

COMENTARI TEOLÒGIC A L'ENCÍCLICA FIDES ET RATIO A LES FACULTATS DE FILOSOFIA I DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

Dr. Salvador Pié

FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA

Aquest article recull, en la seva integritat, la ponència que l'autor va dictar el dia 2 de desembre de 1998 en el marc d'un acte coorganitzat per les Facultats de Teologia i de Filosofia de Catalunya sobre l'encíclica Fides et ratio sota la presidència del Sr. Cardenal Ricard M. Carles. En el cos central de l'article, l'autor presenta els diferents models de comprendre la relació entre fe i raó i aprofundeix rigorosament en el model de la circularitat que planteja l'encíclica.

311

"QUÈ TENEN EN COMÚ ATENES I JERUSALEM? L'ACADÈMIA I L'ESGLÉSIA?"

Aquesta pregunta de l'encíclica *Fe i raó* (núm. 41) centra la presentació pública a les Facultats de Filosofia i de Teologia de Catalunya, institucions que volen congregar Atenes i Jerusalem, l'Acadèmia i l'Església. Alhora el moment actual està marcat per un reclam recent per part dels especialistes de teologia fonamental sobre aquest punt. Així, el Congrés Internacional de Teologia Fonamental a la Universitat Gregoriana –citad pel Papa al núm. 67– suscità una forta convergència en aquest sentit.¹ Ja en el present

¹ Cf. R. Fisichella (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale M. 1997.

any 1998, trobem un balanç alemany de Teologia Fonamental marcat per una pregunta emblemàtica: "*Wieviel Vernunft braucht der Glaube?*"² Alhora a França acaba de publicar-se el *Dictionnaire Critique de Théologie*, on l'adjectiu "*critique*" vol subratllar que "*on ne croit jamais sans savoir quelque peu*".³ Finalment, aquí a Espanya, el filòsof i fenomenòleg de la religió, C. Díaz, acaba d'editar una suggerent "*apología de la fe inteligente*".⁴ Heus ací, doncs, l'actualitat del tema que ens planteja aquesta encíclica.

QUÈ VOL DIR UNA ENCÍCLICA PAPAL, QUIN VALOR TÉ?⁵

El document és una carta encíclica, és a dir, una "circular", que això vol dir "encíclica", que des del Papa Lleó XIII són la font més important de l'ensenyament ordinari de l'Església, en aquest cas *motivats per la responsabilitat que té el Papa en el "servei o diaconia de la veritat"* (núm. 2). Alhora, dirigir-se específicament als bisbes es justifica perquè també ells són "testimonis de la veritat" (núm. 6; cf. LG 25).⁶ En el camp epistemològic els documents del magisteri, com a "interpretació autèntica de la Paraula de Déu" (DV 10), són primàriament *testimoni de la predicació de la fe*, i la seva missió és fixar com a "norma pròxima" les dades fonamentals de la fe de l'Església, però la seva competència no és fer síntesis teològiques. Aquesta serà la missió pròpia de la teologia, com a discurs científic. Sant Tomàs especifica així ambdues missions: els bisbes tenen la funció de *predicació i govern pastoral* a l'Església (*magisterium cathedrae pastoralis: sicut qui praedicat, docet: imperare et disponere*, i en el cas del Papa: *sententialiter determinare*) i els teòlegs tenen la funció de recerca i d'ensenyament (*magisterium cathedrae magistralis: sicut magister theologiae docet: inquirere et docere*).⁷

312

² Cf. K. MÜLLER (ed.), *Fundamentaltheologie*, Regensburg 1998, 77-100 (article del mateix Müller).

³ Cf. J.Y. LACOSTE (ed.), Paris 1998, 1298 pp., a la prestigiosa col·lecció de Dictionaris de la P.U.F.

⁴ Bilbao 1998: "*presentamos algunas páginas que hablan en favor de una fe inteligente*" (p.11).

⁵ Cf. les primeres presentacions de R. Fisichella, *Ed. Piemme*, Casale M. 1998, 9-43; M. Sales, *Ed. du Cerf*, Paris 1998, i-xxii; U. Rhun, *Herder Korrespondenz* 11, 1998, 548 s.; *La Civiltà Cattolica IV*, 1998:107-116; i els diversos comentaris a *L'Osservatore Romano (esp)*, 30.X.6.13.20.27.XI.1998.

⁶ Les encíclics tenen com a objectiu "donar orientacions sobre punts doctrinals que cal precisar més", afirma F.G. Morrissey, *Papal and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law*, Ottawa 1992, 11-13; també així la síntesi teològica recent de G. May, *Enzyklika*, LThK 3 (1995) 697s.; G. Cottier, teòleg de la Casa Pontifícia i un dels presentadors oficials de l'encíclica al Vaticà, subratlla així la seva "actualitat" a *L'Osservatore Romano (esp)*, 30.X.98, 12.

L'OBJECTE CENTRAL D'AQUESTA ENCÍCLICA: LA VERITAT

Reflexionar sobre la veritat i el seu fonament que cerca la raó i la seva relació amb la veritat última, Jesucrist, afirmada per fe (ns. 6; 2).

Per això l'encíclica comença comparant poèticament "la fe i la raó a les dues ales amb les quals l'esperit humà s'eleva vers la contemplació de la veritat" (intr.).

