

---

Trabajo Fin de Grado

Recorregut històric del diàleg fe i raó

Pau Cañisa Santamaria

---

Aquest treball està subjecte a la llicència [Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0](#)



[Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

Este trabajo está sujeto a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

This end of degree project is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](#)

TREBALL DE FI DE GRAU

# RECORREGUT HISTÒRIC DEL DIÀLEG FE I RAÓ

Grau en Humanitats i Estudis Culturals

**Autor:** Pau Cañisa Santamaria

**Tutor:** Dr. Albert Moya

**Data de presentació:** 22/06/2019

## ÍNDEX

|  |    |
|--|----|
| <b>1. INTRODUCCIÓ</b>  | 1  |
| <b>2. PATRÍSTICA</b>   | 3  |
| 2.1. RELACIÓ ENTRE FILOSOFIA I TEOLOGIA A L'ANTIGUITAT TARDANA | 3  |
| 2.2. SANT GREGORI DE NISSA                                     | 4  |
| 2.3. SANT AGUSTÍ   | 5  |
| <b>3. ESCOLÀSTICA</b>  | 7  |
| 3.1. INTRODUCCIÓ   | 7  |
| 3.2. FORMACIÓ DE L'ESCOLÀSTICA                                 | 9  |
| 3.2.1. JOAN ESCOT ERIÚGENA                                     | 9  |
| 3.2.2. DIALÈCTICS I TEÒLEGS                                    | 10 |
| 3.2.3. SANT ANSELM DE CANTERBURY                               | 11 |
| 3.2.4. SANT BONAVENTURA  | 13 |
| 3.3. ESPLENDOR ESCOLÀSTICA                                     | 15 |
| 3.3.1. TOMÀS D'AQUINO  | 15 |
| 3.4. DECLIVI DE L'ESCOLÀSTICA                                  | 22 |
| 3.4.1. JOAN DUNS ESCOT   | 22 |
| 3.4.1. GUILLEM D'OCCAM   | 24 |
| <b>4. FILOSOFIA MODERNA</b>                                    | 28 |
| 4.1. LUTER   | 28 |
| 4.2. DESCARTES   | 33 |
| <b>5. VISIÓ CONTEMPORÀNIA</b>                                  | 36 |
| 5.1. JOHN HENRY NEWMAN   | 36 |
| 5.2. JOAN PAU II   | 49 |
| 5.3. JOSEPH RATZINGER  | 61 |
| <b>6. CONCLUSIONS</b>  | 68 |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b>  | 73 |

## 1. INTRODUCCIÓ

“La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”<sup>1</sup>.

La present investigació sorgeix fruit d'una inquietud antropològica i busca donar resposta a un anhel existencial present al llarg de la història: copsar la realitat suprasensible, accedir racionalment a la fe i correspondre al desig profund de viure la transcendència, en definitiva, viure plenament la nostra humanitat mitjançant el coneixement a través de la fe i la raó i la conseqüent acció humana.

En la contemporaneïtat, etiquetada com a "postmodernitat", la veritat ha deixat de ser rellevant i per tant, l'horitzó de l'home ha quedat completament minvat. L'home és incapaç d'arribar a una comprensió profunda i total del món i de la realitat, tant física com intel·ligible. A més a més, l'antropologia actual refusa el concepte de persona que s'extreu del cristianisme. Tant les seves bases fonamentals com la naturalesa racional i, en conseqüència, la capacitat de l'home per la transcendència, es posen en dubte. Una incertesa que es veu vinculada amb la idea de Déu i que comporta una societat nihilista, infeliç i totalment desesperançada.

Així doncs, el diàleg fe i raó és l'eix central d'aquesta investigació que té com a propòsit donar resposta a la situació descreguda de la filosofia actual mitjançant l'aprofundiment en els autors més rellevants de la filosofia occidental que tracten aquest tema. D'aquesta manera, es donarà a conèixer la convivència dels dos components que han vertebrat la nostra cosmovisió durant el transcurs de la història, la fe i la raó, i que actualment han quedat minvats. A primera vista, pot ser un objectiu molt ampli, tot i això, creiem que és necessari aproximar-s'hi, ja que esdevé una preocupació antropològica de primer ordre. La qüestió del diàleg entre fe i raó abraça una dimensió essencial en l'home que és la seva constitució personal, és a dir, la seva capacitat per obrir-se tant a la veritat que l'envolta com a la seva pròpia. La dimensió imprescindible per a tot estudiant de la carrera d'Humanitats.

Com s'esmenta en el títol, aquesta investigació té com a fi realitzar un recorregut històric del diàleg fe i raó per tal de comprendre en quina situació actual ens trobem, tenint en compte que difícilment es pot explicar la filosofia actual només a través d'aquest diàleg.

Podem sostenir que vivim en una societat pragmàtica que no es conforma amb qualsevol explicació o proposició simplista sobre el món. En el segle actual es segueixen exigint respostes

---

<sup>1</sup> Joan Pau II. *Fides et ratio*. Ciutat del Vaticà: Editorial vaticana, 1998.

fermes que aportin solucions a les grans qüestions formulades des de l'inici dels temps. No obstant això, en l'últim segle s'han viscut conflictes bèl·lics que han marcat l'etapa de la postmodernitat, caracteritzada per l'escepticisme amb l'abast de la ciència, ja que aquesta no ha estat capaç de donar resposta a les qüestions vinculades a la naturalesa ètica i existencial. Les respostes que en aquest cas poden sorgir si s'obren les portes a la fe.

Així doncs, el diàleg entre fe i raó s'emmarca dins d'aquest problema antropològic essencial i vital. Com s'ha succeït, quina ha estat la seva evolució i quin és el futur d'aquest diàleg són les qüestions plantejades en la nostra investigació. Buscarem entendre la unió inicial i la posterior irreconciliació de fe i raó per tal de mantenir una mirada reflexiva i analítica del present, i així, serem capaços de desenvolupar una mirada nova.

Per a respondre als objectius del treball, la investigació segueix un ordre cronològic classificant històricament els autors més representatius del diàleg fe-raó. En primer lloc, ens remuntarem a l'inici del diàleg amb la filosofia Patrística i ho farem de la mà dels següents pensadors: sant Gregori de Nissa i sant Agustí. Continuarem amb l'escolàstica i com aquesta constitueix l'esplendor màxima del pensament de l'època. En destacarem la figura de: Joan Escot Eriúgena, sant Anselm de Canterbury, sant Bonaventura i sant Tomàs d'Aquino, aquest últim en el cim de l'esplendor. Els succeiran Duns Escot i Guillem d'Occam protagonitzant el declivi de l'escolàstica. Un breu itinerari inicial limitat per tal d'analitzar i conèixer les arrels en l'antiguitat.

El diàleg fe i raó seguirà el seu camí en el pensament modern amb les figures de Luter i la teologia protestant i Descartes com a pare de la modernitat filosòfica. Serà el moment en què se'ns plantejarà la ruptura de la unitat religiosa i l'etapa de desintegració i desequilibri entre fe i raó, el qual jugarà un paper clau en la investigació.

Per últim, ens situarem en l'àmbit del pensament i de la teologia en el context contemporani. Iniciarem l'etapa amb Newman com a gran renovador del pensament, ja que la seva conversió del protestantisme al catolicisme va suposar un terratrèmol en els fonaments del pensament racional. A més a més, analitzarem la cosmovisió contemporània de dos Papes de l'Església: sant Joan Pau II i Benet XVI. Una aportació final que es basa en les visions renovades del diàleg fe i raó.

El pes del treball gira entorn del pensament de tres autors principals: sant Tomàs d'Aquino, sant John Henry Newman i sant Joan Pau II. No obstant això, hem cregut necessari tractar autors com els que acabem d'esmentar per tal de poder entendre millor els autors principals i les circumstàncies de l'època. No són pensadors aïllats sinó que formen part d'un corrent o d'un pensament històric en concret. Així doncs, tenint consciència que la filosofia no neix del

no res sinó que es construeix amb el diàleg continu, ha estat imprescindible citar i analitzar altres autors per aconseguir una continuïtat històrica en el recorregut del diàleg fe i raó.

En definitiva, la metodologia que utilitzarem gira entorn de la lectura i l'anàlisi de les principals obres dels tres grans autors citats: *Suma teològica* de sant Tomàs d'Aquino, *l'Assentiment religiós* de sant J.H. Newman i l'encíclica *Fides et ratio* de sant Joan Pau II. Junt amb aquests autors principals que constitueixen la base fonamental del nostre treball, s'hi afegeix un ampli recull de fonts secundàries que faciliten la comprensió dels diversos autors treballats en aquesta investigació. Així es lligarà i construirà el recorregut històric del diàleg fe-raó.

## **2. PATRÍSTICA**

La patristica, com a estudi del cristianisme dels primers Sants Pares de l'Església, és el primer apartat històric de la investigació. El primer pas del treball que ens servirà per introduir el coneixement del cristianisme dels primers segles. La patristica abraça des del cristianisme més primitiu fins a aproximadament el segle VI. Així doncs, ens serveix per introduir el contingut doctrinal existent en aquell moment de les creences religioses cristianes. Un coneixement i unes interpretacions que van marcar l'inici de la fundació doctrinal de l'Església a través del pensament i de la cosmovisió dels Sants Pares. En aquest cas, a través de la mirada de sant Gregori de Nissa i de sant Agustí farem un pas en aquest camí del diàleg fe i raó fent aquest breu i limitat itinerari.

### **2.1. RELACIÓ ENTRE FILOSOFIA I TEOLOGIA A L'ANTIGUITAT TARDANA**

La relació entre filosofia i teologia, és a dir, la possible raonabilitat de la fe cristiana, en aquest cas, no es va dur a terme fins que no va sorgir la necessitat de donar raó de la fe als gentils i a tots els pobles on els primers cristians evangelitzaven. És a dir, quan van necessitar una apologia de la fe. Entre aquests primers apòlogistes cal destacar a Arístides,<sup>2</sup> sant Justí el

---

<sup>2</sup> Recuperem la cita de Francesc Canals sobre aquests primers apòlogistes: "En Arístides, del que conecemos la apologia dirigida a Antonino Pío hacia el 140 d.C., encontramos un esbozo de la doctrina de la creación, que se apoya en la experiencia de la mutabilidad del mundo y de todos sus elementos. Lo mutable y lo corruptible tiene que haber sido producido de la nada por mandato del verdadero Dios, que es incorruptible, inmutable e invisible.

San Justino el Filósofo, nacido en Samaria a principios del s. II d.C., es una figura singular ya que algunas de sus ideas inician el camino hacia la integración de la filosofía en el cristianismo. Las noticias que de él tenemos y el contenido de sus escritos muestran en él siempre al filósofo que alcanzó la conversión a la fe

Filòsof, Tacià, Atenàgores, sant Teòfil d'Antioquia i l'escola d'Alexandria amb representants com Clement d'Alexandria<sup>3</sup> i Orígens. Aquesta defensa de la fe cristiana es va iniciar després de les acusacions i les falses opinions que van patir els primers cristians. De tal manera que van iniciar una apologia de la fe, és a dir, a donar una visió cristiana de la realitat. Tot i això, molts rebutjaren la filosofia grega per considerar-la pagana, i no serà fins als Sants Pares i sant Agustí, l'últim Pare de l'Església, quan la filosofia grega tindrà un lloc important dins l'anomenada filosofia cristiana. Així doncs, amb aquesta breu introducció fem un pas endavant a la mirada dels següents Sants Pares de l'Església.

## 2.2. SANT GREGORI DE NISSA

Després dels apòlogues aparegueren els Sants Pares de l'Església que van contribuir a l'assentament de les veritats cristianes fonamentant-les amb la teologia. Aquest Pare de l'Església, de l'escola de Capadòcia, va comprendre que les veritats de la Revelació només poden ser acceptades per la fe i que no poden ser resultat d'un procés lògic-discursiu de la raó. Tot i que va distingir dos ordres de coneixement, el de la fe i el de la raó natural, va impulsar la importància de la raó per l'explicació del dogma revelat. Per això, la raó il·luminada per la fe havia d'aplicar-se a l'estudi de les veritats revelades utilitzant els recursos metodològics i sistemàtics de la filosofia clàssica, en la mesura que fossin útils. La filosofia només interessava en ordre a la fe, no es plantejava la seva autonomia i la seva existència fora de l'explicació racional de la fe, només en qui residia el seu valor i interès:

Hay algo en la filosofía pagana que no debe rechazarse y que merece que nos lo apropiemos con el propósito de engendrar la virtud. En efecto, la filosofía ética y natural puede convertirse en esposa, amiga y compañera de la vida superior, con tal de que sus partos no traigan una mancha extraña.<sup>4</sup>

---

cristiana desde su búsqueda de la verdad, hasta comprender que no se llega a conocer a Dios si no se lo da a entender al hombre Dios mismo y su Cristo.

En Atenàgores, filòsof ateniense, que hacia 177 d.C. dirigí al emperador Marco Aurelio su embajada en favor de los cristianos, la doctrina sobre Dios expuesta también en su defensa contra la acusación de ateísmo. «Sin razón se nos llama ateos a nosotros que afirmamos una gran distancia entre Dios y la materia». La actitud de este filósofo ante la filosofía griega es más equilibrada ya que no la rechaza". Canals Vidal, F. *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1985, p.15-16.

