

La necesidad de revalorizar la razón humana

Cuando la reflexión filosófica se hizo cargo de la condición natural de la razón, de su lugar, de su papel y de sus posibilidades funcionales, la reflexión filosófica buscó encarnarse en una forma de vida específica y profundamente humana en vistas de la vocación existencial del hombre. Cuando éste era el panorama, la reflexión filosófica se esforzó en ser el camino recto en la búsqueda de la verdad que da sentido total y último a la vida humana.

Nuestra condición actual es la «crisis de sentido». Porque la fragmentariedad del saber, la baraúnda de datos en que estamos inmersos y la pluralidad de teorías que se disputan la respuesta, crean la duda radical de si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido, que desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo¹. Desde aquí se dirige *Fides et ratio* a

«[...] la filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria [...] y comprometerse con re ovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa en la historia»².

Verdad - *Fides et ratio*

Ciertamente en la revelación de la vida divina se ofrece al hombre la ver ad última sobre su propia vida y sobre el destino de la historia, pues, realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado³. Y, ciertamente la fe en la revelación es la vía privilegiada para conocer sus contenidos, pero no exclusiva, por cuanto la revelación no sólo interesa a la fe. Esta es la profunda *novedad* de *Fides et ratio* frente a la actual crisis del sentido. Novedad en la ampliación del

¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 81. En adelante *FR*.

² *Ibid.*, n. 6.

³ *FR*, n. 12.

horizonte de la razón humana y del saber filosófico, al reclamar el carácter universal del contenido revelado, pues

«[...] la encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar»⁴.

Novedad en que la razón humana y el saber filosófico son impulsados a ir más allá de sí mismos, hacia ese horizonte, donde lo Eterno entra en el tiempo y el Todo se esconde en la parte, pues, sin trascenderse, el misterio de la existencia personal resultaría un enigma insoluble⁵.

La fe y la razón contemplan y se nutren de la revelación porque ésta es expresión de la verdad misma de Dios en quien culmina el deseo natural de verdad⁶ y que la humanidad, a lo largo de los siglos, desde la fe y la razón, ha buscado encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella⁷. Por eso el hombre es *aquel que busca la verdad*⁸ y *aquel que vive de creencias*⁹, en tanto que la búsqueda de la verdad es búsqueda de una persona de quien fiarse¹⁰. Por eso es preciso reconocer que la misma razón humana tiene una capacidad natural de abrirse a un horizonte pleno, sin límites, que es el de la verdad misma y que sólo es posible si esa misma capacidad natural accede al máximo nivel de profundidad en el interrogante y en la respuesta. Caso contrario, la fe que sobreeleva la misma naturaleza racional, no resultaría el momento de elección fundamental de la persona, en que la libertad está presente y es necesaria, pues al alcanzar la verdad decide vivir en ella.

El pensamiento y la cultura contemporáneos manifiestan una aguda desconfianza, por momentos extremadamente crítica, en los grandes recursos cognoscitivos de la razón humana¹¹, la cual, por una parte ha restringido su horizonte, su objeto propio que es la verdad, y, por otra, ha limitado y condicionado su hondura metafísica. Desde aquí el llamado con firmeza de *Fides et ratio* de revalorizar la razón humana, restituyéndole su plena salud que es el uso vigoroso de su natural capacidad. Porque si la verdad que trasciende es un horizonte de cara a lo absoluto, ésta supone una razón con profundidad metafísica¹², estrechar la capacidad racional trae como consecuencia la parcialización de la verdad.

Parcializar la verdad no es desmerecer o restarle interés e importancia a las verdades parciales y a sus respectivos saberes, sino cuando se recurre en forma acrítica a metodologías y teorías que entronizan la res-

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. *FR*, n. 33.

⁷ Cfr. *FR*, n. 1.

⁸ *FR*, n. 28.

⁹ *FR*, n. 31.

¹⁰ *FR*, n. 33.

¹¹ Cfr. *FR*, nn. 5-6.

¹² Cfr. *FR*, nn. 22 y 83.

puesta parcial en el lugar de la metafísica. Por toda la encíclica recorren los riesgos de estos verdaderos «imperialismos», que elevan lo efímero al rango de valor¹³ y que afectan la razón del hombre corriente y del creyente, del filósofo y del teólogo.