EL PUNT DE PARTENÇA: "CONEIX-TE A TU MATEIX"⁸

1- Primer de tot, l'encíclica descriu *l'experiència comuna a Orient i Occident* que ha portat a acostar-se progressivament a la veritat i a confrontar-s'hi, dins d'un horitzó d'autoconsciència personal. El testimoni que cita és la inscripció que presidia el temple grec de Delfos on Apol·lo feia els seus oracles, inscripció que deia: "coneix-te a tu mateix" i que mostra que allò que distingeix la persona humana és la seva capacitat d'ésser "coneixedor de si mateix" (núm. 1), que pressuposa l'home com "aquell que cerca la veritat" (núm. 28).

2- En segon lloc, es constaten les *diverses cultures antigues* que comparteixen unes preguntes comunes existencials. D'aquestes cultures l'encíclica, per primer cop en un document papal i de forma totalment nova, en fa una enumeració significativa tot citant explícitament:

- els escrits sagrats d'Israel;
- els escrits dels Veda [llibres sagrats de la religió bramànica del s. VII a.C.];
- els escrits dels Avesta [textos sagrats del mazdeisme als quals Zaratustra el s. VI a.C. donà un caràcter monoteista];
- els escrits de Confuci [el més cèlebre filòsof xinès, fundador d'un sistema ascètic de moral el s. V/IV a.C.] i de Lao Tse [filòsof xinès, fundador del taoisme contemporari de Confuci, autor del llibre *Tao-Teking*, sobre el camí i la virtut];
- la predicació dels *Tinrthankara* [títol donat als mestres divinitzats del jainisme, religió índia fundada el s. VI a.C.];

⁷ Cf. els textos de Tomàs a W. BEINERT, *Magisterio*, DTD: 408-414; *Lehramt*, LThK 6 (1997) 751-753.

⁸ Tot aquest punt té molta similitud amb el plantejament de R. Fisichella, "Sentido", *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella 1995, 893-895, així com amb l'enfocament del filòsof E. Berti, *Il "Dio dei filosofi". Dio e il silenzio*, Parma 1992, ambdós comentaristes de l'encíclica a *L'Osservatore Romano (esp.)*, 6.13.XI.1998,11s.; s'hi sent també ressonància de J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, centrat en la filosofia moderna i que s'ha convertit ja en un estudi clàssic.

- la predicació de Buda [nom del príncep indi Siddharta Gautama, fundador del budisme el s. VI a.C.];
- els poemes d'Homèr (s.VIII? a.C.), les tragèdies d'Eurípides i de Sòfocles (s. V a.C.); i
- els tractats filosòfics de Plató (s. IV/V a.C.) i Aristòtil (s.IV a.C.) (núm. 1).

3- En tercer lloc, es formulen *les preguntes de fons* que es troben en aquestes antigues cultures i que caracteritzen el recorregut de l'existència humana: *qui sóc?, d'on vinc i on vaig? per què existeix el mal? què hi ha després d'aquesta vida?* (núm. 1), *té sentit la vida? cap on s'encamina?* (núm. 26). Es tracta de la pregunta més radical, sovint més implícita que explícita, que tota persona –creient, no creient, gnòstica o dubitant– es fa sobre el *per què?* i el *per a què?* Aquesta pregunta és una pregunta vital, ja que no és purament teòrica, sinó pràctica, i per això l'encíclica també la qualifica com a fruit de la "raó" adjectivada com a "sapiencial", ja que va a la "recerca de sentit últim i global de la vida" (núm. 81.3). Aquesta caracterització és propera a la "raó vital" d'Ortega y Gasset, i a la "raó que sent" de Zubiri⁹ –se situa aquí "la intel·ligència emocional" del divulgadíssim psicòleg nord-americà J. Colemann?–, i que segurament no és lluny d'una certa comprensió de la "raó comunicativa" de J. Habermas i H. Arendt,¹⁰ ja que el document critica "el perill de degradar la raó a funcions merament instrumentals" (núm. 81.2), i alhora subratlla la "relació interpersonal i la capacitat de confiar en altres persones" (núm. 32) en clau de personalisme dialògic (cf. M. Buber, G. Marcel, F. Rosenzweig...).

D'aquí sorgeix la dimensió eticomoral i utopicotranscendent, és a dir, una raó amarada de desig existencial i ardent de veritat, tal com es recorda referint-se a la "raó recta" dels antics (núm. 4.3), que sant Tomàs identifica amb la "veritat" [II-II, q.58 a.4, ad 1], i alhora citant diversos cops l'encíclica *Veritatis splendor* (ns.6;25;82;98) de la qual es continua la reflexió. Per això, amb plena coherència, s'hi critica una comprensió purament relativista (núm. 5.3), racionalista (núm. 52.2;53) o pragmatista de la raó (núm. 89.1).¹¹

4- Finalment, l'encíclica descriu com sorgeixen els *coneixe-*

⁹ Cf. P. CERESO, *Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri*, a J.J.E. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Madrid 1998, 255-292; breument, a J. Gómez Caffarena, *Razón y Dios*, Madrid 1985.

¹⁰ Sobre aquests autors, cf. J.M. ESQUIROL, *Tres ensayos de filosofía política*, Barcelona 1996, 17-50.