<sup>3</sup> Clement d'Alexandria s'ocupà d'una sistematització i racionalització de la doctrina cristiana. El pes de la fe, segons ell, requeia en un terme de la Bíblia: el *Logos*, entès en un triple sentit. Com a principi creador del món, ja que Déu crea el món a través del Logos. Com a principi de la raó, ja que qualsevol forma de saviesa es transmet a través del Logos. I, finalment, com a principi de salvació, ja que el Logos encarnat és Crist.

<sup>4</sup> Mateo-Seco, L. *Introducción, en Gregorio de Nisa. Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993, pp. 9-59.

Gregori de Nissa considerava que la filosofia era útil en tant que refutava els errors que es promulgaven aleshores amb les heretgies, a més de per commoure el cor d'aquells que buscaven la veritat. Però no donava la possibilitat d'un saber racional autònom de l'ordre sobrenatural. Es diu que la seva metodologia i el seu interès per explicar les raons de la fe va avançar diversos segles a les raons necessàries de sant Anselm (a finals del s. XI).

### 2.3. SANT AGUSTÍ

Sant Agustí és dels primers grans pensadors que cal destacar en el diàleg fe i raó, ja que ho va posar de manifest més d'un cop en la seva obra. Pel cartaginès la filosofia anava unida a la religió, no eren dues esferes del coneixement separades, sinó que estaven perfectament integrades una dins l'altra, la filosofia dins la religió. Sant Agustí és conegut per la seva cerca de la veritat i el desig de viure en ella, per això entén la realitat com ho fa. Per ell, si el filòsof és l'amant de la saviesa, el vertader filòsof és qui estima a Déu perquè la verdadera saviesa és Ell. Per això assegura el següent: *“la verdadera filosofía es la verdadera religión, y a la vez, la verdadera religión es la verdadera filosofía”*.<sup>5</sup> Per sant Agustí, la filosofia i la religió no són dues branques diferents.<sup>6</sup> Francesc Canals recorda que no s'ha d'oblidar que sant Agustí no planteja una distinció objectiva i temàtica de la veritat racional per constituir un sistema diferent per l'estudi de la fe:

Cualquiera que piense que hay que huir de toda filosofía no quiere otra cosa de nosotros, sino que no amemos la sabiduría. No hay antítesis ni escisión porque la verdadera filosofía no se ocupa de otra cosa que en enseñar cuál sea el principio sin principio de todas las cosas.<sup>7</sup>

El bisbe d'Hipona agafa de la filosofia clàssica i després del neoplatonisme, la seva tripartició en filosofia moral, real i racional. En el seu coneixement hi ha una unitat entre la filosofia i la saviesa, ja que per ell són el mateix. No només defensa la racionalitat de l'ànima humana – ja que no podria ser que allò en què som més perfectes que els animals ho menysvaloréssim – sinó que a més, afirma les bases racionals de la fe. Existeix una circularitat de la raó i de la fe en l'ordre de la salvació de l'home. S'ha de buscar la intel·ligència del que creiem:

---

<sup>5</sup> Agustín de Hipona, trad. López, E [Internet]. N.d. *Augustinus Hipponensis*. [Consultat el 3 de juny de 2020]. Disponible en: <https://www.agustinus.it/>.

<sup>6</sup> Agustín de Hipona. *Obras completas IV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, c.5, 8.

<sup>7</sup> Agustín de Hipona. *Obras Completas III. Obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, c. 1.



Pues, aunque nadie podría creer en Dios si no entendiese algo, sin embargo, la fe misma por la que cree le sana para que entienda cosas más amplias. Pues unas son las cosas que si no entendemos no creemos, y otras las que si no creemos no entendemos.<sup>8</sup>

En sant Agustí existeix una unitat bàsica i fonamental entre el saber i la fe, perquè la vertadera saviesa, segons ell, és la fe en la Trinitat. La vertadera filosofia és la cristiana, si no, no és plenament filosofia. I per què? Perquè aquesta inclou el coneixement racional de Déu gràcies als vestigis de la creació, les raons de la teologia i la carismàtica intel·ligència fruit dels dons de l'Esperit Sant.

En definitiva, la seva filosofia va representar el cim de l'esforç de la fe cristiana per buscar una major raonabilitat al seu contingut ajudat per la filosofia neoplatònica de Plotí, principalment. Per tant, Agustí no va desenvolupar dos papers, el de teòleg i el de filòsof, sinó que es considerava l'home natural. És a dir, un home caigut i redimit capaç d'arribar a la veritat salvadora ajudat per la gràcia de Déu, però que la raó tenia un paper destacat a exercir per a portar-lo cap a la fe. Un cop l'home ha arribat a la fe, la raó tindria la tasca de penetrar les veritats d'aquesta fe.<sup>9</sup>

Arribem d'aquesta manera a l'última etapa de la patristica llatina, no oriental. Un moment històric on cal destacar dues figures importants, les quals se situen entre el final de l'etapa de patristica i l'inici de la formació escolàstica que explicarem en el següent apartat. Així doncs, aquestes dues figures referents del moment són Pseudo Dionís Aeropagita i Boeci, tot i que aquest no és un Sant Pare de l'Església. Pseudo Dionís va introduir la teologia apofàtica o teologia negativa, és a dir, coneixem a Déu pel que no coneixem d'Ell que pel que sí. L'Aeropagita va estar influït per Pròcol, un filòsof neoplatònic, i va replantejar el neoplatonisme en termes cristians. El llibre on tracta la teologia negativa és *Dels noms divins* i ens planteja maneres diferents de com anomenar a Déu. En primer lloc, podem fer-ho en les coses sensibles veient la participació entre coses sensibles i Déu; en segon lloc, a través de

---

<sup>8</sup> Agustín de Hipona. *Obras completas XXII*. Exposición de los salmos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015, salm 118, 18, 3. I en un altre fragment de la *Carta a Consenci* assegura: "Lejos de nosotros creer de tal manera que no recibamos o busquemos la razón de la fe. así pues, que, en algunas cosas que pertenecen a la doctrina de la salvación, y que todavía no somos capaces de percibir por nuestra razón, la fe preceda a la razón, para que sea limpiado el corazón y comprenda...; también esto es ciertamente propio de la razón... por tanto que la fe preceda a la razón ha sido razonablemente ordenado". *Carta 120 a Consenci*.

<sup>9</sup> En un breu text assegura l'existència de Déu: "con la excepción de unos pocos en los que la naturaleza está excesivamente depravada, toda la razón humana confiesa que Dios es el Autor del mundo". Agustín de Hipona. *Obras completas XIII*. Tratado sobre el Evangelio de san Juan. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p.106.

l'espiritualitat amb les coses intel·ligibles, la paraula o la intel·ligència; i, finalment, a través de la fe, el grau més metafísic. Quan parlem de Déu en aquests termes, convé parlar-ne a través del silenci, la inefabilitat: no hi ha paraules en la fe que permetin parlar de l'experiència que es té de Déu.

Per altra banda, Boeci, fou un filòsof romà del s. V, molt rellevant perquè es va preocupar de transmetre la cultura grega a l'àmbit llatí. Va traduir un part de la lògica d'Aristòtil al llatí, i fins al s. XIII serà l'únic document d'Aristòtil que es tindrà. Però, a més a més, en l'àmbit del diàleg fe i raó va fer una aportació rellevant en la seva obra *De consolacione philosophae*. Per una part, parla de la filosofia des de la fe distingint, així, dues teologies, una natural assimilable a través de la raó, i una altra revelada basada en els dogmes de fe. I per altra banda, exposa una filosofia totalment laica perquè distingeix teologia i ciència. Unida a aquesta concepció, va fer aportacions destacades com establir categories filosòfiques que més endavant servirien per fonamentar el pensament, i va establir una jerarquització de les ciències, per no esmentar la definició de persona que va donar (substància individual de naturalesa racional).

### **3. ESCOLÀSTICA**

#### **3.1. INTRODUCCIÓ**

El pensament escolàstic emmarcat dins el context de la filosofia medieval no es pot entendre sense la teologia. És un període on es realitza una interpretació amb profunditat de la filosofia clàssica i de l'antiguitat tardana. Pel que fa a la teologia, es va intentar adaptar filosòficament les veritats revelades per la fe. Així doncs, amb la *figura 1*, podem observar com la filosofia medieval és el nucli central i està envoltada de la teologia, mostrant la important influència de la teologia en el pensament de l'època.

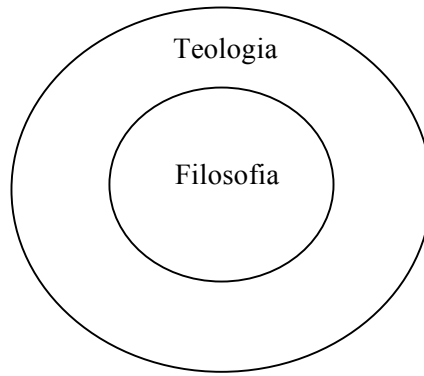


Figura 1. Filosofia i teologia

Per això, a la filosofia medieval se l'ha anomenat filosofia cristiana, tot i que aquest terme ha estat font de discussió en els últims segles. Cap a finals del s. XIX tingué lloc una polèmica sobre la filosofia medieval entre els historiadors racionalistes amb Brehier al capdavant, que negaven l'existència d'una filosofia cristiana, ja que en l'origen el cristianisme era una doctrina de salvació i no un sistema especulatiu; i els investigadors catòlics, amb Gilson, que defensaven la possibilitat d'una filosofia cristiana. Més endavant, Jacques Maritain afirmaria que no es pot arribar a les veritats absolutes si no hi ha estreta relació amb la fe, és a dir, que per reflexionar sobre la metafísica s'ha de creure en quelcom que va més enllà.

Pierre Mandonnet, teòleg dominic, es va situar en l'àmbit de Brehier, ja que afirmava que filosofia i cristianisme eren quelcom diferent a causa de l'objecte i el mètode d'estudi. La filosofia usa mètodes tradicionals i l'objecte és la raó. Segons ell, en el cristianisme el mètode procedeix de l'autoritat, acatant unes ordres que no provenen del món terrenal, i l'objecte d'estudi és la fe, de caràcter sobrenatural.

Fernand van Steenberghen, sacerdot catòlic i catedràtic de filosofia a la Universitat de Lovaina, va fer una síntesi entre les dues posicions. Pel que fa als racionalistes, va dir que hi ha hagut una influència positiva del cristianisme, i en contra dels catòlics critica que els llaços entre religió i filosofia durant l'Edat Mitjana no han ajudat a la filosofia, sinó més aviat ha impedit la capacitat de flexibilitat en la reflexió filosòfica.

Per últim, Frederick Copleston va exposar que la relació entre filosofia i teologia era central en la patristica (s. I-VIII) i l'Edat Mitjana (s. VIII-XV). Això vol dir que els pensadors eren capaços d'identificar els dos camps, encara que se li donés un paper més reflexiu a la filosofia. A més a més, si la filosofia medieval no era altra cosa que teologia, aleshores els pensadors

d'una mateixa teologia haurien de tenir la mateixa concepció filosòfica, però no és així. Per tant, en l'Edat Mitjana existí tant filosofia com teologia, i es poden distingir entre si.

Així doncs, es van desenvolupar tres maneres de dialogar entre fe i raó, cap d'elles possibilitava no dialogar amb la fe. En primer lloc, el fet de filosofar a través de la fe; en segon lloc, filosofar distingint fe i raó; i, per últim, filosofar des de fora la fe i en contra d'ella, tot i que això no ho trobarem fins ben avançats els segles.

### **3.2. FORMACIÓ DE L'ESCOLÀSTICA**

La formació escolàstica fa referència al moviment filosòfic i teològic que es va proposar comprendre la Revelació del cristianisme utilitzant les fonts de la filosofia clàssica. D'entre tots els autors de renom de l'escolàstica, posarem el punt de mira en els següents pensadors: Joan Escot Eriúgena, sant Anselm de Canterbury, sant Bonaventura i per últim, sant Tomàs d'Aquino. Amb la cosmovisió i pensament d'aquest recull d'autors veurem reflectit un context històric on la filosofia i la teologia van de la mà, amb l'incís de la mateixa escolàstica sobre la comprensió de la fe, la qual esdevé com a sinònim de coneixement. Pel que fa a la recerca de l'equilibri entre el racionalisme i la fe serà, doncs, la peça clau del pensament del moment: la revelació divina amb els principis de la lògica i de la raó. Per exemple, tenim el cas de sant Anselm com a iniciador cap al que es coneix com la teologia racional. Així doncs, en aquest apartat es repetirà en diverses ocasions on els pensadors que presentem es marquen l'objectiu de voler demostrar l'existència de Déu d'una manera racional. Per acabar, remarcarem el gran paper de sant Tomàs d'Aquino que rep en aquesta investigació i en aquest apartat, ja que com a màxim representant del moment d'esplendor de l'escolàstica, va esdevenir el gran referent per a la unió entre la raó i la fe cristiana. Va aconseguir una de les grans fites pel recorregut històric del diàleg del nostre treball: la compatibilitat d'una relació lògica i necessària entre fe i raó.

