe cristiana no es mítico, sino analógico. Por eso, en la discusión sobre la desmitificación no podrá prescindirse de dicha analogía; lo contrario ha llevado a muchas confusiones.) H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Munich, 1964, 33.

Humani generis, del 12 de agosto de 1950, enseña la misma doctrina. En la condenación del modernismo (enc. *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907) se declara que el fenomenismo lleva al agnosticismo absoluto y, por tanto, a la negación explícita de un conocimiento racional objetivo de Dios, que se convierte en único objeto de la experiencia religiosa subjetiva (Denz.-U. 2072 y sigs.); se condena, por lo mismo, la absoluta separación establecida por los modernistas entre ciencia y fe, en cuanto la primera tendría por objeto los meros fenómenos, y la segunda, el Incognoscible, objeto de la religión y de la Revelación (Denz.-U. 2084 y sigs.). Cfr. asimismo el *Juramento antimodernista* del motu proprio *Sacrorum Antistitum*, del 1 de septiembre de 1900 (Denz.-U. 2145).

IV. Fe y ciencia

Si se distingue la ciencia de la filosofía, en cuanto la ciencia busca el conocimiento de las leyes de objetos o campos de objetos particulares, ya sea en el ámbito de la naturaleza como en el del espíritu (las *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* de W. Dilthey), mientras la filosofía busca la verdad y los principios universales del ser como tal: la relación de ciencia y fe es más indirecta que directa. La ciencia de orientación positivista de la segunda mitad del Ochocientos había pretendido tener la última palabra sobre el origen del mundo y del hombre, sobre la naturaleza de alma humana y del pensamiento, defendiendo la eternidad de la materia, la evolución del hombre a partir de los antropoides, la materialidad del alma, la necesidad absoluta de las leyes físicas y negando por eso los fundamentos de la religión cristiana: la creación del mundo y del hombre, la inmortalidad y espiritualidad del alma, la libertad humana, la posibilidad y realidad del milagro, etc. El idealismo ha creído haber refutado el positivismo negando a la ciencia todo valor. La realidad es que la ciencia positiva debe limitarse a formular sus leyes para los objetos de su ámbito, sin pretender pronunciarse sobre el ser último de las mismas, lo cual corresponde a la filosofía y tanto menos sobre las verdades que son propias de la fe. En sentido riguroso se debe decir que la ciencia no tiene ningún contacto directo con la fe sino solamente con la filosofía, y puede, al máximo, a través de ella alcanzar algunas veces el ámbito de la fe: por ejemplo, la hipótesis de la evolución exige que se aclaren en el ámbito filosófico cual es la naturaleza del hombre antes de pronunciarse sobre el modo de su primer origen. Además la

orientación más reciente de la ciencia ha dado vuelta la situación, en cuanto que hoy, con los progresos de la física atómica y del conocimiento de los procesos de la morfogénesis y de la herencia biológica, las leyes últimas de los fenómenos tienen un carácter probabilístico (teoría “cuántica” de Planck, leyes de la herencia de Mendel siguiendo la evolución de la genética contemporánea, especialmente de la escuela de T. H. Morgan). Esto evoca la concepción tomista según la cual el curso particular de los fenómenos de la naturaleza depende de la contingencia que tiene su raíz en la materia; de igual modo el curso de los hechos de la historia depende de la contingencia de la libertad creada. Y por encima de la naturaleza y de la libertad creada vigila, como primer principio directivo, la divina Providencia (*STh* I, q. 22, a. 3) ver también la voz “Ciencia”.

Bibliografía

En general se deben consultar los manuales de historia de los dogmas, ya sea católicos (Schwane, Tixeront) como protestantes (Harnack, Seeberg), como también los artículos de las enciclopedias de teología.

Sobre la orientación de la primera tradición cristiana sobre la relación entre fe y razón, ver: A. F. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Parigi 1932 (cf. pp. 221-263); B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 3 voll., ivi 1935-37; Th. Déman, *Socrate et Jésus*, 5, ivi 1944, que reúne los textos y la literatura más reciente. Sobre Clemente Alejandrino: P. Th. Camelot, *Les idées de Cl. d'Al. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane; Cl. d. Al., et l'utilisation de la philosophie grecque*, en *Recherches de Science religieuse*, 21 (1931), pp. 36-66, 541-69; id., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Cl. d'Al.*, Parigi 1945 (rica bibliografía: p. 19 ss.); E. Ivanka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienna 1948. Trata saltuariamente las relaciones entre razón y fe: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Lovanio 1945 (con amplia bibliografía en las notas).

Para el medioevo, sobre el conflicto entre Averroes y la teología islámica, ver: L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris 1948 (p. 17 ss., y especialmente p. 266 ss.). Para la escolástica latina: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, Friburgo en Br. 1909, pp. 125-43; id., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941; Th. Heitz, *Les*

rappports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à st Thomas d'Aquin, Paris 1909; F. Sartiaux, *Foi et science au moyen âge*, ivi 1926; E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, ivi 1936; id., *La Théologie mystique de Saint Bernard*, ivi 1947; R. Guccilly, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Lovaina-Paris 1947.

Modernos: concepciones eterodoxas: F. W. Hegel, *Glaube und Wissen*, en *Erste Druckschriften*, ed. G. Lasson, Lipsig 1928, pp. 221-346; D. Fr. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, in *Ges. Schr.*, ed. E. Zeller, t. VI, Bonn 1877; A. Messer, *Glaube und Wissen*, Monaco 1919; E. S. Brightman, *A philosophy of religion*, New York 1946, pp. 117, 178 ss., 422 ss. y paralelos; J. Boisset e vari, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Parigi 1949; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Ramzal-Thuilles 1938 (niega la validez de las conclusioens teológicas. Condenado por el Santo Oficio).

Una exposición completa de los principios tradicionales se encuentra en: M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, nueva ed. de J. Hofer en *Ges. Schr.*, t. II, Friburgo de Br. 1941, pp. 614-671 (con cuidadosa actualización bibliográfica di J. Hofer). Para la concepción existencialista: G. Marcel, *Foi et réalité*, en *Être et Avoir*, Paris 1935, p. 259 ss.; id., *Homo viator*, Paris 1944; K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Hameln 1946; C. Fabro, *Foi et raisondans l'oeuvre de Kierkegaard*, en *Rev. des Sciencesphilos. et théol.*, 32 (1948), pp. 169-206; B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, en *Symposion*, II, Friburgo en Br. 1949, pp. 1-190.