¹¹ Cf. les reflexions de F. TORRALBA, *Fe i raó I-II*, a *Catalunya Cristiana*, 29.10/5.11.98.

ments fonamentals més universals –que qualifica com a patrimoni espiritual de la humanitat o “filosofia implícita”– i presenta aquí l'experiència d'admiració que suscita la contemplació de la creació tot subratllant que “sense aquesta capacitat de meravellar-se l'home cauria en la repetitivitat i, de mica en mica, seria incapaç de viure una existència verament personal” (núm. 4.1). En aquest marc apareixen les precioses anàlisis dels textos bíblics –possiblement la part literària més reeixida de tota l'encíclica–, i se cita, per exemple, el llibre de la Saviesa, el qual a partir “de la grandesa i bellesa de les criatures, porta, per analogia, a contemplar el seu autor” (13,5);¹² també, la carta al Romans que mostra com mitjançant les criatures la raó intueix la potència i divinitat del seu creador (1,20);¹³ igualment, el llibre del Gènesi quan descriu l'home com a capaç de conèixer a partir de “l'arbre de la ciència del bé i del mal” (2,17) (ns.19-23), i, més tard, el discurs a l'Areòpag (ns.24;34;36).¹⁴

LA QÜESTIÓ DE LA VERITAT: EN CAMÍ VERS LA VERITAT TOTAL

El tema central amb el qual el lector s'haurà de trobar és certament el de la veritat: “l'Església realitza el servei de la veritat” (núm. 2). Aquesta veritat és vista com el camí que aplega a tota la humanitat, creient o no creient. En efecte, la recerca de la veritat qualifica l'existència personal i permet reconèixer-la com a denominador comú del diàleg entre els pobles, ja que “aquesta missió fa la comunitat creient partícip de l'esforç comú que la humanitat aconsegueix per aconseguir la veritat” (núm. 2). El Concili Vaticà II havia ja anticipat aquesta perspectiva afirmant que “en la fidelitat a la consciència els cristians s'uneixen als altres homes per cercar la veritat i per resoldre segons veritat els problemes morals que sorgeixen tant en la vida individual com social” (GS 16).

Per això el caràcter de *camí i procés que és la recerca de la veritat*, ja que la “veritat assolida només és una etapa vers aquella veritat total que es manifestarà en la revelació última de Déu” (núm. 2), i així es presenta aquest camí vers l'absolut i vers Déu, com l'*ar-*

¹² Cf. l'anàlisi propera de M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 13-15), Rome 1973, i el seu comentari a l'encíclica, a *L'Osservatore Romano* (esp.), 20.XI.1998, 22 s.

¹³ Cf. així, A.M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Paris 1976, 231 s.

¹⁴ Cf. A.Vanhoye, “El discurso en el Areópago y la universalidad de la verdad”, a *L'OR(e)* 27.XI.98, 11 s.

gumentació a partir de la veritat. Es tracta d'un itinerari de reflexió ja conegut a l'antiguitat, especialment a sant Agustí, i que té un gust de particular modernitat en tant que privilegia la recerca de l'Absolut i de Déu a l'intern de la capacitat constitutiva de l'home en clau d'argumentació antropològica. Així es parteix de l'experiència concreta de cada persona en la recerca de la veritat, i en un segon moment es busca la raó suficient de tal situació que porta a poder esbrinar la veritat plena i total. Es tracta d'una reflexió que recorda l'aposta per una epistemologia de la "interioritat objectiva", com a via essencialista de la interioritat, del filòsof tomista M.F. Sciacca, considerat el més recent representant de l'argument "*ex veritate*".¹⁵

LA NOVETAT DE LA FE CRISTIANA: JESUCRIST COM A VERITAT

L'encíclica subratlla que la fe no porta a una idea abstracta de veritat, sinó que és una veritat que es viu en la història i en un temps concret. És en aquesta clau que emergeix la figura central de Jesucrist, Déu fet home. En efecte, en ell es manifesta la màxima unitat entre la fe –la divinitat– i la raó –la humanitat–. La divinitat no elimina la verdadera humanitat de Jesús, sinó que li dona la màxima i inesperada plenitud; per això és anomenat pel Nou Testament "home nou" (Ef 2,15). Per aquest motiu les paraules del Concili Vaticà II: "el misteri de l'home només s'aclareix plenament en el misteri del Verb fet home" (GS 22), ja que, continua el nostre document, "fora d'aquesta perspectiva, el misteri de l'existència personal resulta un enigma insoluble. ¿A on podria cercar l'home les respostes a les qüestions dramàtiques com el dolor, el sofriment dels innocents i la mort, sinó a la llum que sorgeix del misteri de la passió, mort i resurrecció de Crist?" (núm. 12). Així doncs, Jesucrist, com a home nou, en tant que "Déu que assumeix rostre humà", es presenta com a *clau interpretativa i veritable del misteri de l'existència personal*.¹⁶

Per aquesta raó, Jesucrist és afirmat a l'Evangeli com "el camí, la veritat i la vida" (Jn 14,6).¹⁷ Ja que aquesta és la novetat cristiana: que Crist és la veritat perquè ens fa conèixer Déu tot

¹⁵ Sobre Sciacca, cf. P. Primi, *Filosofia Cristiana* 3, Madrid 1997, 539-549; l'actualitat de l'"*argumentum ex veritate*" assumit per l'encíclica, a A. Alessi, *Sui sentieri dell'Assoluto*, Roma 1997, 123-152.

¹⁶ Cf. l'anàlisi de GS 22 a C. Aparicio Valls, *La plenitud de la Revelación en Cristo*, Roma 1996; és clàssic R. Latourelle, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca 1984.

¹⁷ Sobre aquest concepte se segueix I. de la Potterie, cf. *Verdad*, DTF, 1609-1616.

manifestant-nos el missatge central de la salvació, que és la gran notícia que la humanitat pot esperar, és a dir, la comunió dels homes entres els homes –la fraternitat–, i *la comunió dels homes amb Déu –la filiació–*. Per això, en sentit cristià, la veritat no és la que purament podem assolir per la raó, sinó que és la veritat de l'Evangelí, manifestada per Jesucrist i present avui pel seu Esperit en la comunitat dels creients, l'Església. És en aquesta clau que l'encíclica recorda els ensenyaments del dos últims concilis que ha celebrat l'Església: el Vaticà I i el Vaticà II. Ambdós concilis han tractat el tema de fe i raó i tots dos han afirmat tant la capacitat radical de la raó per conèixer Déu com la necessitat de la fe, com a do de Déu, per poder creure amb tota llibertat en la Revelació que Jesucrist ofereix. L'encíclica recull amb força aquest ensenyament i vol mostrar, d'una banda, *l'autonomia de la fe* i *l'autonomia de la raó*, i de l'altra, la importància de la seva *mútua relació*.