Se parcializa la verdad cuando se ofrecen ideas diversas sin conexión que permitan discernir lo verdadero de lo erróneo o inadecuado (*eclecticismo*)¹⁴. Cuando se infravaloran las verdades que el hombre está seguro de alcanzar (*escepticismo, agnosticismo, relativismo*)¹⁵. Cuando se niega el patrimonio universal de verdad (*pluralismo erróneo*)¹⁶. Cuando el ser es relegado a lo fáctico; la investigación científica al progreso tecnológico; la cuestión moral a la emotividad, a lo irracional e imaginario (*cientificismo*)¹⁷. Cuando el mero consenso reemplaza a los principios éticos (*pragmatismo*)¹⁸. Cuando la verdad es sólo adecuación a un determinado período y objetivos históricos (*historicismo*)¹⁹.

Se estrecha la capacidad racional y metafísica de la razón humana a pesar que navegue sin pausa en su propia dialéctica (*idealismo*)²⁰, o cuando se considera a la verdad nociva y alienante para su propia praxis (*humanismo ateo*)²¹. Cuando se la entretiene en las meras expresiones lingüísticas sin descubrir el sustento real del significado en la esencia y el valor (*hermenéutica, análisis del lenguaje*)²².

La parcialización de la verdad y la estrechez de la razón son fruto de una «mentalidad común»: una razón desvalorizada en sus alcances (*racionalismo, ontologismo*)²³, en la que no se puede confiar (*fideísmo, tradicionalismo radical*)²⁴, mucho menos en sus afirmaciones globales y absolutas (*especialización*)²⁵. Esta crisis de confianza, que lo es sobre todo de su alcance metafísico, confluye en el *nihilismo* que se ha alejado del sentido del ser, rechaza todo fundamento, negación que conlleva inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo el hombre es llevado progresivamente a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente²⁶.

¹³ Cfr. FR, n. 6.

¹⁴ Cfr. FR, n. 5.

¹⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁶ Cfr. FR, n. 69.

¹⁷ Cfr. FR, n. 88.

¹⁸ Cfr. FR, n. 89.

¹⁹ Cfr. FR, n. 87.

²⁰ Cfr. FR, n. 46.

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Cfr. FR, n. 84.

²³ Cfr. FR, n. 52.

²⁴ Cfr. *ibid.*

²⁵ Cfr. FR, n. 56.

²⁶ Cfr. FR, n. 90.

Libertad - *Veritatis Splendor*²⁷

Problemática analógica encontramos en *V.S.* respecto de la conciencia moral, que opera el vínculo entre *verdad* y *libertad*, donde se señala que las discusiones teológicas postconciliares han dado lugar a una «*interpretación creativa de la conciencia moral*, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio»²⁸. Esta interpretación, a su vez, se articula críticamente contra lo que esta teoría entiende es la concepción tradicional de la «naturaleza humana y de su importancia para la vida moral», que la conceptúa como una concepción *formal y abstracta*. Nuevamente aquel fenómeno de la parcialización de la verdad y la necesidad de revalorizar los niveles de racionalidad.

1. *Interpretación formal y abstracta*. En ésta la conciencia moral sería una simple aplicación de las normas morales generales en cada caso de la vida de la persona, como una perspectiva general que ayuda en un primer momento a dar una impostación ordenada de la vida personal y social. Sin duda posibilite, se dice, a una justa valoración de la situación, pero por enfatizar la aplicación personal de la ley no acoge la especificidad de los actos concretos. Enfatizaría la aplicación objetiva de la ley y postergaría el compromiso personal de la conciencia moral, resultando una forma «demasiado categórica» que suscita inútiles «conflictos de conciencia». La interpretación «creativa» caracteriza de este modo a la posición tradicional.

2. *Interpretación creativa*. De los tres estadios de «espontaneidad» o «sinceridad» por los que atraviesa la conciencia moral²⁹, esta concepción se ubica en el estadio primitivo e inicial en el que no ha despertado propiamente la dimensión moral de la conciencia. Lo que sucede es que se ha pasado de la esfera psicológica a la constitución de una categoría moral, transfiriendo a ésta el perfil, las posibilidades y los derechos de aquélla³⁰. Se arrastra una relación muy tensa entre libertad y ley, situación de una autonomía tal en que se debilita o niega la dependencia de la libertad de la verdad, al ser exaltado el derecho de la persona de ser respetada en el propio camino de búsqueda de la verdad, como un poder hacer como si fuera lícito todo con tal que le guste, incluso el mal. El conflicto entre libertad y verdad manifiesta la independencia de aquélla respecto de la naturaleza y de la ley, por lo que el criterio es subjetivo e

²⁷ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*. En adelante *VS*.