#### **3.2.1. JOAN ESCOT ERIÚGENA**

Joan Escot, filòsof i director de l'escola palatina<sup>10</sup> del rei Carles el Calp l'any 850, és una figura que com hem esmentat, cal destacar en el diàleg entre fe i raó perquè la seva posició fa de transició entre el pensament de l'alta Edat Mitjana i la Baixa, de sant Agustí a sant Anselm i

---

<sup>10</sup> És important portar a col·lació que les escoles palatines, un dels tres tipus d'escoles que hi havia aleshores, eren de caire laic i s'estudiaven les arts liberals on es tenia una concepció més humanista i no tan teològica.

sant Tomàs d'Aquino. Que fos deixeble d'Alcuí de York i director de l'escola palatina és rellevant perquè va introduir l'estudi de les arts liberals en l'àmbit teològic i aquestes van deixar de ser meres erudicions per passar a ser instruments de la teologia cristiana.

Aquest pensador identifica la religió amb la filosofia, com sant Agustí, és a dir, que la vertadera filosofia és la vertadera religió. De tal manera que la tasca filosòfica és l'exposició racional dels principis de fe: "Por la que humildemente se adora y racionalmente se investiga la principal causa de todas las cosas, Dios".<sup>11</sup> No obstant això, Escot es distingeix del bisbe d'Hipona en sostenir una reducció racionalista de les veritats de fe. De manera que hi ha una preponderància de la raó per sobre la fe, no un equilibri com veiem en sant Agustí.

Aquesta afirmació s'exposa en la seva doctrina sobre la capacitat humana per conèixer a Déu. Escot reconeix tres moviments cognoscitius: el més primari són els sentits que només copsen l'aparença dels objectes materials; la raó que coneix a Déu però només com a causa de les coses creades i no la seva essència; i, finalment, l'intel·lecte que arriba a la visió immediata de Déu, és a dir, una visió sobrenatural. Així doncs, l'intel·lecte s'erigeix per sobre la raó, ja que té un fonament sobrenatural. Tot i que aquests tres moviments cognoscitius manen directament de Déu, la saviesa divina.<sup>12</sup> Per concloure, Francesc Canals exposa el següent:

Escoto es un filósofo en el que la identidad afirmada entre filosofía y religión encubre precisamente la independencia frente a la tradición de un pensamiento que se manifestó como heterodoxo porque es quizás en el fondo simplemente racionalista.<sup>13</sup>

### 3.2.2. DIALÈCTICS I TEÒLEGS

El s. XI apareix amb força un ressorgiment de l'estudi pràctic de la dialèctica a causa del nou estudi de les arts liberals. Els anomenats dialèctics s'enfronten a l'antiga doctrina i per això hi ha un conflicte entre dialèctics i teòlegs. Els dialèctics proposen una autonomia de la raó per part de la fe, de tal manera que els dos coneixements puguin conviure sense estar sotmesos un a l'altre o sense estar integrats com fins ara. Així doncs, en aquest ambient es poden reconèixer

---

<sup>11</sup> Juan Escoto Eriúgena. *Filosofia y teología, Dios y el hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, p.278.

<sup>12</sup> En la seva obra més coneguda, *De divisione naturae* afirma: "En cuanto a la razón y la autoridad no pueden entre sí oponerse pues una y otra no es dudoso que manan de una misma fuente, a saber, la sabiduría divina. Pero la autoridad procede de la verdadera razón, mientras que la razón nunca procede de la autoridad. Pues toda autoridad, que no es aprobada por la verdadera razón, se muestra como sin valor. Mientras que la verdadera razón, porque está dotada de su propia fuerza y es inmutable, no necesita ser confirmada por ninguna autoridad". Juan Escoto Eriúgena. *La división de la naturaleza*. Madrid: Orbis, 1984, p.69.

<sup>13</sup> *Op.cit., Historia de...* p.97.

tres grups oposats entre ells: en primer lloc, els dialèctics antiteològics;<sup>14</sup> en segon lloc, els teòlegs antidialèctics;<sup>15</sup> i, finalment, una posició intermèdia que és la que cobrarà més força durant el període àlgid de l'escolàstica i la que, en certa manera, ja va proposar sant Agustí i recollirà sant Anselm.

Els teòlegs antidialèctics, capitanejats per Pere Damià, defensen no una filosofia autònoma, sinó un pensament emancipat sobre els misteris revelats, de manera que no és la raó l'autònoma, sinó la fe.

### 3.2.3. SANT ANSELM DE CANTERBURY

Sant Anselm<sup>16</sup> és considerat el pare de l'escolàstica, ja que és el continuador del conflicte entre dialèctics i teòlegs en l'estudi de la fe des de la raó, tot i que es diu que l'escolàstica es va iniciar amb Joan Escot d'Eriúgena. La seva doctrina fa de pont entre ambdues posicions perquè reconeix la doble font de coneixement: la fe i la raó. Contra els dialèctics argumenta la primacia del coneixement de la fe sobre la raó i contra els teòlegs radicals defensa la necessitat i importància de la raó per comprendre la fe, i així ho exposa en les seves dues obres més emblemàtiques: el *Proslogion* i el *Monologion*.

Sant Anselm segueix les petjades de sant Agustí i recull sistemàticament molts dels seus principis però reelaborats i adequats als nous temps. En la seva obra *De fide Trinitatis* sosté:

No poner nunca en cuestión una verdad de la fe, sino que, manteniendo siempre indubitablemente la fe misma, amándola y viviendo según ella, humildemente buscar en lo posible la razón de cómo es así como creemos... Primeramente porque hay que limpiar el corazón por la fe... y primeramente han de ser iluminados nuestros ojos por la guarda de los preceptos divinos... y por la humilde obediencia a los testimonios de Dios hacernos niños... el que no creyese no entenderá.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Aquesta corrent pretenia entendre per després creure, i està representada per Anselm el Peripatètic i Berengari de Tours. Aquest últim sostenia la primacia de la raó i el seu lema era *per omnia ad dialecticam confugere*. Segon ell, l'home és imatge de Déu en tant que racional, per això, la renúncia a la dialèctica seria la pèrdua d'aquesta dignitat.

<sup>15</sup> Com ja hem exposat, enfront la corrent dialèctica es troba Pere Damià i Lanfranc, Mestre de san Anselm de Canterbury. Tot i que la posició més marcadament antidialèctica es troba en Otloh de Sant Emeram i Manegold de Lautenbach. Aquests rebutgen el saber pagà ja que asseguraven que era pernicios per la salvació.

<sup>16</sup> Sant Anselm apareix en un context on l'Església ja no es troba sotmesa a l'imperi i s'inicia una reforma. De la mateixa manera, es creen dues ordres religioses noves (cartoixans i cistercencs) i es reforma la dels benedictins (com Sant Anselm).

<sup>17</sup> Anselmo de Canterbury. *Obras Completas I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, p.856.

Sant Anselm funda l'escolàstica sobre les bases teològiques de sant Agustí, i aquesta s'entén com l'especulació sistemàtica sobre els misteris revelats mitjançant instruments racionals metafísics. La fe abasta la totalitat de la seva reflexió, però no per això la raó queda relegada a un segon lloc. La raonabilitat de la fe es realitza amb el mateix mètode i sistema que l'estudi sobre la Trinitat o el pecat original. Aquesta és la novetat que introdueix l'escolàstica.

Amb això no vol dir que rebutgi l'autoritat de les Sagrades Escripures, sinó que el seu mètode busca arribar a la veritat revelada a partir de la fe, especulació purament racional, sense acudir als arguments de l'Escriptura. Tenia una visió optimista de les possibilitats de la raó però no per això era racionalista, sinó que donava a conèixer el seu paper de reforç de la fe, ja que la raó podia aportar més llum a la fe, és a dir, facilitar la seva comprensió. De tal manera que la raó no té autonomia sinó que queda supeditada a la fe però amb una funció pròpia. A més a més, cal destacar un concepte important en aquest diàleg entre fe i raó que són les raons necessàries. Raons que demostren l'existència imprescindible del misteri revelat, encara que el misteri segueixi sent inefable en si mateix per la raó. Aquest mètode de deducció lògica de l'existència del misteri el va recollir en l'argument ontològic fortament debatut des d'aleshores, i que demanava que es pogués pensar aquesta necessitat de l'existència de Déu no només en la ment, si no fora d'ella.

La prova a priori de l'existència de Déu d'Anselm, coneguda com la prova ontològica, és fonamental per entendre la constitució ontoteològica de la metafísica medieval. Ell busca entendre el que creu. Hi ha una tensió paradoxal entre el fideisme i el racionalisme però que cal entendre a la llum de tota la seva obra. El *fides quaerens intellectum* del *Proslogion* segueix l'*exemplum meditandi de ratione fidei* del *Monologion*. Així doncs, Anselm assegura que Déu no només és allò major del qual pot ser pensat sinó que és major que tot el que pot ser pensat.<sup>18</sup> L'argument ontològic<sup>19</sup> parteix del fet que Déu existeix i que és allò major del qual res pot ser pensat però que busca entendre allò que creu.<sup>20</sup> I el teòleg distingeix quatre proves a posteriori

---

<sup>18</sup> Anselmo de Canterbury. *Proslogion: Con las replicas de Gaunilon y Anselmo*. Madrid: Tecnos, 2009, c. XV

<sup>19</sup> Més endavant Sant Tomàs acceptarà que Déu és allò del qual res més gran es pot pensar, però que no implica la seva existència. Per altra banda, Sant Bonaventura i Duns Escot admetran l'argument ontològic de Sant Anselm, així com Descartes i Leibniz en la filosofia moderna. Kant, però, no veurà relació entre pensament i existència.

<sup>20</sup> "Nadie, entendiendo lo que es Dios, puede pensar que Dios no existe, aunque diga estas palabras en su corazón, o bien sin significado alguno, o bien con un significado extraño, pues Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual quien entiende rectamente, ciertamente entenderá que de tal manera es, que ni siquiera sea pensable que no exista. Así pues, quien entiende que Dios es tal, no puede pensar que no existe". *Ibid.*, c. IV.

que defensen la seva posició i que a més, són intel·ligibles inclús pels que no tenen fe, és a dir, són proves racionals,<sup>21</sup> les quals es troben en la seva obra *Monologion*.

Les proves a posteriori de l'existència de Déu, és a dir, després de l'experiència, són les següents. La primera prova es basa en la necessitat de l'existència de quelcom absolutament bo, gran i superior a tota la realitat creada (com exposarà sant Tomàs en la seva quarta via). La segona és una variant de la primera perquè conclou que existeix un ésser suprem. La tercera prova afirma l'existència d'una causa única de tot existent per si, ja que els éssers finits no tenen el ser per si mateixos (similar a la tercera via del Doctor Angèlic). I, finalment, la quarta prova manifesta els graus de perfecció dels éssers i la necessitat que hi hagi un grau, un ésser de màxima i infinita perfecció.

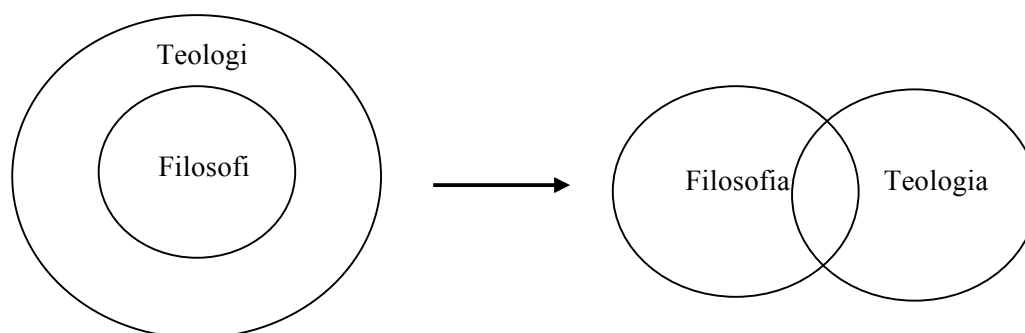


Figura 2. La relació entre teologia i filosofia en sant Anselm o sant Bonaventura i sant Tomàs.

### 3.2.4. SANT BONAVENTURA

Sant Bonaventura, sacerdot franciscà, segueix també les passes de sant Agustí i sant Anselm tot i que amb algunes modificacions. Fa una crítica a Aristòtil dient que és una eminència de la física natural però que no ens serveix en la metafísica o la filosofia. El que s'ha de fer, per tant, és trobar una filosofia que si ens serveixi. Sant Bonaventura distingeix la teologia com a coneixement de la veritat en tant que creïble, de la filosofia com a coneixement cert de la veritat

---

I més endavant exposa: “Aquello mayor que lo cual no se puede pensar... existe con tal razón de verdad, que de ser de otro modo no existiría en modo alguno. Si alguien me dice que piensa que aquello no existe, digo que al pensar esto, o piensa algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, o no lo piensa. Si no lo piensa, ya no puede decirse que piensa que no existe algo en lo que no está pensando. Pero si piensa en aquello mayor que lo cual nada puede pensarse ciertamente piensa en algo que es impensable que no existe”.  
*Íbid.*, c.II.

<sup>21</sup> Anselmo de Canterbury. *Monologion*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012, p.15.



en tant que excrutable. Sant Bonaventura utilitza el concepte de filosofia en un sentit més ampli, no com a sinònim de religió sinó més aviat de saviesa cristiana.

La intel·ligència de la fe és tasca de la teologia i també l'afirmació d'un ordre de veritats divines superiors a la demostrabilitat de les raons necessàries. La llum de sant Agustí es troba, doncs, en enjudiciar teològicament la insuficiència de la il·luminació filosòfica en ordre al coneixement de la veritat.