LA "CIRCULARITAT" COM A MODEL DE RELACIÓ ENTRE FE I RAÓ

A partir dels diversos capítols d'aquest document es poden dibuixar *tres formes de relacionar fe i raó*, d'acord amb la reflexió que la teologia ha fet aquests anys, especialment en l'àmbit de la teologia fonamental que tracta específicament d'aquesta qüestió.¹⁸ D'una banda, hi apareixen els models racionalista i fideista, criticats justament per l'encíclica (ns.52;53;55), que tradicionalment han estat vistos com a propis, bé sigui d'un cert pensament catòlic neoescolàstic el primer, bé sigui propi del món protestant, el segon, i que reflecteixen un optimisme il·lusori, el primer, i, en canvi, un fort pessimisme, el segon, respecte a les forces de la raó:

1/ En efecte, el *model racionalista* redueix pràcticament la creença en Déu a una conclusió de la reflexió de la raó, que portaria a una fe natural a la qual després se sobreposaria la gràcia. És el que en molts manuals escolars es pretenia fer inadequadament amb les cinc vies vers Déu de sant Tomàs, injustament separades del seu marc teològic i creient original, ja que ell no les entenia com a demostracions sinó com a vies mostratives a l'interior de la fe. Aquest model, a més, sovint es convertí en polemicoapològic, i tot intentant valorar fortament la raó prescindí pràcticament tant

¹⁸ Cf. el nostre, *Treinta años de TF: un balance desde el Concilio Vaticano II (1965-1995)*, Fisichella, *La Teologia Fondamentale*, 41-60 [=Tratado de TF, Salamanca 1996,3 413-432]; la monografia més recent i completa d'A. Dulles, *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, New York 1994; també M. Seckler, *Glaube*, LThK 4 (1995)672-685; *Credibilitas*, LThK 2(1994)1339-1345.

de la realitat de les limitacions de la condició humana com de la gratuïtat i llibertat de la fe. La crítica a aquest model subratlla el perill de caure de nou en "temptacions del passat" (núm. 55.1).

2/ Com a reacció sovint apareix el *model fideista* d'arrel protestant, que en subratllar la misèria de la condició humana defensa que la raó humana i la raó històrica no serveixen per a res en la creença, ja que la fe supera dialècticament la raó i la fa innecessària. Això porta a una forta accentuació del subjectivisme i de la simple experiència, i a una anul·lació de la raó en voler subratllar la total gratuïtat de la creença, oblidant la seva realització en un acte humà. És el que possiblement hàgim sentit a dir: "jo crec, perquè crec i prou!", o un cert estil de l'anomenada "fe del carboner" també aplicada a la gent culta. L'encíclica és particularment crítica amb aquest model en el moment actual, en afirmar que "és il·lusori pensar que la fe, davant d'una raó dèbil, tingui major incisivitat; al contrari, cau en el gran perill d'ésser reduïda a mite o superstició" (núm. 48).

3/ L'encíclica proposa el *model de "circularitat"* (núm. 73), expressió nova promoguda per R. Fisichella a les seves classes a la Gregoriana i que fou un dels presentadors oficials de l'encíclica al Vaticà.¹⁹ Aquesta circularitat ve entesa com a mútua correlació entre fe i raó, ja que "no hi ha motiu de competitivitat entre la raó i la fe: una està dins l'altra i cadascuna té el seu propi espai de realització" (núm. 17). Més encara, "la fe requereix que el seu objecte sigui comprès amb l'ajut de la raó; i la raó, en el cim de la seva recerca, admet com a necessari –formulació agosarada treta del filòsof M. Blondel– el que la fe presenta" (núm. 42). És per això que, més que qualificar la filosofia com a servidora de la teologia, s'hagi de parlar de la "necessitat de relació entre totes dues i la impossibilitat de la seva separació" (núm. 77.2), ja que "s'ajuden mútuament, exercint recíprocament una funció tant d'examen crític i purificador com d'estímul, per progressar en la recerca i en l'aprofundiment" (núm. 100).

En aquesta correlació "circular", la reflexió de la raó sapien-

¹⁹ Cf. la seva proposta a *Oportet philosophari in theologia*, *Gregorianum* 76 (1995) 715-727; formulació que tal com l'explicita recorda K. Barth quan suggereix com a mètode "un cercle unique bien-fermé où il n'est pas possible y pénétrer du dehors, à partir de l'idée de création", *Dogmatique* 1,1, Gèneve 1953, 126 s.; també fa pensar en l'"absolute Zirkel" de Balthasar, segons la qualificació de P. Eicher, *Offenbarung*, München 1977, 320, com a interpretació del seu "mètode d'integració", a *Epílogo*, Madrid 1998, 5-19; W. Beinert parla de "cercle hermenèutic" –seguint H.G. Gadamer– en "espiral", com a mètode teològic a *Introducción a la teología*, Barcelona 1981, 109.132.

cial té una funció de condició indispensable i “pressupòsit necessari i de via prèvia a la fe” (núm. 67.1), mostrant la seva capacitat de “fer el pas de l'aparença de les coses al seu fonament, i *obrir-se a l'absolut i transcendent en la veritat, la bellesa, els valors*” (núm. 83.2), conscient, però, que en les condicions actuals del nostre món la raó sovint es troba “parcialment enfosquida i debilitada” (núm. 82.1).