²⁸ *VS*, n. 54.

²⁹ Siendo, entonces, la conciencia, parte del organismo moral, también la afectará el mismo progreso moral de la persona, de forma tal que podemos hablar de un crecimiento y una maduración en la «espontaneidad» de la conciencia moral, desde la región inferior de la *espontaneidad* (o sinceridad) *moral natural* hasta la región superior de la *espontaneidad* (o sinceridad) *moral virtuosa*. La conciencia en el organismo moral de la persona es la que opera el pasaje entre una y otra, en una línea de rectitud moral y teniendo como medida y norma la espontaneidad moral de la conciencia perfeccionada por la virtud.

³⁰ Cfr. *VS*, n. 70.

individual y así se minimiza o se niega toda obligación de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida³¹.

Por otro lado, como se maximiza el valor de la conciencia y se considera que sus actos son *decisiones* y no juicios, lo que subyace es una concepción de que la naturaleza humana es neutra con referencia al bien, al bien moral o a la obligación, y la cualificación moral de la conducta y de la persona misma quedan en manos de la intención. No de otra forma se entiende que para justificar tales posturas se haya propuesto un doble estatuto de la verdad. Un nivel *doctrinal* que es universal y abstracto, y un nivel *existencial* que es concreto y en el que, en última instancia, se decidiría sobre el bien y el mal. Este nivel quedaría en manos de la conciencia moral «creativa» que, al tomar en cuenta todas las circunstancias de la situación concreta, podría, en forma autónoma, establecer *legítimamente excepciones a la regla*³².

La propuesta de la V.S. es de la conciencia «en» la verdad, vale decir cuando concilia en un mismo acto la resonancia personal que tiene el orden moral en su intimidad, con la verdad sobre el bien y el mal moral que proviene de la luz originaria de la ley natural, lo que ocurre cuando el acto de conciencia desemboca en la responsabilidad. La *conciencia en la verdad* intermedia entre la interpretación *formal* y la interpretación *creativa*, al orientarse hacia el *compromiso responsable* del juicio libre.

Así la conciencia moral manifiesta el «[...] *vínculo de la libertad con la verdad*. Precisamente por esto la conciencia se expresa con actos de “juicio”, que reflejan la verdad sobre el bien, y no como “decisiones” arbitrarias. La madurez y la responsabilidad de estos juicios —y, en definitiva, del hombre, que es su sujeto— se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar»³³.

Verdad y libertad - Santo Tomás de Aquino

a) *La fe es algo de la razón*

El creer es conocimiento intelectual que supone libertad y gracia, pues es un «acto del intelecto que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad que es movida por Dios por gracia y así el libre albedrío está ordenado a Dios; por ello el acto de fe puede ser meritorio»³⁴. Sin duda que el acto de fe es imperado por la voluntad («*nullus enim credit nisi volens*»³⁵) y no por una convicción racional, pero es el

³¹ Cfr. VS, n. 34.

³² Cfr. VS, n. 56.

³³ VS, n. 61.

³⁴ *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 9c.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *In Ioann.*, XXVI, super VI,44: PL 35, 1607.

mismo intelecto el que asiente a la verdad de la fe³⁶. En el acto de fe, el intelecto se determina a creer no fundado en la visión del creyente, sino en la visión de Aquél por el que se cree³⁷. Por su parte, en la filosofía, el trabajo de la razón consiste en «argumentar», es decir, en acercar «razones probatorias», mientras que la teología usa principalmente del «recurso de autoridad», el cual es muy débil en la filosofía y no condice con su fin³⁸. No obstante, la teología, frente al ateo, no puede «probar recurriendo a los artículos de la fe», sino que debe «argumentar disolviendo las razones» de aquél que nada cree³⁹.