Sant Bonaventura distingeix tres nivells de l'ànima, com un triple ull: animal (carnal), intel·lectual (la raó) i divina (la contemplació). La metafísica correspon a la visió de la raó i aquesta està enfosquida pel pecat original i per això no es pot accedir a la visió contemplativa, la més elevada i digna, la saviesa. Així doncs, manifesta la situació indigent de la filosofia, ja que per ella mateixa és incapaç d'accedir a les veritats últimes, a la contemplació de la saviesa. I per això necessita la fe i la teologia. Tot i que la filosofia és necessària per posar-se en camí i preparar el terreny de la ciència teològica.

En la seva obra *Itinerari de la ment vers Déu* exposa l'ascens racional de l'ànima cap a Déu i parteix de l'argument ontològic de sant Anselm, ja que és indubtable que Déu existeix. I a més, Déu està present en la ment humana no com a objecte sinó com la llum que possibilita el coneixement, la doctrina de la il·luminació.<sup>22</sup> La ment humana és il·luminada naturalment per Déu i per això pot ascendir racionalment cap a Ell, és a dir, al coneixement de Déu en la seva exemplaritat i veritat eterna. La raó passa del coneixement del món per la reflexió dins seu, a l'elevació sobre si fins a copsar la saviesa. És un procés discursiu ascendent dirigit a la contemplació:

La inteligencia experimenta en sí misma que tiene alguna luz por la que conoce que existe lo que es primero y más perfecto. (...) De aquí que no pueda pensarse que Dios no existe como prueba san Anselmo. Cuando el alma ve esto de un modo más familiar, primero razonando, en segunda lugar experimentando y en tercer lugar entendiendo, puede así descansar.<sup>23</sup>

És important ressaltar en sant Bonaventura el paper de l'exemplarisme i de les raons germinals per tal d'accedir racionalment a Déu. Seguint el rebuig a Aristòtil, sant Bonaventura afirma que

---

<sup>22</sup> Canals sosté el següent: "El ejemplarismo e iluminismo bonaventuriano asume en el plano teológico descendente, y viene a suponer en el plano del ascenso racional, las iluminaciones del conocimiento sensitivo y del conocimiento intelectual, fuente de la filosofía. por esto, san Buenaventura puede consumir la incorporación iniciada por su maestro Alejandro de Hales la gnoseología aristotélica en orden al conocimiento del mundo sensible e integrarla en una sistemática presidida por el ejemplarismo y la iluminación". Canals Vidal, F, *op.cit.*, *Historia de la...*, p.202.

<sup>23</sup> *Collationes in Hexameron*, col. V, 28-29.

Déu es troba en imatges i semblances en el món terrenal, és a dir, en el món trobem exemples d'allò diví creats a partir de models divins. Si som capaços d'anar veient aquestes semblances i exemples podem arribar a Déu. Aquests exemples són possibles, ja que el món terrenal participa de Déu, i s'han d'anar desxifrant a través de la raó i la fe, aquesta és la doctrina de l'exemplarisme que ja trobem en sant Agustí. Però a més a més, sant Bonaventura defensa les raons germinals que consisteixen en el fet que Déu ha fixat en la matèria existent un tipus de llavor que fa que aquesta matèria es desenvolupi cap a la direcció que Déu vol. Afirmant que Déu és qui ha posat aquesta llavor en la matèria. El trajecte que ha de recórrer la matèria ja l'ha fixat Déu i és inevitable. Aquestes raons li serveixen a sant Bonaventura per combatre la tesi aristotèlica que tota matèria té potència per ser una cosa o altra, segons el que desitgi. I, per últim, també combat el naturalisme: la naturalesa es desenvolupa de manera autònoma.

### **3.3. ESPLENDOR ESCOLÀSTICA**

Ens hem de situar en ple segle XIII quan es du a terme el sorgiment de les universitats i les ordres dominiques i franciscanes. El sorgiment d'aquests moviments i de les institucions educatives superiors són la procedència de gairebé tots els pensadors del moment, tant filòsofs com teòlegs. Tot i això, en aquesta investigació, ens centrarem en la visió de sant Tomàs d'Aquino. Com hem esmentat anteriorment, és un dels grans representants de l'escolàstica i inclús del moviment que acabem d'anomenar, la teologia dominica. El tomisme és doncs, el primer gran punt pel nostre treball, és a dir, pel diàleg fe-raó.

#### **3.3.1. TOMÀS D'AQUINO**

Sant Tomàs d'Aquino és un model a seguir, segons l'església, pel que fa a la manera d'entendre la relació existent entre la fe i la raó. Com a tot un expert envers aquests dos camps d'investigació no pretén definir o organitzar els termes des d'una sola realitat. Estem davant d'un tema anàleg, així com s'ha demostrat en la majoria d'estudis que s'ha realitzat sobre fe i raó. Una analogia que es presenta davant de la multiplicitat de realitats des d'on es poden explicar tant el terme de la fe com el de la raó. És precisament a través de la gran diversitat que hi ha per entendre aquests dos camps, que sant Tomàs d'Aquino es veu capacitat per a destacar

l'íntima relació entre els dos termes: “Se puede afirmar que sin razón no existiría la fe, y a su vez que sin la fe la razón no alcanzaría su pleno desarrollo, aun en el orden natural”<sup>24</sup>.

*Como la gracia presupone la naturaleza, la fe presupone el conocimiento natural. Y porque la gracia perfecciona la naturaleza, la razón natural ha de servir a la fe. por esto, la Doctrina Sagrada ha de usar las autoridades de los filósofos en lo que conocieron la verdad por razón natural. Pero la fe, al proponer sobre Dios verdades que exceden la razón humana, libera al hombre del riesgo de la ignorancia y el error. Porque solo conocemos verdaderamente a Dios cuando creemos que Él es superior a todo lo que acerca de Él puede ser pensado por el hombre.*

<sup>25</sup>

Sant Tomàs se situa en una posició diferenciada dels seus contemporanis que defensaven una preponderància de la fe sobre la raó, és a dir, un fideisme que defensava que amb la raó natural no es podia arribar a pensar o entendre a Déu. Sant Tomàs, hereu de sant Agustí però també en gran mesura del realisme d'Aristòtil, sosté que la raó és important i que no ha de quedar relegada a un segon lloc<sup>26</sup>. El Doctor Angèlic reconeix un doble ordre de coneixement humà sobre Déu, és a dir, un racional i un basat en la fe, de manera que assegurava que la doctrina sagrada podia assumir com a instruments seus conceptes d'ordre racional. El mateix Francesc Canals ho exposa en la seva obra sobre l'Aquinate. De tal manera que, l'home que racionalment és capaç de conèixer les veritats de Déu és apte, també, de rebre la Paraula de Déu que revela el seu propi misteri.

La racionalitat de l'ésser humà, entesa com una aptitud per traspasar amb el seu coneixement metafísic l'ens mundà i ascendir vers Déu com la seva causa primera, és pel Doctor Angèlic la “potència obediencial” de la naturalesa humana en la seva dimensió cognoscitiva.<sup>27</sup> El coneixement filosòfic se suporta en els principis connaturals del coneixement humà i raona

---

<sup>24</sup> Echaavarría, M.F. “La analogía de fe y razón en santo Tomás de Aquino”. *Espíritu*, vol. LXII, (145), 2013, p.147.

<sup>25</sup> Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Madrid: BAC, 2014, q.2, a.2, ad.1

<sup>26</sup> Sant Albert Magne, mestre de sant Tomàs d'Aquino, ja va afirmar la possibilitat de copsar un cert coneixement de Déu a partir de la raó natural, per exemple, pensant la llei de la causalitat. I gràcies a la raó natural podem arribar a unes conclusions necessàries, atributs de Déu com la seva immutabilitat, eternitat i unitat.

<sup>27</sup> Cal manifestar que en sant Tomàs el concepte de filosofia és plenament aristotèlic, és a dir, fa una divisió en racional, natural-real i moral. La filosofia racional tenia un caràcter d'*organon* o instrument de saber, i la metafísica es preguntava sobre la veritat del coneixement humà.

En el seu comentari a l'*Ètica a Nicòmac* trobem també una divisió quàdruple en l'ordre de la raó: el primer, el que la pròpia raó forma en el seu acte (l'objecte de la lògica); el segon, el que la raó contempla en la naturalesa de les coses sent en elles (filosofia natural); el tercer, l'ordre que la raó causa en l'obrar lliure de l'home que ha de ser ordenat al fi de la seva pròpia vida (ètica); i, per últim, l'ordre que la raó humana causa en els efectes de les operacions humanes.

suportats en ells. En canvi, la doctrina sagrada té com el seu objecte a Déu revelat i els seus principis també ho són, de tal manera que les veritats cregudes per la fe procedeixen de l'autoritat divina i des d'ella s'argumenta racionalment.

La raó és necessària però només la fe pot elevar el nostre coneixement de natural a sobrenatural, és a dir, més vertader sobre la transcendència de Déu que l'home pot pensar.<sup>28</sup> Diu així:

Porque la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural sirva a la fe, así como la natural inclinación de la voluntad sigue a la caridad... de aquí que la doctrina sagrada usa incluso de las autoridades de los filósofos en aquello que pudieron, por razón natural, conocer la verdad.<sup>29</sup>

En contra del que proposava sant Anselm<sup>30</sup>, que a Déu se'l coneixia com a un primer principi evident per si mateix, sant Tomàs arguïa que coneixem a Déu quan pensem que no hi ha res més gran que pugui pensar-se. “Pues solo entonces conocemos verdaderamente a Dios, cuando creemos que Él es superior a todo aquello que acerca de Dios puede ser pensado por el hombre.”<sup>31</sup>

Sant Tomàs també defensava, com sant Bonaventura, un ascens racional vers Déu. Com acabem de citar, nosaltres no podem conèixer el que Déu és, la seva essència, només Ell es coneix plenament a si mateix. Per això, elabora les cinc vies<sup>32</sup> que proven la seva existència i que permeten a l'ànima elevar-se cap a Déu. En primer lloc, la via del primer motor immòbil;<sup>33</sup> en segon lloc, la via de les causes eficients;<sup>34</sup> la tercera, la via del ser necessari i contingent;<sup>35</sup> la quarta, la via dels graus de perfecció;<sup>36</sup> i, finalment, la quinta via del sentit teleològic.<sup>37</sup>

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, c.5.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *op.cit.*, *Suma Teológica I...*, q.1, a.8, ad.2.

<sup>30</sup> Sant Anselm sostenia el següent: “Así pues, ¡oh, Señor!, Tú eres más grande que todo lo que se pueda pensar; más aún, eres demasiado grande para que nuestro débil pensamiento pueda concebirte...”. Anselmo de Canterbury, *op.cit.*, *Proslogion*, cap.15-16.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *op.cit.*, *Suma contra...*, c.5.

<sup>32</sup> L'explicació de les cinc vies es troba en la cita: Tomás de Aquino, *op.cit.*, *Suma Teológica I...*, q.2, a.3.

<sup>33</sup> Analitza el moviment segons els termes aristotèlics *potència* i *acte*. Les criatures estem sempre en potència, el món està sempre en moviment. Hi ha d'haver un primer acte que només sigui acte i no tingui potència, és a dir, que no estigui en moviment, perquè ja ho té tot: seria Déu.

<sup>34</sup> Hi ha un moment concret en el qual Déu decideix crear el món l'home: la creació. Per tant, hi ha d'haver una causa que ho hagi causat tot sense ella haver estat causada: la causa sense causa, que seria Déu.

<sup>35</sup> Les criatures terrenals són contingents, és a dir, que són *possibles* perquè estan en *potència*, cosa que es reflecteix en el fet que naixem i morim. Nosaltres podem ser i no ser, el mateix passa amb el món, però Déu no, ja que és la primera causa (la qual no és contingent) que fa que el món i les criatures siguin contingents.

<sup>36</sup> Es constata que existeixen diferents gradacions de perfecció en el món entre els diferents sers. El ser més perfecte, d'on prové precisament la perfecció, és Déu.

<sup>37</sup> Algunes coses obren com si tendissin cap a un fi. Aquesta finalitat està referida a alguns sers que posseeixen un principi d'unitat i finalitat, és a dir, que tendeixen a créixer i desenvolupar-se. Aquesta

Aquestes cinc vies no tenen el punt de partida en les essències sinó que parteixen de la pròpia mateixa existencial.