4/ Aquest model té present dos mètodes que l'encíclica cita. Primer, l’*“anàlisi de la immanència que obre el camí vers la transcendència”* (núm. 59), i que té com a referent el filòsof M. Blondel (1861-1949), i els teòlegs K. Rahner i J. Alfaro; així com “la *metodologia fenomenològica*”, iniciada pel mestre del Papa, E. Husserl, E. Stein –citada després (núm. 74)–, i teòlegs com H.U. von Balthasar i el jueu F. Rosenzweig, citat implícitament en referir-se a “la revelació cristiana com a veritable estrella” (núm. 15).²⁰ Aquestes anàlisis presenten així els passos de la reflexió humana vers la transcendència: el primer, és el que va de la pregunta pel sentit amb el seu continuat per què?, i que porta a constatar l'obertura radical de la persona humana. El segon pas és el desplegament d'aquesta obertura, en dibuixar fins i tot un possible esbós o projecte de com hauria d'ésser aquesta veritat plena que la raó sapiencial-vital anhela. Així, aquests mètodes d'anàlisi teològica mostren que *l'home, mitjançant aquesta obertura i l'esbós del que anhela, està preparat per poder conèixer i escoltar lliurement una veritat que pugui ésser totalment plena.*²¹

Per això, continua l'encíclica, el que “la raó humana cerca ‘sense conèixer-ho’ (Ac 17,23), només pot ésser trobat a través de Crist, ja que el que en Ell es revela és la plena veritat” (núm. 34). “La paraula de Déu revela, doncs, el fi últim de l'home i dóna un sentit global al seu obrar en el món. Per això invita la filosofia a esforçar-se a cercar el fonament natural d'aquest sentit” (núm. 81.4). *En síntesi*, doncs, aquesta relació de “circularitat” fa que el

²⁰ *La Estrella de la Redención* (1921), Salamanca 1997 (cf. la introducció de M. García Baró, p. 28).

²¹ Cf. J.M. Rovira Belloso, *Models de relació filosofia-teologia en alguns teòlegs catòlics del segle XX* (R. Garrigou-Lagrange, K. Rahner, H.U. Balthasar), Analecta Sacra Tarraconensia 43 (1970) 239-286; J.M. Coll, *Relación y distinción entre filosofía y teología*, EE 46 (1971) 531-538; *Synthesis Fidei. La teologia i la filosofia a la recerca de llur unitat*, Barcelona 1988; *Condizioni dell'apporto di filosofia e teologia al progresso dell'Europa*, a G. Ferretti (ed.), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Genova 1992, 97-106; les reflexions d'A. González Montes, *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994; el preciós estudi de B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995; i el balanç de J.C. Scannone, *Teologia e filosofia nella TF*, a Fischella, *La Teologia Fondamentale*, 185-202.

creient, *gràcies al do de la fe*, pugui afirmar que aquesta Veritat plena s'ha revelat en Jesucrist; i, *alhora correlativament, gràcies a la raó*, pugui copsar el sentit humà i històric d'aquest mot veritat. Es podria parlar, potser, d'una reflexió teològica en la qual les afirmacions de la fe són "verificades" com a plenes de sentit, per mitjà d'una "argumentació sensata" que pugui mostrar davant del "racionalisme crític" una "fonamentació última", tal com apunta A. Marquès, seguint P. Ricoeur i K.O. Apel?²²

N.B.: L'expressió "circularitat" parteix, segons l'encíclica, de "dos pols: la paraula de Déu i el seu millor coneixement" (núm. 73). Ara bé, quant a la seva actuació concreta se'n poden donar *dues modalitats* d'acord amb la perspectiva epistemològica assumida, bé sigui la *transcendental*, arrelada al tomisme, que parteix de la veritat amb el seu doble moment: el logicopistemològic i l'ontològicotrascendental, corresponents al veure i al creure; o bé sigui la perspectiva *fenomenològica*, on ressona sant Agustí i sant Bonaventura, que parteix de la bellesa com a percepció intuïtiva de la totalitat concreta de la figura de l'acte de creure, que identifica creure i veure. Així, la modalitat *transcendental* entendreà que la raó, com a condició dispositiva, i el do de la fe, com a causa, són dos motius diferenciats que s'articulen en una "circularitat" *espiral oberta* i, en canvi, la modalitat *fenomenològica* percebrà la raó i el do de la fe com un únic motiu en el qual la raó queda presa en una "circularitat" *espiral integrada*.

La *primera modalitat*, a partir de la veritat, tendeix a una "circularitat" en forma d'espiral oberta gràcies al crescendo del dinamisme del do de la fe que arrelat a la raó porta a l'acte de creure. En aquest únic acte, la fe té la primacia pròpia de la veritat ontològica –el creure–, i la raó, com a condició oberta de possibilitat, té la prioritat pròpia de la veritat logicoepistemològica –el veure, com a "momentum quo"–.

[Cf. K. Rahner, "la revelación tiene de antemano como destinatario al hombre 'entero' y, consiguientemente, al hombre pensador. La filosofía únicamente puede ser 'ancilla' de la teología si es libre [cf. M. Blondel, 'non adiutrix nisi libera', *L'Action* 1, Paris 1936, 397]. *La fe cristiana es 'norma negativa' para la filosofía*", *Filosofía y teología*, SM 3: 207-217; "praebula fidei": conocimiento que 'precede' lógicamente, sin implicar precedencia temporal, al asentimiento de la fe", DT: 574-577; "la revelación presupone la filosofía diferenciada, libre, como

²² Cf. el seu, *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*, Barcelona 1996.