Así, la teología y la razón humana se usan no para «probar» la fe como tal (pues suprimiría el mérito a la fe), sino para hacer manifiestos otros elementos implícitos en la doctrina sagrada. Además, la razón natural y la filosofía pueden nutrirse del contenido de la revelación y de la teología:

«Pues, como la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona, así la razón natural se subordina a la fe tal como la inclinación natural de la voluntad lo hace con la caridad [...] De ahí que, la doctrina sagrada es usada por los filósofos en aquellos lugares en que la verdad puede ser conocida por la razón natural»⁴⁰.

b) *Metafísica y teología*

Tanto la metafísica como la teología, una en el orden natural otra en el orden sobrenatural, sustentan sus propios principios. Mucho más la teología que al partir de la Sagrada Escritura no tiene una instancia superior. Desde allí, para ambas, diverso será el proceder conforme al carácter total o parcial del oponente. Así, si algo se concede, la metafísica argumenta justificando sus principios; la teología, usando la revelación divina por un argumento de autoridad, opone un artículo de fe contra la negación de otro. Por otra parte, si en tales saberes, o bien se niegan todos los principios o todos los artículos de fe, sólo resta argumentar por la disolución de las razones en contra⁴¹.

Tales posibilidades sapienciales del intelecto humano reconocen una triple dimensión de la verdad: en la cosa, en la mente y en Dios:

³⁶ *Summ. theol.* I q. 111 a. 1 ad 1um.

³⁷ *Ibid.*, q. 12 a. 13 ad 3um.

³⁸ *Ibid.*, q. 1 a. 8 obi. 2a.

³⁹ *Ibid.*, corpus.

⁴⁰ *Ibid.* ad 2um. Por otra parte, el deseo natural de ver a Dios es una clara manifestación de la íntima relación entre el uso natural y sobrenatural de la razón humana. «Quidam possuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur [...] Quod est alienum a fide [...] Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homine naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non potest ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant» (*Ibid.*, q. 12 a. 1c).

⁴¹ *Ibid.*, q. 1 a. 8c.

«La verdad de la cosa es la propiedad esencial de cualquier cosa que le es constante, en cuanto a tal cosa le es natural hacer de sí misma una estimación verdadera y en cuanto imita su razón propia que existe en la mente divina. Pero Dios es su propia esencia. Por lo tanto, sea que hablemos de la verdad de la cosa o de la verdad del intelecto, Dios es su propia esencia»⁴².

De ahí que el conocimiento acerca de Dios que la razón natural puede alcanzar y al que se ordena como a su fin toda consideración filosófica, presupone el conocimiento de muchas otras verdades:

«Por esto, la metafísica, que entre las partes de la filosofía versa sobre las cosas divinas, es la última en aprenderse. En consecuencia, no sin un gran esfuerzo puede alcanzarse el estudio de dichas verdades»⁴³.

c) *La verdad metafísica refiere al ens per se*

En el orden metafísico, primeramente es verdadero el *ens per se*, que existe por sí mismo a modo separado y constante, vale decir la sustancia que subsiste por sí⁴⁴:

«Por ello, ninguna ciencia, que es verdadera ciencia y tiene certeza, considera al ente accidental [*ens per accidens*]. Sólo la sofística comercia y usa para engañar lo que es accidental como si fuese ente en sí. De donde incurre en la falacia del accidente que es muy eficaz para engañar incluso al sabio [...], pues se ocupa de la nada [*non ens*] al ocuparse del ente accidental»⁴⁵.

No sólo queda fuera de la metafísica el ente accidental, sino también el ente lógico que significa lo que es verdadero, en cuanto su consideración principal es sobre el ente en sí subsistente fuera del intelecto que piensa⁴⁶.

Entonces, sólo puede haber ciencia verdadera del ente verdadero, que es el sujeto singular que es susceptible de una predicación universal. Porque el accidente al ser «relativamente ente» y carecer de entidad propia, en cierta forma no es y por allí se introduce la falsedad y el engaño. Pues, si la verdad en su sentido lógico es correspondencia con la entidad real del individuo subsistente y no obstante darse ciencia verdadera del accidente, la falsedad se introduce por considerar universal lo que en realidad es una parte o necesario lo que es contingente:

«La visión intelectual, no puede ser engañosa, porque quien falla no entiende. Empero la visión imaginaria tiene anexada mucha falsedad y de ahí que en el libro IV *Metaphysicorum*, sostiene que aquélla es principio de la falsedad»⁴⁷.