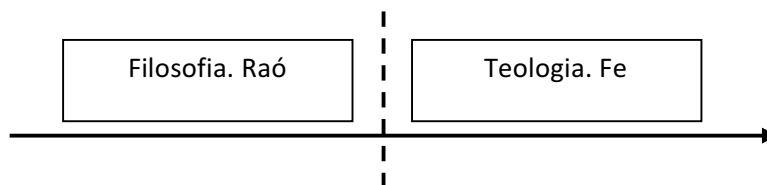


Figura 3. Les disciplines fe i raó en sant Tomàs d'Aquino

Davant del gran ventall d'enumeracions de significats que existeix entre ambdós termes, farem un pas més enllà i donarem un cop d'ull als enunciat de la fe i als de la raó segons la visió de sant Tomàs, enunciat els quals estan interrelacionats. No obstant això, cal establir una definició prèvia al terme enunciat emprat pel mateix sant Tomàs, ja que serà una peça clau pel seu desenvolupament. L'enunciat s'entén com una paraula mental complexa que està formada per diversos conceptes: subjecte i predicat. Sant Tomàs d'Aquino estableix una connexió entre l'enunciat i la veritat, així com ho seria entre veritat i l'ésser. És a dir, que a través d'aquests enunciat podem arribar a la veritat. No obstant això, fa una clara distinció entre possibles enunciat: els que estan més vinculats a la raó i els que són possibles gràcies a la fe. Aquesta distinció es deu al fet que sant Tomàs concep una única veritat, però que es pot conèixer a través de dos camins: el de la raó i el de la fe. Així doncs, reconeixent les característiques particulars d'aquests dos camps, es fa evident que existeix un objecte i un mètode propi de coneixement tant en la fe com en la raó. Martín Echavarría ho expressa de la següent manera:

Los enunciados pueden ser verdaderos o falsos, en razón de que en ellos se diga o no lo que en realidad es. La verdad es la *adaequatio rei et intellectus*, la adecuación o "igualación" entre intelecto y cosa. Hay, pues, una conexión íntima entre el enunciado y la verdad, así como entre verdad y ser.<sup>38</sup>

En relació a aquests enunciat, sant Tomàs ens distingeix entre els enunciat naturals de la raó i els enunciat de la fe sobrenatural. Tot i això, per entendre aquests dos tipus, cal tenir una noció prèvia entre els enunciat que tenen una connexió evident o no amb la veritat. És a dir,

---

tendència cap a la perfecció i el bé ens demostra que hi ha quelcom, la font primera de la perfecció i el bé, que ens arrastra cap a aquesta perfecció i aquest bé: aquest quelcom és Déu.

<sup>38</sup> *Íbid.*, p.148.

la primera gran classificació dels enunciats parteix de si la connexió entre els conceptes que trobem en un enunciat, és a dir, entre subjecte i predicat, ens resulta evident o no. En el cas que la veritat captada en l'enunciat sigui de manera immediata, estarem davant dels anomenats: primers principis.<sup>39</sup> Una veritat que és immediata i no necessita una investigació al respecte per a validar la seva certesa. En el cas, doncs, que en l'enunciat la veritat no sigui captada amb immediatesa, voldrà dir que ha d'intervenir l'ús de la raó per a comprovar que es tracta de: sil·logisme demostratiu o sil·logisme dialèctic.

Gràcies a la nostra experiència induïm uns enunciats, els quals poden ser concebuts com a principis certs o probables. Quan el procés inductiu és perfecte, arribem a uns principis certs que seran de gran utilitat per a configurar noves conclusions a través de la raó. Aquests principis són, doncs, el mitjà per arribar a una conclusió nova que participa directament de la veritat. Això és considerat com la ciència mateixa, segons Aristòtil i sant Tomàs. Es coneix com el sil·logisme demostratiu o científic, i s'explica de la següent manera:

Más es difícil saber si se conoce o no. Pues es difícil saber si conocemos a partir de los principios de cada cosa o no; en lo que consiste precisamente el conocer. Creemos, pues, que conocemos científicamente cuando tenemos un razonamiento a partir de ciertas cosas verdaderas y primeras. Pero esto no equivale ya al conocimiento científico, sino que es necesario que (las consecuencias) sean del mismo género que los principios.<sup>4041</sup>

En canvi, quan el procés inductiu no és perfecte, els principis que s'obtenen es troben mancats de validesa i certesa, a diferència dels principis que rebem d'una inducció perfecte, els quals participen directament de la veritat mateixa. Per aquesta raó, són considerats com a principis probables, ja que sense la validesa adequada poden ser considerats com a mera opinió. Seguint l'estructura que hem utilitzat pel sil·logisme demostratiu, els principis que hem obtingut ens serveixen per a arribar a una nova conclusió, no obstant això, al no participar directament de la

---

<sup>39</sup> Els enunciats que concebem com a vàlids i vertaders de manera immediata fan referència als principis que tot home té coneixença. Així com en la ciència trobem els axiomes, és a dir, els primers principis que a través d'ells es consoliden totes les demés proposicions.

<sup>40</sup> *Cfr. APo. I 23, 84b14-18*: los términos medios de un silogismo demostrativo deben pertenecer al mismo género y derivarse de los mismos principios (premisas indivisibles).

<sup>41</sup> Ésta es la tesis central de *APo. I 23* (e.g., 84b22-24): el establecimiento de los medios explicativos en la construcción de un silogismo demostrativo conduce a los principios; y si no se encuentran los medios, es decir, los términos de las premisas inmediatas que ligan los extremos, no es posible demostrar.

veritat són conclusions probables. Aquests sil·logismes que provenen de principis probables i configuren conclusions probables són denominats com a sil·logismes dialèctics.

La visió de sant Tomàs envers aquests sil·logismes és difícil d'entendre sense posicionar-se en el seu context històric i les concepcions que hi havia en comparació amb les actuals. L'evolució de pensament es veu reflectida actualment amb la concepció sobre la ciència. Entesa com a construcció de teories basades en uns principis o enunciats, els quals estan sota revisió del mètode científic. D'aquesta manera els enunciats es van revisant i superant, per tal de millorar i corregir els errors que vagin sorgint. Amb el canvi de concepció, el mateix sant Tomàs quan determina un sil·logisme com a dialèctic, avui en dia pot ser considerat com a científic o demostratiu. Per això és de vital importància entendre el context del pensador per a conèixer millor el seu pensament. Per aquesta raó, quan sant Tomàs fa ús de sil·logismes demostratius és perquè estem davant d'unes proposicions verdaderes i provades. En canvi, quan es fa ús de sil·logismes dialèctics estarà fent referència a uns enunciats que no reflecteixen una veritat absoluta i provada, ja que poden ser revisats i concebuts finalment com a coneixements o conclusions merament probables.

És important fer un incís en els sil·logismes dialèctics de sant Tomàs per a poder conèixer un mode especial de la fe, que es distingeix de la fe sobrenatural que tractarem més endavant. Si bé és cert que els sil·logismes dialèctics parteixen d'uns principis probables i arriben a unes conclusions probables, cal determinar, doncs, quin és el factor que ens fa assentir amb confiança absoluta una proposició en concret. El factor és la fe humana i natural. Consisteix en un acte de voluntat recolzat en unes raons o una experiència prèvia. D'aquesta manera, sense tenir plena certesa sobre uns enunciats en concret, li atorguem lliurement una validesa absoluta a través de la fe. Tot i això, confiar plenament amb qui ens transmet un coneixement, segueix sent una fe natural i humana que ens fa considerar quelcom com a cert, sense saber-ho amb exactitud. Així doncs, estem davant d'una fe, és a dir, un tipus de coneixement, el qual és inferior respecte dels primers principis i els principis de la ciència.

Recuperant l'esquema principal, sant Tomàs envers l'estudi i classificació dels enunciats, fa una diferenciació entre els enunciats naturals de la raó i els enunciats de la fe sobrenatural. Martin F. Echavarría exposa els enunciats natural de la raó de la següent manera: "Se nos hace patente, inmediata o mediatamente, gracias a la luz natural de la razón, es decir gracias a una

capacidad activa de iluminar la experiencia que es proporcionada al carácter finito de nuestro ser»<sup>42</sup>.

Així com en el cas dels enunciats de la fe sobrenatural, exposa a continuació: “Se hace cognoscible por una luz añadida sobrenaturalmente, por infusión de Dios, que es la luz de la fe, que nos inclina a asentir a lo que Dios y la Iglesia nos proponen como necesario creer para alcanzar nuestra salvación.”<sup>43</sup>

Seguidament, és important entendre la diferenciació entre els dos tipus d'enunciats, però més encara conèixer a fons el pensament de sant Tomàs pel que fa al segon tipus d'enunciat, així com s'ha fet prèviament amb el primer cas. El primer factor és entendre la connexió que existeix entre els dos casos. A l'enunciat de fe se li atorga l'adjectiu sobrenatural, és a dir, que va més enllà de tot allò natural. No obstant això, tots els dogmes estan formats per algun concepte de caràcter natural. I, pel que fa als conceptes naturals, com ja hem vist amb els enunciats de la raó, estan vinculats i necessiten d'aquesta raó per a ser patents per a nosaltres. Així doncs, es pot afirmar que els enunciats de la fe, a més a més, han de ser considerats com a raons, ja que tot dogma se sustenta d'algun element natural, el qual està vinculat directament amb la nostra racionalitat. A més a més, pel simple fet de ser enunciats ja esdevenen raons com a tal.

Incidint amb l'afirmació de l'existència de conceptes naturals en els mateixos dogmes, cal afegir que són aquests elements naturals els que ens permeten comprendre els enunciats de la fe. La creença religiosa i la fe en si, es basa principalment a creure amb una veritat primera: Déu. Una veritat que no som capaços d'arribar a comprendre, ja que la idea de Déu transcendeix i fa impossible la seva mateixa definició, ja que se situa un nivell per sobre de tot gènere. Martin F. Echavarría ens assenyala que tot i això existeix un coneixement natural de Déu:

Pues podemos saber de Él que es, y que contiene en modo eminente todo cuanto de perfecto se encuentra en las criaturas, pero de un modo para nosotros desconocidos, pues está por encima de todas las categorías que encontramos en la realidad creada.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Echavarría, M.F, *op.cit.*, p.150.

<sup>43</sup> *Ídem.*,

<sup>44</sup> *Ídem.*,



Així doncs, es dóna per sabut que els enunciats de la fe pressuposen els conceptes humans, per aquesta raó es pot suposar que els mateixos enunciats serien desconeguts per a nosaltres sense la intervenció de quelcom sobrenatural: la revelació divina. A través d'aquesta revelació som capaços de fer ús de raons o coneixements nous que són gairebé incomprendibles si no fos per la nostra fe. Reprenent la primera cita sobre els enunciats de la fe, coneixem i confirmem que aquests són cognoscibles gràcies a la fe, la qual no té cap sentit sense l'existència del Senyor.

En definitiva, gràcies a la fe la raó és capaç de raonar correctament sobre l'home i el món. La filosofia té una funció de preàmbul de la fe, és a dir, és un camp de reflexió autònom però arriba un punt on es necessita la fe per avançar, aquest és el camp de la teologia. La fe millora la raó però aquesta la prepara. És necessària, doncs, una bona filosofia per a elaborar una teologia adequada. Hi ha veritats sobre Déu que es poden acceptar mitjançant la raó, i altres que no. Així doncs, es distingeixen les veritats naturals (allò que entenem per naturalesa) i sobrenaturals (sobrepassen límits de la raó). Tot i això, la veritat de la filosofia i la teologia és una, és a dir, la conclusió ha de ser la mateixa: s'ha d'arribar a una mateixa veritat. I, aquesta és la idea principal per comprendre la unió entre fe i raó.

### **3.4. DECLIVI DE L'ESCOLÀSTICA**

Aquest últim apartat previ al protestantisme i a la filosofia moderna fa referència al moment en què l'escolàstica comença un període de declivi. Amb la visió de Joan Duns Escot i Guillem d'Occam, ens presenten el pensament i les qüestions que es formulaven en aquells temps. A continuació, doncs, veurem com la intel·ligibilitat de Déu i del món comença a ser qüestionada. D'aquesta manera ens situem en un segle protagonitzat pel que seria l'inici de la separació de la filosofia i de la teologia.

#### **3.4.1. JOAN DUNS ESCOT**

El pas de la filosofia medieval a la moderna s'inicia amb Duns Escot i Occam. Però, no serà fins pensadors com Luter o Descartes quan serà considerada com l'època moderna com a tal. El pensament de Duns Escot promulga una ruptura de l'harmonia entre fe i raó. L'harmonia que havia estat aconseguida gràcies a la distinció d'un doble ordre de veritats i el reconeixement de la unitat i convergència entre fe i raó que proposaven tots els seus predecessors. Escot va separar el creïble del cognoscible racionalment, de tal manera que la filosofia era incapaç

d'arribar a cap veritat rebuda per la fe, i la teologia ja no tindria el seu caràcter demostratiu i especulatiu.

Segons ell, els filòsofs són els que han buscat la veritat només amb la llum de la raó, però li preocupa que en l'estat caigut de l'home pel pecat original, l'home no pugui per les seves capacitats naturals arribar al coneixement de la veritat. És a dir, manifesta el desordre que tenim i que en conseqüència la raó no pot arribar a copsar la veritat a la qual naturalment tendim:

Los filósofos afirman la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: el defecto de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural. Los filósofos erraban en el conocer a dónde hay que ir y el camino por donde hay que pasar, porque, aunque enseñaron algunas cosas verdaderas sobre las virtudes, mezclaron cosas falsas. (...) Así pues, concedo que Dios es el fin natural del hombre, pero alcanzable no naturalmente sino sobrenaturalmente.<sup>45</sup>

En definitiva, Escot afirma que s'ha d'avançar i anar més enllà de les disputes entre fe i raó. La seva solució és la llavor de la separació de les dos vessants i que cada una vagi per la seva banda. El que planteja és una síntesi entre agustinisme i aristotelisme, i obre una perspectiva diversa i original. Proposa la distinció radical entre filosofia i teologia: la filosofia és un camp totalment separat, i no s'entén amb la teologia. El seu objecte d'estudi és l'Ens, dut a terme a través d'un procés demostratiu i la lògica natural. La teologia, en canvi, s'ocupa dels objectes de la fe, a través d'un procés persuasiu i una lògica sobrenatural. La filosofia, doncs, no millora pel fet d'estar al servei de la teologia, ni aquesta es torna més rigorosa per utilitzar instruments filosòfics. Les concepcions anteriors, per tant, són errònies.