àmbit de su propia posibilidad; hay que distinguir la sucesividad 'temporal' de filosofía y teología. La relación esencial puede mantenerse aunque 'temporalmente' haya filosofía 'antes' que revelación", ET VI: 94; J. Alfaro, "la razón es condición trascendental de posibilidad de la revelación y de la fe. La reflexión filosófica constituye un momento interno permanente (intra-estructura) del pensar teológico", *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca 1985, 127.130; "el acto de fe presupone la persuasión de que se debe creer, y ésta presupone que el hombre es absolutamente capaz de legitimar de algún modo ante su propia razón el porqué de su obligación de creer; la posibilidad de la iluminación interior transforma el conocimiento racional de los signos en la conciencia de que Dios me llama a creerle", SM 3: 105; M. Seckler, "la credibilidad es sólo causa dispositiva", CFT II: 151; "la fe té la prioritat ontològica, però el seu procés cognoscitiu ha de mostrar-se amb la raó", *Credo ut intelligam*, LThK 2 (1994)1343-1345].

La segona modalitat, a partir de la bellesa condueix a una "circularitat" en forma d'espiral integrada ja que la percepció intuïtiva de la totalitat de l'acte de creure, gràcies a la llum de la fe, integra la fe i la raó en un únic motiu –el veure en el creure–, tot restant a la raó la mediació de la comprensió posterior –el veure com a "momentum ex quo"–.

[Cf. H.U. von Balthasar, "el logos, como razón de comprensión, sólo puede comprender si se concreta en un punto superior, que es la revelación que procede de Dios y que porta en sí su propio centro de convergencia", *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1988, 139 s.; "no puede verse sin la fe. La razón sólo puede colocar la clave de bóveda en la medida en que le es entregada en el acto de fe. No puede contemplar el fenómeno desde dentro y desde fuera a la vez. La forma de la revelación corresponde a la unidad bíblica de saber (ver) y fe (no ver)", *Gloria 1*, Madrid 1985, 162.174.393 [cf. P. Rousselot, "es un acto idéntico la percepción de la credibilidad y la confesión de la verdad", *Los ojos de la fe*, Madrid 1994, 35]; R. Fisichella, "la filosofía exigeix que els teòlegs filosofin; ahora el teòleg que exigeix la filosofía en nom del seu caràcter científic, és un teòleg exigent amb la filosofía en nom de la pròpia honestedat intel·lectual"; aquesta afirmació –treta del jueu F.Rosenzweig [*La Estrella de la Redención*, 148]– serveix per a mostrar que també el filòsof, junt amb el teòleg, reconeix en la revelació l'element comú. Per això, si primer, seguint Balthasar, dèiem 'sense filosofía no hi ha teologia' [*Teològica 1*, Madrid 1997, 11], ara podem afegir que és veritat i necessari afirmar també que 'sense teologia no hi ha filosofía'. La revelació s'oferix a la raó com aquell contingut que realitza autènticament la raó en si. Aquesta intentarà portar a la universalització el llenguat-

ge particular de la revelació. La teologia, aollint la universalitat de la revelació de Déu, obtindrà de la filosofia els instruments que li permetran una universalització crítica", *Gregorianum* 76: 721-723; "la razón encuentra en la revelación la posibilidad de ser ella misma", a *L'Osservatore Romano* (esp.), 13.XI.98,12].

5/ Aquest mètode de circularitat ofert per l'encíclica parteix de l'ús d'un concepte que fins ara el magisteri eclesiàstic no havia sovintejat explícitament: és *el concepte d'obertura*. Així, es parla d'"obrir-se a la transcendència" (núm. 15); que la filosofia "pot acollir la bogeria de la creu" (núm. 23); que els Pares antics van acollir plenament "la raó oberta a l'absolut" (núm. 41); que l'interès filosòfic, com a recerca de la veritat en l'àmbit natural, "està obert almenys implícitament al sobrenatural" (núm. 75). Aquest concepte d'obertura al·ludeix a una prioritat lògica de la filosofia, mencionada en referir-se a sant Tomàs per al qual "la fe suposa i perfecciona la raó" (núm. 43), i en afirmar que la filosofia és "una via propedèutica a la fe" (núm. 67).

Ara bé, aquest concepte "obertura" no implica cap pas necessari i obligat, com si a partir de la raó es pogués demostrar el contingut de la fe que portaria obligatòriament a creure. En canvi, *el concepte d'obertura manté el significat de la possibilitat i, per tant, de la llibertat de l'acte de creure*, sense la qual ser creient no tindria sentit. Aquest concepte d'obertura és, sens dubte, una important novetat d'aquesta encíclica que recull molts aspectes de la reflexió filosòfica tradicional, però que a través d'aquest concepte d'obertura ho expressa d'una manera nova –¿propera potser al concepte hermenèutic modern d'horitzó de comprensió de H.G. Gadamer?–, esdevenint molt més acceptable per al pensament actual, al qual alhora es demana que no es tanqui en si mateix i estigui també "obert" al diàleg. A aquesta fonamental dinàmica d'obertura, com a "moviment obert al futur" [cf. sant Tomàs, *Q. disp. de Spe*, I ad 6], hi ha *tres possibles respostes existencials*: la *resignació*, per a qui només la suporta; la *desesperació*, per a qui s'hi rebel·la, i l'*esperança*, per a qui s'hi llença amb confiança. És en aquesta darrera resposta que se situa el vigorós reclam de l'encíclica.