⁴² *Summ.c.Gent.* I 88.

⁴³ *Ibid.*, I 4.

⁴⁴ *In XI Metaph.*, lect. 2, n. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, lect. 8, n. 8.

⁴⁶ *Ibid.*, lect. 1, n. 1.

⁴⁷ *De verit.* q. 12 a. 12 sc. 3.

d) *Verdad y bondad*

Hay una íntima conexión entre la verdad del intelecto y la inclinación al bien de la voluntad y en contrapartida, entre falsedad y malicia:

«Algo es verdadero cuando no está mezclado con ninguna falsedad, ni siquiera apariencia de falsedad. De allí que no es propio del intelecto que haya para no asentir. De modo semejante, consideramos que algo es bueno cuando no está mezclado con ninguna maldad, ni respecto de la verdad real ni de la apariencia»⁴⁸.

Por otra parte, la verdad supuesta en el bien de la voluntad, por no ser la verdad primera e inmutable, sino participada en una criatura, puede sufrir alteraciones si se afecta la *adaequatio rei et intellectus*:

«Porque si se quita algo de uno de los iguales pero nada del otro, o si se quitan ambas desigualdades, resulta la desigualdad, lo que es propio de la falsedad como la igualdad de la verdad. De donde, si la cosa es modificada por la verdad existente en el intelecto sin modificarse el intelecto, o viceversa, o ambos se modifican de modo diferente, adviene la falsedad»⁴⁹.

En consecuencia, si bien la verdad de nuestra conducta libre se comprende bajo la verdad de la cosa, la verdad real, sin embargo depende de un juicio práctico cuya verdad se comprende bajo la verdad del intelecto. La verdad o falsedad del juicio práctico, entonces, presupone la rectitud o no de la voluntad, tanto como ésta presupone la verdad de aquél:

«Así, el hombre algunas veces odia alguna verdad, como cuando quiere que no sea verdadero lo que es verdadero. Otras, cuando la verdad que es conocida por el hombre, le impide a él mismo la búsqueda de lo amado. Como cuando no quieren conocer la verdad de la fe para pecar libremente [...] De un tercer modo se tiene odio a la verdad particular, como una repugnancia de que esté en el intelecto de otra persona. Por ejemplo, cuando alguien al querer pecar ocultamente, odia que otro conozca la verdad de su pecado»⁵⁰.

e) *La verdad es compatible con la libertad*

La verdad no sólo no es contraria a nuestra libertad, sino que ausente la verdad, el ejercicio de la libertad se desvaloriza de modo tal que resulta ajeno al dinamismo del hombre como agente racional que es según su propia naturaleza:

«El libre albedrío del hombre y del ángel, por su propia naturaleza, es flexible ante el mal, pues el conocimiento se registra de modo diferente en el

⁴⁸ *Ibid.*, q. 24 a. 1 obi. 18a.

⁴⁹ *Ibid.*, q. 1 a. 7c.

⁵⁰ *Summ. theol.* I-II q. 29 a. 5c.

hombre que en Dios o en los ángeles. Como el hombre tiene el conocimiento en sombras, cuando por el razonamiento toma noticia de la verdad, le asalta la duda y las dificultades para discernir y juzgar, porque los pensamientos del hombre son para nosotros providencias tímidas e inciertas (*Sap.* 9:14)⁵¹.

Entonces, tanto pertenece a la recta razón el uso ordenado de la libertad para lograr una vida virtuosa, como «el abstenerse de una afectividad descontrolada para consagrarse libremente a la contemplación de la verdad»⁵². Pues «la contemplación es una mirada perspicaz y libre sobre lo que se pretende conocer a fondo; la meditación una actitud del alma que busca descubrir la verdad»⁵³.

De esta forma, puede afirmarse que «el pronunciamiento de la verdad no conlleva violencia sobre el que la acoge, sino que cada uno es libre de recibirla o no recibirla si así lo quiere»⁵⁴. Empero, si sólo puede ser *libre* el hombre porque en él la vida se da en la forma de *pertenencia a sí*, al apartarse de la verdad se aparta del ser, no se pertenece y deja de ser su dueño, deja de ser libre. Así la ira, que aplaca la mansedumbre, por su fuerte ímpetu impide que el ánimo del hombre juzgue libremente la verdad, mientras que la mansedumbre hace que el hombre sea dueño de sí»⁵⁵. Y entre la verdad y la libertad la conciencia moral opera el pasaje porque es el lugar de participación en los primeros principios práctico-morales de los que se deriva toda verdad para la conducta libre, y al igual que los primeros principios especulativos son verdades infundidas por Dios en nuestra alma.