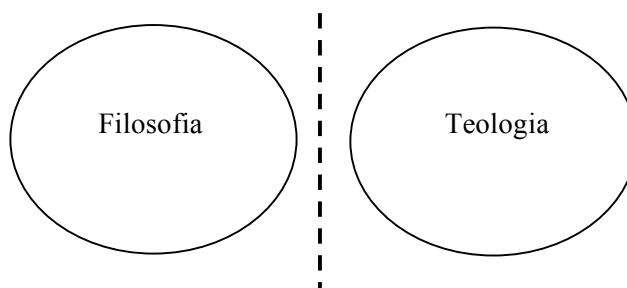


Figura 4. Relació de la filosofia i la teologia en Duns Escot

---

<sup>45</sup> *Ordinatio* pròleg.

### 3.4.1. GUILLEM D'OCCAM

Guillem d'Occam, nascut l'any 1285, és un punt clau en aquest acabament de l'escolàstica. Va ser un pensador previ al protestantisme que es va dedicar a alimentar la polèmica religiosa del moment. Per tant, el seu protagonisme com a teòleg catòlic va venir acompanyat per la seva proposta de deslligar la ciència i la fe. La separació que va marcar un punt d'inflexió en l'època, gràcies a la seva forta influència com a franciscà i professor d'Oxford. En definitiva, va ser juntament amb el pensador Duns Escot, el qual ja hem parlat anteriorment, un dels majors filòsofs nominalistes i a més a més, titllat d'heretge. Un filòsof que va fer un gir important a la metafísica del moment, afirmant la inexistència de naturaleses universals que tant havia estat defensada per pensadors com Aristòtil o sant Tomàs d'Aquino. D'aquesta manera centra el seu pensament i les seves obres en una metafísica del singular, defensant el sentit d'un principi d'individualització, que veurem més endavant, i criticant els límits de la raó així com es farà cinc-cents anys més tard amb Kant.

Occam, com a teòleg catòlic, considera Déu com el màxim referent de la seva vida, així com del seu pensament. Cal remarcar, que com a teòleg franciscà<sup>46</sup> es mostra sempre a favor de la voluntat i la llibertat incondicional, dos factors que defineixen l'omnipotència divina. Així doncs, per Occam Déu és la definició de llibertat absoluta, així com ho ha estat sempre l'home, ja que som creació “a imagen y semejanza” del Senyor. No obstant això, és important saber que existeix una clara diferència entre el Déu dels cristians amb el Déu de la filosofia, i així ho podem afirmar amb la cita de Blaise Pascal: “El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no el de los filósofos y de los sabios”<sup>47</sup>.

Pel que fa al context històric, ens situem en el segle XIV caracteritzat per la forta insatisfacció en l'àmbit intel·lectual, social, religiós, polític i cultural:

Algunos movimientos religiosos y de otra índole adoptan posturas mesiánicas y hasta milenaristas. Tal fue el caso de los llamados franciscanos “espirituales” que en el siglo XIV pasaron a llamarse *fraticelli* en oposición a los *conventuales*, por las querellas en torno al voto

---

<sup>46</sup> Pel que a fa al franciscanisme es caracteritza per “la primàcia absoluta de lo divino, la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia para perfeccionarla, la superación de la inteligencia por la voluntad y por el amor; y, tanto en el origen como en el término de su trabajo (se refería a los maestros franciscanos), la presencia vivificante de una intuición sin concepto, el poder que tiene el alma de ser directamente iluminada por Dios y de elevarse hasta El gracias a una asistencia especial de su Creador”. Chevalier, J. *Historia del pensamiento*. vol. II : “El pensamiento cristiano”, trad. cast. Ed. Aguilar, Madrid, 1960, p.363.

<sup>47</sup> Alonso, E. “Guillermo de Ockham (1285-1347/49) Franciscano - filósofo - teólogo - político”. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 7, núm. 1, enero-junio, 2009, p. 178.

de pobreza. Esto condujo a la Orden Franciscana, por un lado, a sufrir una profunda división y relajación de las costumbres, y por el otro, a un lento renacer, alentado por el afán reformista, propio de la Orden.<sup>48</sup>

Així doncs, estem en una etapa on el franciscanisme entra en contacte amb el mètode científic, i ho fa a través d'Occam. El que fa el nostre pensador és recuperar les idees de Francesc d'Assís<sup>49</sup> que es basen a estimar la realitat natural, de la qual havia arribat a trobar les petjades de Déu. Un camí que seguirà Occam però unificant aquest esperit franciscà amb la rigorositat científica. D'aquesta manera, el coneixement que defensa el pensador és l'experimental, captant tot allò que som capaços de la nostra realitat més propera. Per aquesta raó, és considerat com a precursor de la investigació naturalista, la qual és molt pròpia del Renaixement:

Realmente Ockham extrema las dos exigencias de su educación oxfordiense y franciscana. Siente la necesidad de saber y creer, con indiscutible concreción; posee la mentalidad intuitiva y experimental de Bacon; quiere en las doctrinas científicas la demostración matemática; exige para las investigaciones que no atañen a la teología la mayor libertad de pensamiento.<sup>50</sup>

Així com, en l'orientació franciscana que té el pensador, l'Agustí Gemelli ens afegeix: "Ockham mantiene algo vivamente franciscano: el amor a la verdad práctica y obradora, el amor a la pobreza"<sup>51</sup>. No obstant això, Occam va viure moments difícils dins de l'ordre, sobretot quan és querellat i posteriorment, censurat en el món de la filosofia.<sup>52</sup>

El que pretenem mostrar d'Occam és la genialitat que va mostrar amb el seu pensament i les seves obres. Va ser capaç de reconciliar-se amb el moment històric i amb l'escola franciscana, però sobretot, va aconseguir donar certs punts de vista sobre la fe i la raó totalment diferents de la filosofia del moment. Precisament, es caracteritza per mantenir certes similituds amb la filosofia medieval, així com amb escoles tradicionalistes o grans filòsofs del mateix medieval.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>49</sup> "Es sorprendente que Francisco de Asís, que se consideraba a sí mismo idiota e ignorante, diera un impulso de gran magnitud a todo un nuevo movimiento evangélico dentro de la cristiandad. Pero es más sorprendente aun que a partir de él, con quien convivían simples y letrados, se creara y se articulara una auténtica escuela de pensamiento, que es solidaria con los temas tratados en las demás escuelas de su tiempo, pero que es singular y diferente en la forma de hacerlo" Merino, J; Martínez, F. *Manual de teología franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, p. 15.

<sup>50</sup> Gemelli, A. *Il franciscane-simo*. Milano, 1979, p. 67.

<sup>51</sup> *Ibid.*,

<sup>52</sup> Acusat pel canceller de la mateixa Universitat d'Oxford, Joan Lutterell.

Arribats aquest punt, és de vital importància explicar més a fons perquè es considerava com el gran príncep dels nominalistes. Hem de partir de la base que Occam buscava plantejar-se i resoldre els grans problemes dels universals.<sup>53</sup> El pensador anglès, doncs, és considerat com a príncep, ja que va ser qui va atorgar el sentit a aquest nou sistema filosòfic que rep el nom de nominalisme. Occam pretén entendre, doncs, si l'universal es tracta només d'una pura representació nominal, és a dir, un simple nom, o conté algun significat més profund que resideix en la nostra ment i li atorga un sentit. Un seguit de dubtes i qüestions que ja s'havien formulat els pensadors medievals. Però, en aquest cas, Occam troba una solució al respecte. Ens fa entendre que l'home comparteix un seguit de similituds amb els altres éssers però no s'ha de malinterpretar pensant que tenim coses en comú amb els altres. Així doncs, segons Occam, considerar l'existència dels universals és una insensatesa, ja que si s'afirma l'existència d'aquests, s'està donant per assentat l'existència d'allò individual. Per tant, defensa que només existeixen coses individuals i singulars, i que mantenim similituds amb altres éssers i així s'expliquen els conceptes genèrics. D'aquesta manera desmenteix l'existència de naturaleses comunes que es comparteixen. Aquest fet ens porta a entendre la seva concepció sobre Déu. El Déu com a creador d'allò individual.

Com a teòleg, sent una forta preocupació pel contingut de la fe cristiana. Més concretament, es planteja el problema de la situació de la teologia com a discurs científic. Segons Occam com a discurs científic la teologia requereix de l'experiència per a verificar les proposicions. És a dir, creu que no existeix compatibilitat entre teologia i ciència, ja que els raonaments purament teològics no es fonamenten amb demostracions científiques, sinó amb la mateixa fe. Per aquesta raó, Occam en el diàleg fe i raó, el que proposa és la separació entre fe i ciència. Ciència que està lligada als raonaments i per tant, a la raó mateixa. Una proposta que un temps més tard tindrà més sentit, sobretot amb el protestantisme. Tot i això, no proposa una teologia purament especulativa, sinó que pretén tenir una teologia més aviat pràctica. Per tant, la proposta de separar fe i raó no és del tot radical com ho serà en el protestantisme.

Per a conèixer més a fons el seu pensament és interessant citar els seus principis com a teòleg:

---

<sup>53</sup> El principal problema dels conceptes universals és concebre de quina manera és possible que allò que és individual es doni al mateix temps en tots i cadascun de nosaltres. És a dir, si s'entén el concepte universal com una representació més aviat abstracte que es pot aplicar en molts objectes en un mateix sentit, de quina manera es pot aplicar a les coses més concretes?. El concepte universal i abstracte és del tot diferent amb el concepte de les coses concretes. Per tant, el problema esdevé quan es pretén entendre que la idea de l'home es dona, a la vegada, en tots nosaltres i cada home com a individu.

Dios puede crear todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción. Del mismo principio se sigue y queda establecido, que Dios puede, prescindiendo de sí mismo, producir y conservar todas aquellas cosas de las cuales una no es parte esencial de la otra, ni ninguna de ellas es Dios. Pues incluiría contradicción que se produjera a sí mismo y simultáneamente a otra cosa, puesto que Él mismo no existiría, siendo así que consta que Él es la causa de ser aquello de cuyo ser se sigue lo otro y sin lo cual no sería lo otro.<sup>54</sup>

Amb aquest fragment, ens mostra un acte de fe totalment meditat teològicament parlant. Ens presenta a un Déu, com hem dit anteriorment, completament lliure, sense cap mena d'obligació. Per això, per Occam, la llibertat serà la característica singular per excel·lència de l'ésser humà. I, d'aquesta manera, es convertirà en un dels majors exponents en la teologia moral d'aquell moment.

En definitiva, la dualitat entre filosofia i teologia es radicalitza encara més: els dos plans no són simètrics. La teologia no és una ciència i les veritats de la fe apareixen falses a la llum de la raó. El fet de negar qualsevol possibilitat d'interpretació racional de les veritats de la fe marca el fi de l'escolàstica i l'Edat Mitjana.

L'únic vincle que ens lliga amb Déu és el fet que és omnipotent i que crea el món a través d'un acte de voluntat. Es deixen de banda, per tant, totes les teoritzacions que la teologia havia fet fins al moment. No podem conèixer res sobre Déu: els universals i els transcendents no existeixen, la participació del món de Déu no es dona. Defensa la tesi nominalista en la polèmica dels universals, com hem esmentat anteriorment.

A causa de tot això, se l'etiqueta com un agnòstic fideista: agnòstic perquè nega la raó per entendre les veritats de la fe, i fideista perquè afirma que només amb un salt de fe es pot accedir a les veritats de fe. El raó desenvolupa un paper limitat i només pot analitzar el que té davant: concepció empírica i nominalista.

---

<sup>54</sup> Occam, G. *Principios de teología*. Madrid: Parpe, 1985, p. 29-30.

## 4. FILOSOFIA MODERNA

La filosofia moderna es divideix en tres grans etapes i moviments: el Renaixement en els segles XV-XVI, el Barroc en el segle XVII, i la Il·lustració en el segle XVIII. Durant el transcurs de tota la filosofia moderna van apareixent diverses corrents de pensament, així com el racionalisme, dins el moviment de la Il·lustració, i l'empirisme.

En aquesta nova etapa veiem un posicionament totalment oposat al pensament medieval. En la patristica amb els Sants Pares, la filosofia grega comença a tenir un lloc en la coneguda filosofia cristiana. Sant Agustí concep la unió entre filosofia i religió com dues esferes del coneixement que van perfectament integrades una dins l'altra. Un cop viatgem al bell mig del pensament medieval amb l'escolàstica, trobem autors com sant Tomàs d'Aquino que són rellevants pel diàleg de la investigació. La visió tomista fa ús dels dos grans conceptes per a raonar correctament sobre l'home i el món. Estem, doncs, en un moment d'esplendor on tant la filosofia com la teologia volen arribar a una mateixa veritat i es complementen.

No obstant això, en el mateix final de l'època medieval, amb personatges com Guillem d'Occam entrem en el nominalisme. Un punt important, ja que la filosofia deixa de tenir com a objecte d'estudi la metafísica. La lògica i els processos mentals esdevenen l'eix central d'investigació del moment. Així doncs, comença un declivi pel que fa a la relació entre fe i raó, sobretot amb la ruptura de la unitat religiosa, ja que comença una etapa d'incertesa i escepticisme de cara a la filosofia.