6/ L'encíclica entre els clàssics privilegia Tomàs d'Aquino, citat més de deu cops (ns. 43;44;45;58;61;74;78), ja que en ell "l'exigència de la raó i la força de la fe han trobat la síntesi més alta" (núm. 78), i alhora se subratlla que és molt actual "no sols per la seva doctrina, sinó també per la relació dialogal que va saber establir amb el pensament àrab i jueu del seu temps" (núm. 43), i així es reafirma la "validesa de la '*philosophia perennis*'", com ha subratllat justament J.M. Via Taltavull [*Full Diocesà*, Barcelona, XI.98]. Ja

Tomàs, en un preciós text ben il·lustratiu de la missió de la reflexió teològica, deia: “si el mestre resol la qüestió només amb arguments d'autoritat, qui l'escolta restarà certament convençut que les coses són així, però no progressarà gens en ciència i intel·ligència i se n'anirà buit” [Quodl. IV,a.18].

7/ L'encíclica, a més, en la realització d'aquesta síntesi, anomena de l'etapa moderna cinc personalitats occidentals i quatre russos de tradició ortodoxa (núm. 74). Els occidentals citats són el cardenal Newman (1801-1890), el pensador italià proper a l'ontologisme A. Rosmini (1797-1855), els renovadors francesos del tomisme J. Maritain (1882-1973) i E. Gilson (1884-1978) i la fenomenòloga E. Stein (1889-1942), jueva convertida al catolicisme, recentment canonitzada (11.X.1998). Entre els pensadors russos citats, hi ha els teòlegs Soloviev i el seu deixeble Florenskij, el filòsof Caadaev i l'historiador V. Lossky, i és, sens dubte, el primer d'ells, V.S. Soloviev (1853-1900), el més rellevant amb la seva “sofiologia”, com a reflexió sobre la Saviesa (“*sofia*”) derivada de Déu i ànima del món.²³ Dels occidentals és màximament rellevant J.H. Newman, preocupat pel positivisme dels seus compatriotes, als quals proposà com a alternativa el “sentit il·latiu”, propi, per exemple, d'un bon detectiu, davant d'un delictes, o d'un bon metge, davant d'un malalt. En efecte, a partir dels indicis i signes que la raó pot trobar i amb l'ajut de la percepció intuïtiva del seu lligam intern –el “sentit il·latiu”–, es pot veure la fe com una opció honorada i responsable. Creure és, doncs, aquesta opció global gràcies al “sentit il·latiu” en què la fe i la raó s'uneixen en una correlació profunda.²⁴

8/ Una anotació important és l'afirmació del fet que s'està en l'àmbit d'un coneixement “analògic” (núm. 83). Potser sorprendrà l'escàs ús d'aquesta expressió només citada aquí i indirectament en referir-se a Sv 13,5 (núm. 19). Ja en aquesta línia el Concili Lateranense IV recordava que entre el creador i l'home “com més és la similitud, major és la diferència” [DH 806], i el Concili Vaticà I veia l’“analogia” com la mediació més important per a la comprensió de la fe [DH 3016].²⁵ Amb raó, L. Ladaria

²³ Sobre Soloviev, cf. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana III*, Barcelona 1989, 573 s.

²⁴ Cf. *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 32-35 (introducció de J. Vives), 305-337.

²⁵ Cf. l'estudi de V. IGUAL, *La analogía*, Barcelona 1989; cf. els útils models del debat entre *l'analogia entis* i *l'analogia fidei*: analogia de la fe (K. Barth), de l'amor (H.U. Balthasar), de l'ésser (E. Przywara, G. Söhngen), de l'advent (E. Jünger), de

comenta amb finor, en parlar del coneixement "natural" de Déu, que l'analogia mostra la "*maior dissimilitudo en la mayor cercanía, ya que la misma cercanía de Dios que viene a nosotros muestra la gran semejanza; el amor con que se acerca a nosotros nos abre, paradójicamente, a la maior dissimilitudo*".²⁶

TRES FILÒSOFES I L'ENCÍCLICA: G. VATTIMO, U. ECO I F. SAVATER

Vegem les reaccions a aquesta encíclica de tres filòsofs –llunyans del món catòlic– molt significatius pels seus coneguts escrits. Primer, el gran teòric del "nihilisme" i la postmodernitat, Gianni Vattimo, el qual comenta que la renúncia a la metafísica és una victòria de la racionalitat moderna, però alhora afirma que els valors del pluralisme, de la llibertat de consciència i de l'amor al pròxim són valors heretats del cristianisme en la consciència moderna i fins i tot en la filosofia "nihilista" d'avui. I és això, segons ell, el que la raó deu a la fe i que certament massa sovint la filosofia moderna no ha reconegut (*La Stampa*, 17.X.98, 26).

Umberto Eco, filòsof, semiòleg i novel·lista, observa que l'encíclica en tant que dirigida als filòsofs és alhora respectuosa, però poc original. En canvi és innovadora pel seu reclam a la reflexió filosòfica contra la *New Age*, ja que aquesta és la gran enemiga de l'Església, molt més que el vell marxisme. Observa, a més, que el Papa veu amb desconfiança les cessions a l'irracionalisme, així com el sincretisme típic de les sectes que estan envaint, sobretot, Llatinoamèrica. Per això reclama la filosofia com dient: dediqueu-vos més aviat a llegir Husserl que a escutar aquests nous rituals de les sectes o 'macumba'" (*Corriere della Sera*, 29.X.98.35).