Conclusión

Revalorizar la razón exige develar y restaurar en la conciencia personal y en la reflexión de los saberes, los distintos *niveles de racionalidad*. Reivindicar, ante todo, el alcance auténticamente *metafísico* de pasar del fenómeno al fundamento, de trascender lo empírico para llegar a una verdad absoluta, última, aunque de manera imperfecta y analógica⁵⁶. Impulsar la reflexión filosófica, porque el hombre es naturalmente filósofo, a formar parte de la *evangelización de la cultura*, profundizando en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza⁵⁷. Revalorizar la razón es hacer compatible su real autonomía que se asienta a nivel metafísico, con una *libertad y responsabilidad* que puede ir más allá de la prescripción de la ley misma⁵⁸. Es animarla y alentarla para una unión

⁵¹ *De verit.*, q. 24 a. 3c.

⁵² *Summ. theol.* II-II q. 152 a. 2c.

⁵³ *Ibid.*, q. 180 a. 3 ad 1um.

⁵⁴ *Ibid.*, q. 2 a. 9c.

⁵⁵ *Ibid.* q. 157 a. 4c.

⁵⁶ Cfr. *FR*, n. 83.

⁵⁷ Cfr. *FR*, n. 103.

⁵⁸ Cfr. *FR*, nn. 67-68.

especial entre *enseñanza y vida*, en que la reflexión filosófica pueda clarificar la relación entre verdad doctrinal y vida de los creyentes.

Las teorías citadas en *Fides et ratio* y en *Veritatis splendor* para ilustrar la parcialización de la verdad y la estrechez de la razón, no compa-recieron tanto por sí mismas sino por los riesgos que importaban. De igual forma, al revalorizar la razón, la Iglesia no adopta una filosofía propia ni canoniza una porque reconoce que la razón está orientada a la verdad y cuenta con los medios para alcanzarla⁵⁹. Pero sí, tiene una *propuesta*, que la Verdad revelada confiera mayor fuerza a la razón para que pueda trascenderse a sí misma, ir más allá de sí misma⁶⁰. Esta propuesta, si bien se nutre de una visión unitaria y orgánica del saber, apoyada en la Tradición y en los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo, es una *novedad* que disuelve la fragmentariedad y carencia de sentido, la parcialidad de la verdad y la desconfianza en la razón de la cultura actual.

No ha sido del interés de *Fides et ratio* el tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares, pero aquella propuesta se sustenta en un *modelo y guía* de cómo revalorizar y sanear la razón en beneficio no sólo de la razón, sino de la misma fe:

«La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón»⁶¹.

Santo Tomás es *modelo del modo correcto de hacer filosofía*, pues no tolera que el Cristianismo se contamine con la filosofía pagana, pero no la rechaza *a priori*, por lo que se convierte en *el precursor del nuevo rumbo de la filosofía y la cultura*⁶². Propone una *asociación amigable entre el saber filosófico y teológico*, recuperando un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe que proveyó a su dignidad, pero distinguiendo muy bien la razón de la fe y conservando los derechos de una y otra⁶³. Muy lejos de cualquier intelectualismo exacerbado, su pensamiento tiene un altísimo valor práctico, pedagógico y vital, por su *pasión por la verdad* que lo impulsó a buscarla donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. Pero, convencido

⁵⁹ Cfr. *FR*, n. 49.

⁶⁰ «Una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone [...]; como en el horizonte *sacramental* de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio (*FR*, n. 13).

⁶¹ *FR*, n. 78.

⁶² Cfr. *FR*, n. 43.

⁶³ Cfr. *FR*, n. 57.

profundamente de que «toda verdad expresada de cualquier cosa, proviene del Espíritu Santo, en cuanto infunde la luz natural y mueve a la inteligencia a expresar la verdad»⁶⁴, con razón pues, se le puede llamar *apóstol de la verdad*⁶⁵.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



⁶⁴ *Summ. theol.* I-II q. 109 a. 9 ad 1um.

⁶⁵ Cfr. *FR*, n. 44.