D'aquesta manera, el primer punt important de l'apartat és sobre Luter i el protestantisme, per a conèixer en què va consistir el moviment i quines conseqüències va tenir pel que fa al diàleg fe i raó. El segon, i últim, punt de la filosofia moderna és entendre la cosmovisió de Descartes. A través de la seva doctrina serà important conèixer més a fons el pensament i l'actitud d'incertesa pel que fa a tot el coneixement adquirit, i per això, voldrà començar de zero per tal de conèixer d'una forma vàlida i segura la realitat.

### 4.1. LUTER

Martí Luter va ser un important teòleg de finals del segle XV i inicis del segle XVI que va començar la Reforma Protestant<sup>55</sup>, tot i ell ser frare catòlic, de l'ordre dels Agustins. Luter era amant del coneixement, però més aviat del coneixement original de la veritat bíblica. Així

---

<sup>55</sup>El moviment religiós que va portar a la separació de l'Església de Roma entre catòlics i protestants arrel de l'exposició de les 95 tesis de Luter on criticava aquells punts del catolicisme on discrepava i s'oposava.

doncs, l'estudi a fons de la Sagrada Escripura era la seva font de coneixement, i així ho mostra sempre en les seves obres. La seva peculiar forma de veure la realitat i el seu interès per a qüestionar-se tot el que es trobava, el van fer digne del seu sobrenom: "el filòsof". Aquest no era en va, ja que des de la seva joventut mostrava una actitud filosòfica en l'àmbit de la teologia en l'Universitat d'Erfurt d'Alemania.

Deixant de costat els fets més biogràfics, anem a parlar sobre el paper de la Reforma en el context històric de Luter. La Reforma s'ha d'entendre com un dels factors clau per a la formació de la civilització moderna.

La Reforma Protestant, encapçalada per Martí Luter, no buscava una revolució cultural, com va produir-se, sinó més aviat criticar aspectes polítics, socials i teològics que caracteritzaven a l'Església d'aleshores. Luter buscava tornar a les arrels del Cristianisme però la seva concepció de la realitat i de moltes doctrines teològiques van conduir al cisma de l'Església. Per tant, tot i que moltes d'aquelles crítiques fossin a aspectes com les indulgències, també hi havia un rebuig a doctrines teològiques que s'havien defensat fins aleshores. En contraposició, van establir-se les bases teològiques del protestantisme conegudes com les "cinc soles" perquè només aquestes cinc característiques eren el nucli de la fe cristiana. Així doncs, tot i que els eixos vertebrals de la nostra investigació són la fe i la raó, és important entendre els fonaments del protestantisme per poder comprendre el canvi de cosmovisió que va esdevenir-se arrel de les propostes de Luter. No analitzarem tant les causes de l'èxit de la Reforma Protestant o les conseqüències socials, sinó, més aviat, els seus fonaments doctrinals i com aquests es relacionen amb la nostra investigació.

El context filosòfic i teològic que va possibilitar el sorgiment doctrinal del protestantisme és important per entendre la nova perspectiva del diàleg entre fe i raó. Com hem citat en l'epígraf anterior, el nominalisme d'Occam va suposar el primer pas cap a la teologia protestant.

Recordem que el nominalisme sostenia que tot el que existeix en la realitat són coses individuals, concretes. Els conceptes universals, units a la idea d'atemporalitat, en els que s'havia basat la filosofia grega i medieval, segons els nominalistes, no tenien cap fonament en la realitat. Aquest defensava el món sensible, temporal i històric per damunt del domini immaterial i atemporal que s'havia assegurat fins aleshores. Luter, com a seguidor d'aquestes idees nominalistes, va continuar aquesta doctrina, ja que li va permetre iniciar un canvi de concepció de la realitat que possibilitava una reinterpretació de la lectura bíblica, no atemporal



com fins aleshores, sinó temporal i històrica. El frare agustí començava a infravalorar la capacitat d'abstracció de la raó i per això es fonamentava en àmbits merament històrics i sensibles. No obstant, les categories teològiques del moment només consideraven la realitat atemporal i metafísica, per tant, s'havia de buscar nous conceptes o categories epistemològiques i teològiques que permetessin un desenvolupament d'aquest canvi de paradigma de la realitat atemporal a la realitat històrica. El nominalisme havia iniciat una interpretació de la realitat, una nova ontologia de la temporalitat, però no tenia les eines necessàries per desenvolupar-ho.

En l'àmbit teològic rebutjaven la successió apostòlica dels bisbes de Roma, l'eficàcia dels sacraments o el valor de les indulgències, tot això reflectit en primer lloc en les 95 tesis de Luter, però també en el seu *Catecisme Major* i *Els Articles d'Esmalcalda*. Les idees que defensa el protestantisme són que la Bíblia és la única autoritat en matèria de fe, la necessitat absoluta de la gràcia de Déu per què l'home, mitjançant la sola fe en Crist, pugui ser salvat per Déu en un acte de conversió interior.

Com ja hem dit, la doctrina comú es pot resumir en les "cinc soles", aquestes són: la sola escriptura, és a dir, tota la font d'autoritat en la fe només és la Bíblia, no la tradició i el Magisteri de l'Església. En segon lloc, *la sola fide*, per la qual només mitjançant la fe en Crist es rep la salvació. En tercer lloc, la sola gratia, on es defensa que la salvació de Déu és gratuïta, és a dir, no es pot merèixer per les bones obres ni per les pròpies forces, ja que pel pecat original la nostra naturalesa està totalment corrompuda i no pot fer res per ella mateixa, l'home per naturalesa està condemnat. En quart lloc, la doctrina de solus Christus, per la qual només hi ha un mitjancer capaç de redimir a l'home davant Déu, i aquest és Crist; no es creu en la intercessió dels sants ni de la Verge. I, finalment, la soli Deo Gloria, la glòria només a Déu, de tal manera que només a Déu se'l pot adorar i donar glòria.

Com acabem d'exposar, Luter entèn el pecat original com el factor que ens ha compromès totes i cadascuna de les capacitats naturals de l'ésser humà. Amb aquests factors, fem referència a la voluntat i a un dels punts clau de la nostra investigació: la raó. D'aquesta manera, deixa en evidència que el lliure arbitri és només una simple il·lusió per ell. El mateix Luter va dedicar una de les seves obres amb més renom a mostrar la seva negació d'aquest: *De servo arbitrio*. L'obra va generar un gran debat amb un humanista del moment, Erasme de Rotterdam, el qual era un gran defensor de la llibertat humana. Per entendre aquesta obra i el pensament de Luter

en aquest tema anem a incidir en la concepció que tenia envers aquesta raó i voluntat. Pel que fa a la raó la defineix com: “ciega, sorda, estulta, impía y sacrílega frente a todas las palabras y las obras de Dios”.<sup>56</sup> Pel que fa a la voluntat, encara la defineix com quelcom que ens fa menys lliures. Això es deu a que Luter entèn l’home com un ésser dominat completament pels instints i per les passions, així com per la concupiscència<sup>57</sup>. Davant de tot el seguit de tesis que va promoure Luter amb el seu pensament, Erasme va ser un dels primers en reaccionar envers l’obra. No obstant això, Luter acaba reconeixent en l’obra *De servo arbitrio* que gràcies a humanistes com Erasme, no ens deixem caure en la discussió exclusiva de fets no tan importants com l’infern o el papat, sinó que fan un pas més enllà, confrontant i buscant les problemàtiques més claus de l’home.

Per acabar d’exemplificar la tesis que sosté Luter envers la voluntat esclavista humana, recuperem aquesta cita de la seva obra:

La voluntad humana ha sido, por lo tanto, puesta en el centro, como una bestia de carga. Si la cabalga Dios, quiere y va adonde Dios quiere, como dice el libro de los Salmos. “Era un animal ante ti. Pero yo siempre estaré contigo” [Salmo 73, 22 sig.]. Si en cambio la cabalga Satanás, quiere y va adónde Satanás quiere. Y no tiene la facultad de elegir o buscar a uno de los dos caballeros, sino que son los caballeros los que combaten entre ellos para obtenerla y poseerla<sup>58</sup>

Aquesta cosmovisió de l’home, com a ésser dominat i perseguit a satisfer els seus desitjos, acaba separant l’home del bé. Segons Luter, l’home és un ésser incapaç de seguir el camí del bé i de la veritat. Aquesta pura arrogància humana i la important separació de la fe i la raó en el cristianisme de l’època va aconseguir una forta crisi en la civilització d’Europa del moment. Una crisi que com veurem en els últims apartats del treball, el mateix Benet XVI identifica les causes de la crisi i sobretot ens acaba ajudant a detectar quina era la concepció de la raó que hi havia aleshores. La raó, doncs, és el factor que no pot arribar a incidir o conèixer els aspectes més profunds de la nostra realitat perquè està completament corrompuda pel pecat original, la raó no pot ser una font fiable de coneixement. Per tant, acaba sent una mena d’instrument limitat per entendre la realitat, així com sí ho podia fer la fe.

---

<sup>56</sup> M. Lutero, *Il servo arbitrio*, cit., p. 268.

<sup>57</sup> Un terme que en l’àmbit de la teologia s’utilitza per a referir-se al fet que l’home té uns desitjos que van en contra de Déu. Un excés de desitjos que moltes vegades fa referència a l’aspecte de mantenir relacions sexuals. Un terme que etimològicament, en llatí significa desitjar.

<sup>58</sup> *Íbid.*, p. 125.

Pel que fa al catolicisme aquest entén que l'home és una persona amb capacitats com la raó i la voluntat, que estan limitades o debilitades pel pecat original però restaurades per la gràcia santificant. D'aquesta manera, s'entén que l'home és el principal responsable d'aquesta raó i voluntat, ja que si no es fa ús de la recta raó i no es té consciència del bé ens estarem deixant vèncer per forces externes. No obstant això, en el cas del nostre pensador Luter ens mostra una posició molt més radical i extrema. Segons Luter, l'home sí és guiat per altres forces externes i independents de la voluntat. D'aquesta manera tota aquesta evolució del pensament ens porta a redefinir en l'època moderna la concepció de naturalesa humana que s'havia tingut fins aleshores.

Aquest pensament de Luter i de l'època va influenciar molts filòsofs posteriors, com Kant i Hegel, així com en la cultura moderna en sí. Un pensament que infravalora i devalua el paper de la racionalitat. La raó ja no ens permet diferenciar entre el bé i el mal i el que és just o no. Un fet que acaba portant a la destrucció de la concepció del dret natural. Així que, com hem dit anteriorment, amb Ratzinger veurem com es reflecteix aquesta concepció moderna, on el dret positiu no es pot basar en el dret natural, ja que aquest s'abandona. La naturalesa i la raó queden relegades com a fonts verdaderes del dret.

Aquesta devaluació de la raó ens acaba portant a un relativisme. D'aquesta manera, estem en un moment on els pensadors són conscients que no poden arribar o aproximar-se a la veritat a través de la raó. Així doncs, cada judici personal serà considerat com una mera opinió que no pot arribar a ser demostrable.

En definitiva, Luter fou una peça clau per la Reforma Protestant. Va ser l'autor de les conegudes 95 tesis que van tenir una forta influència en els reformadors i pensadors posteriors. D'aquesta manera, va fomentar l'aparició d'un seguit de tradicions protestants per tot Europa i per altres indrets del món. La Reforma que va tenir un segon episodi: la Contrarreforma. Un episodi que va aparèixer com a conseqüència i que va suposar el desenvolupament intel·lectual en Europa. I, sense oblidar-nos de la forta reformulació que va suposar la Reforma per a l'Església i el mateix Estat. Així doncs, estem davant d'un pensador que entén que la naturalesa de l'home està corrompuda i en conseqüència, no podem arribar a la veritat absoluta ni a Déu a través de la raó. Per tant, Luter és, per aquest recorregut històric del diàleg fe i raó, una peça clau per entendre l'oposició i la separació de fe i raó en el protestantisme i en aquest inici de la filosofia moderna.

## 4.2. DESCARTES

René Descartes va néixer l'any 1596 a França i va ser un filòsof de renom del segle XVII, que va destacar pel seu pensament racionalista. És considerat com un dels pares de la filosofia moderna, una de les raons per la qual no podia faltar en aquest recorregut històric del diàleg fe i raó. És un pensador conegut per múltiples obres en l'àmbit matemàtic i d'altres branques de la ciència. Podem mencionar com a exemple les conegudes coordenades cartesianes com a invenció a destacar. O se'l pot atribuir també per idees com *cogito ergo sum*: "Penso, aleshores existeixo".

René Descartes com a racionalista és un dels grans pensadors que atorga a la raó el protagonisme que no havia tingut durant el final de l'escolàstica i amb el protestantisme de l'època moderna. *Cogito ergo sum* és una de les premises principals del seu pensament i de tota la seva filosofia. Aquesta acció del *cogito*, és a dir, la facultat humana del pensar és un dels principals conceptes que vertebraren la seva obra. Per Descartes el pensament és una de les característiques més específiques de l'ésser humà. Així doncs, accions com actuar, ser o viure són pura conseqüència dels pensaments. El subjecte pensant ja ens dóna una primera pinzellada a la idea que té de Déu, la qual s'explicarà amb deteniment més endavant. Per Descartes Déu és qui ens garanteix tot coneixement, per tant, tot concepte que té l'home prové de les idees innates que ens ha atorgat Déu. En definitiva, estem davant d'un pensador que ja des de l'any 1619 reconeix que té una missió com a pensador i filòsof: buscar la veritat mitjançant la raó. Una missió que intentarà abraçar en les seves obres tan conegudes com: *Discurs del mètode*, *Meditacions metafísiques* i *Tractat del món*.