Finalment el filòsof espanyol Fernando Savater que, malgrat la distància que veu amb el Papa que per a ell no acaba d'ésser l'amic influent esperat pels filòsofs, escriu que "*dados los actuales remilgos posmodernos ante cualquier aspiración a certidumbres más ambiciosas que las perspectivas de la pragmática o el relativismo hermenéutico, no deja uno de sentir cierta simpatía por la cerrada defensa por la Verdad con mayúscula y redoble de timbales de que hace profesión 'Fides et ratio'*" (*El País*, 15.XI.98.13).

l'home (K. Rahner) i de la llibertat (W. Kasper), a J. Palakeel, *The use of Analogy in Theological Discourse*, Roma 1995; cf. la síntesi teològica de G.L. Müller, *Dogmática*, Barcelona 1998, 27-33 ("*la analogía como principio del conocimiento teológico*").

²⁶ En el seu recent *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 1998, 425 s.

I PER A LA FACULTAT DE TEOLOGIA, QUÈ?

L'encíclica *Fides et ratio*, en el marc del capítol titulat "Interacció entre teologia i filosofia", afirma que "la teologia s'organitza com a ciència de la fe a la llum d'un doble principi metodològic: l'*auditus fidei* i l'*intellectus fidei*" (núm. 65). El primer assumeix els continguts de la revelació tal com han estat explicitats progressivament en la Sagrada Tradició, en la Sagrada Escripura i en el Magisteri viu de l'Església (cf. DV 10), com a moment "*positiu*" i *històric* de la teologia, en el qual cal tenir presents els aspectes epistemològics i hermenèutics.²⁷ Amb l'*intellectus fidei* la teologia vol respondre a les exigències pròpies del pensament mitjançant el moment "*especulatiu*" i *sistemàtic*. Per això s'afirma que "una teologia sense un horitzó metafísic no aconseguiria anar més enllà de l'experiència religiosa i no permetria a l'*intellectus fidei* expressar amb coherència el valor universal i transcendent de la veritat revelada" (núm. 83.3). Heus ací les dues funcions clau que avalen aquesta defensa de la metafísica –la *sofàa* o *prwth filosofàa* d'Aristòtil–, entesa com a ciència universal que abasta la totalitat de l'ésser, de la qual l'encíclica subratlla la seva identitat peculiar d'*activitat crítica que universalitza*, així com la seva *capacitat d'expressar la transcendència*.²⁸

325

S'enumeren alhora les exigències concretes de diverses disciplines: les teologies *dogmàtica*, *fonamental* i *moral* (ns.66.2;67;68). Els problemes concrets en connexió amb la filosofia que es plantejen són la relació entre significat i veritat (núm. 94), el problema hermenèutic (ns. 95 s), la consciència ètica i la seva relació amb la veritat ja presentada amb gran força a la *Veritatis splendor* (núm. 98), la relació entre ensenyament i vida en la catequesi, entre veritat i vida, i entre comunicació de la fe i llenguatge (núm. 99). Dins de les crides finals, n'hi ha una d'especial als teòlegs "a fi que dediquin una particular atenció a les implicacions filosòfiques de la paraula de Déu i realitzin una reflexió de la qual emergeixi la dimensió especulativa i pràctica de la ciència teològica. Exhorto a

²⁷ Y. Congar situava l'*auditus fidei* com a previ a la teologia positiva, a *La fe y la teología*, Barcelona 1977,189; també, més recentment, J. Wicks, *Método teológico*, Estella 1998,43 s.; en canvi, el planteig de l'encíclica es troba a G. Pozzo, *Il metodo nella teologia sistematica*, a C. Rocchetta/R. Fisichella/G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1985, 255-347; G. Pozzo, *Método*, DTF: 908-927, i G. Lorzio, *Metodologia teologica*, Milano 1994, 28-38.

²⁸ Aquesta dualitat mostra la seva utilitat ja que "*es la ciencia de lo más universal que abarca la totalidad del ser, y por otra parte, es ciencia del fundamento divino de todos los entes, puesto que la teología se ocupa del origen más universal de todo ente*", afirma E. Coreth, *Metafísica*, Barcelona 1964, 21.

recuperar i a subratllar més la dimensió metafísica de la veritat per entrar així en diàleg crític i exigent tant amb el pensament filosòfic contemporani com amb tota la tradició filosòfica" (núm. 105.1).

Acabo amb una doble cita: la primera de Hegel que, després de lamentar "que es produís l'espectacle singular d'un poble mancat de metafísica", el qual podria comparar-se a un "temple ricament adornat, però sense santuari", recorda a la teologia del seu temps que no compleix amb la seva missió d'ésser "guardiana dels misteris especulatiu i de la metafísica" i que ha preferit moure's en una equivocada direcció: la dels sentiments, la practicopopular i l'erudició històrica [*Ciència de la lògica 1*]. La segona cita és la que clou l'encíclica: la filosofia, sota la imatge de Maria, és vista com "la taula intel·lectual de la fe" (núm. 108), ja que, continua el text original, "dóna al món el pa de vida". Tant de bo la teologia al llinard del 2000 trobi amb la filosofia aquesta taula intel·lectual de la fe i així pugui repartir millor el pa de la paraula del qui és "el camí, la veritat i la vida" (Jn 14,6).

Abstract

326

This article is a complete transcription of the lecture on the Encyclical *Fides et Ratio*, given by the author on 2 December, 1998, in the framework of an event co-organised by the Faculties of Theology and Philosophy of Catalonia, under the presidency of Cardinal Ricard M. Carles. In the body of the article, the author presents the different models to understand the relationship between faith and reason, and accurately goes deeper into the model of circularity posed by the Encyclical.