Descartes es mostra com a dualista, és a dir, concep per separat el cos i el pensament. Dues dimensions que tot i estar separades sí que comparteixen certa connexió. No obstant això, no ens centrarem en les connexions o diferències d'ambdues, sinó que ens centrarem en una de les dimensions, així com ho fa el mateix filòsof francès: el pensament. Com bé hem introduït, Descartes és racionalista i això comporta que hi hagin certes concepcions imprescindibles pel pensador. Aquest seguit d'idees indispensables i bàsiques per entendre el seu pensament racionalista són les següents: en primer lloc, la raó és el filtre universal pel qual tot concepte ha de passar. És a dir, ens argumenta que la raó és necessària, ja que les idees estan dins nostre de manera innata. En segon lloc, ens presenta el tema de la immanència pel que fa a les idees, ja que com hem dit són innates i per tant, aquestes permaneixen dins nostre sense anar més

enllà. I, per últim, Descartes pretén allunyar-se de la realitat, ja que aquesta el condiciona com a home. D'alguna manera, pel pensador francès, la realitat juga un paper posterior a allò que fem cadascú de nosaltres, i segons ell, no ens hem de deixar condicionar en les nostres accions o pensaments per la realitat.

Descartes com a racionalista, exalta el paper del pensament humà en la seva filosofia. D'aquesta manera, el filòsof francès pretén respondre el següent:

[...] cómo es posible abrazar la fe en el momento en el que todo es oscuro y confuso, sin contravenir por ello la regla general de las Meditaciones, que sugiere que la voluntad debe alejarse del peligro de ser inducida al error hasta que siga las luces claras y distintas del espíritu, pues es esta una de las objeciones más complicadas que, en relación al gozne entre razón y fe le hacen a Cartesio en las Segundas objeciones recogidas por Mersenne.<sup>59</sup>

Un dels grans estudiosos de Descartes a nivell mundial, el professor francès de filosofia moderna Kambouchner, assenyala que per una banda la fe té per objecte el que denomina com a “coses fosques”, i la raó, en canvi, compatible a aquesta foscor, ens permet entendre que la fe va més enllà de tota llum natural. Per tant, hi ha per una banda la llum natural de l'home i més enllà trobem una altre llum: la gràcia divina, la qual podem arribar gràcies a la fe, acompanyada de la raó. Aquesta raó que il·lumina i és compatible a la foscor, és el que es coneix com la raó formal de la fe. El mateix Descartes ens descriu la raó formal com:

En una cierta luz interior con la que Dios nos ilumina de un modo sobrenatural, y gracias a ella confiamos en que las cosas propuestas a nuestra creencia nos han sido reveladas por Él, siendo enteramente imposible que mienta y nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, hasta, a menudo, más evidente, a causa de la luz de la gracia.<sup>60</sup>

La raó formal és la llum interior de la fe amb la que Déu ens ilumina. Però, què pensa Descartes sobre Déu? Segons el filòsof francès, s'ha de suposar en l'existència d'un Déu bo, el qual no s'equivoca ni ens enganya. Aquesta idea la va defensar de la següent manera: a través de la

---

<sup>59</sup> Ángeles, J. “El talante espiritual de Descartes”. *Open Insight*. Volum VIII, n13, 2017, p. 107-108.

<sup>60</sup> Descartes, *AT, IX*: 116 / *AI, II*: 574

prova de la idea d'infinít<sup>61</sup> i amb el famós argument ontològic<sup>62</sup>. Descartes ens mostra Déu com qui ens revela el que coneixem, i com és fidel i bondadós amb l'home, és la primera veritat metafísica. Així doncs, el centre del pensament cartesià és precisament l'indret on s'emmagatzema les demostracions de l'existència de Déu. El centre del seu pensament i el gran tema central d'investigació per Descartes.

La seva gran influència i la seva repercussió en el diàleg fe i raó és clau per la nostra investigació. Descartes ens mostra com és capaç amb la seva doctrina de portar la raó a la seva màxima tensió, és a dir, amb consonància amb la fe. El catolicisme de Descartes, doncs, és aquesta gran capacitat de mostrar-nos la llum natural de la raó i la seva capacitat per portar-nos amb la fe a la llum sobrenatural, a la gràcia divina. El cartesianisme va suposar un abans i un després pel que fa al protestantisme que havíem vist amb Luter en la modernitat. És Descartes un dels racionalistes que va ser capaç d'aportar llum en el camí de fosc i diversitat que rodejava la fe i la raó. Dues dimensions que durant tota la història havien suposat un gran problema pel que fa al seu diàleg. Així doncs, Descartes és capaç d'aconseguir que les meditacions sobre les dimensions espirituals de la filosofia esdevinguin i recobrin sentit en el panorama de la filosofia mateixa, així com amb la seva repercussió en la contemporaneïtat.

Cal remarcar, que en l'època moderna trobem un seguit de pensadors molt rellevants tant per la teologia com per la filosofia. Autors com Spinoza, Leibniz, Kant o Hegel són peces importants pel pensament del moment, així com Pascal en els *Pensaments* retreu al mateix Descartes el seu impetu per exaltar la raó. O, per exemple, també es podria contemplar la visió de Hume com a empirista.

---

<sup>61</sup> Després de posar tot en dubte, el mateix Descartes va desenvolupar aquest primer argument per a demostrar l'existència de Déu d'una manera més racional. La prova de la idea "perfecte" fa referència a la idea d'infinítud. Com bé sabem, l'home té dubtes i desitjos perquè aspira o pretén aspirar a quelcom millor. Però arriba un punt introspectiu on l'home es reconeix com a ésser finit i per tant, amb limitacions. La raó per la qual tenim la idea d'infinítud dins nostre és Déu. Déu com a causa d'haver posat dins nostre la idea de perfecció i d'infinít. Així com Déu ho ha fet amb la idea d'infinítud també ho ha fet amb la idea de perfecció. Conceptes que no defineixen l'home sinó a Déu, per tant, si tenim consciència d'aquests conceptes és gràcies a Ell.

<sup>62</sup> L'argument ontològic és el segon gran esglau per a la demostració de l'existència de Déu. En aquest cas, la idea procedeix de sant Anselm, però Descartes el recupera i en fa un estudi més a fons. L'argument es basa en sostenir la idea que Déu, en tant que és Déu, és perfecte, i en la seva mateixa idea ja es concep la idea d'existència. En tant que tot el que es coneix és clar és perquè és vertader. Per tant, Déu és perfecte i pel fet de ser Déu existeix. Una noció necessària i vinculada directament amb Ell mateix, ja que al final tot allò que coneixem de manera clara és perquè és vertader, és a dir, que si tenim la idea que Déu existeix, ha d'existir.

En definitiva, tot i la gran diversitat de pensadors en l'època moderna, hem fet ús de la visió de només dos autors per a mostrar la doble cara en el diàleg fe i raó. Per una banda, amb Luter i l'inici del protestantisme hem pogut mostrar com els dos conceptes eren irreconciliables, ja que la raó estava corrompuda pel pecat original. I, per altra banda, la visió racionalista de descartes, com a pare de la modernitat filosòfica, hem vist la supremacia de la raó per sobre de la fe.

## **5. VISIÓ CONTEMPORÀNIA**

El període de la història contemporània abraça entre 1789 amb la Revolució Francesa fins a l'actualitat. Tot i això, en l'àmbit de la filosofia es considera com l'inici del període l'aparició de Hegel. Ens situem, així doncs, en una etapa que es caracteritza per l'acabament de tot "isme", per una societat accelerada i constantment canviant i pel fraccionament del saber.

En aquest cas, és l'últim gran apartat del treball on ens centrarem en tres autors contemporanis. L'anàlisi, doncs, estarà enfocat a conèixer la visió dels tres pensadors pel que fa al diàleg fe i raó. En primer lloc, coneixerem la visió de Newman, un pensador de la mateixa època que Hegel, per tant, ens situem al començament de la filosofia contemporània. Newman, ens presenta una renovació del pensament, així com la reconciliació de la fe i la raó. Seguidament, farem un pas endavant amb la cosmovisió de Joan Pau II i Benet XVI. Dos pensadors que se situen en la segona etapa de la filosofia contemporània, ja que per a molts historiadors, s'ha considerat que arran de la primera guerra mundial, l'etapa contemporània ha entrat en una segona fase. Així doncs, amb aquests dos autors, més pròxims a l'actualitat, podrem extreure quines han estat les seves conclusions envers tot el recorregut històric que ha viscut tant la filosofia, com sobretot el diàleg fe i raó. I, a més a més, en aquest apartat ens podrem centrar amb la posició més actual respecte d'aquest diàleg i conèixer quines propostes se'ns presenten de cara al futur més pròxim, responent a un dels objectius principals de la investigació.

### **5.1. JOHN HENRY NEWMAN**

John Henry Newman és una de les peces clau per a la investigació que estem duent a terme i per la filosofia contemporània. Newman, un dels grans pensadors cristians del segle XIX, va escriure un recull d'obres sobre el diàleg fe i raó, les quals han estat tot un referent tant pel

cristianisme com per la filosofia. *La fe y la razón. Sermones universitarios (1826-1843)* o *El asentimiento religioso* són dues de les seves principals obres que ens serviran per entendre a fons el seu pensament. No obstant això, cal conèixer en primer lloc la vida de l'autor.

Newman va néixer el 21 de febrer de 1801 a Londres, i progressivament es va anar formant en els pensadors i referents de l'època. Va rebre la seva formació inicial amb els racionalistes i empiristes del moment. Un primer contacte amb autors ateus de l'època, on Newman es va recrear amb arguments que anaven en contra de l'Església anglicana. Arran d'aquests primers passos com a pensador, hi ha un punt d'inflexió en la seva vida i en el seu pensament que cal remarcar: la seva primera conversió, com ho anomena ell en la seva obra autobiogràfica *Apologia pro vita sua*. Aquesta conversió consistia en un apropament inicial al concepte de dogma que va marcar un abans i un després en Newman. A més a més, va iniciar una aproximació a les idees evangèliques, que va anar profunditzant a través de les lectures dels Sants Pares, i d'aquesta manera va començar el seu camí de fe que marcaria la seva vida. Tanmateix, és important donar un cop d'ull al context històric, en el qual el pensador va viure en primera persona la coneguda com a *Bíblia religion*: la religió nacional anglesa del moment. Un moviment que pretenia defensar l'autonomia de l'Església per sobre de l'Estat. I, no només això, sinó que tenia com a objectiu esdevenir una renovació teològica de l'església anglicana basant-se en les lectures dels Sants Pares.

A més a més, amb el racionalisme del moment va aparèixer un moviment que va jugar un paper fonamental en la filosofia de l'època.<sup>63</sup> Arran de la gran difusió del moviment *Evidential School* i les obres dels seus màxims exponents, es va considerar com un corrent que pretenia donar respostes definitives al racionalisme il·lustrat. No obstant això, Newman es va deslligar d'aquest moviment, ja que les seves propostes consistien en rebaixar l'objecte de la fe a quelcom racional. D'aquesta manera, l'estudi d'aquesta fe es redueix a quelcom demostrable naturalment, fomentant així un escepticisme en el pensament dels seus seguidors.<sup>64</sup> Un pensament oposat a les idees de Newman, el qual va experimentar que la raó formal no respon

---

<sup>63</sup> "Para responder a lo que se consideraba una exigencia del pensar racional, surgió a partir de finales del siglo XVIII una corriente apologética decidida a mostrar que el cristianismo podía fundamentarse en pruebas racionales absolutamente rigurosas e irrefutables. Era la corriente que recibió el nombre de *Evidential School*, a partir de la obra de su autor más representativo, W. Paley, que escribió *The evidences of Christianity*." Vives, J. "Fe y racionalidad en la "Gramática del Asentimiento" de Newman". *Espíritu*, vol. XLX (2001), p. 9.

<sup>64</sup> Recuperem una cita de la carta de Newman dirigida a R. Ornsby: "Vuestras respuestas secas y tajantes, sacadas de tratados de dogmática, no son armas con la que la razón católica pueda esperar vencer a los infieles de nuestro tiempo". Newman, J. H. *Cartas y diarios*. Madrid: Rialp, 1996, p.75.



a tot allò que abraça la realitat. Així doncs, va començar el que seria un nou camí epistemològic pel que fa a l'existència humana.<sup>65</sup>

*Sermones Universitarios*, un recull de 15 sermons predicats a la Universitat d'Oxford, va ser una de les primeres obres on va realitzar una investigació inicial al voltant del diàleg entre fe i raó, però no com a reflexió teològica, sinó com a coneixement pràctic.<sup>66</sup> En el mateix pròleg de l'any 1847 s'esmenta l'estructura que manté aquesta obra. Exactament, es divideix en tres apartats des d'on es tracta la fe. Les dues primeres parts es basen en l'anàlisi de les arrels del raonament de la fe i, per altra banda, es fa un estudi de la lògica de la fe. I, l'últim apartat on es realitza una reflexió final sobre la fe. Una obra que anirem descobrint a mesura que anem avançant en la nostra investigació. Tot i això, podem dir que amb *Sermones Universitarios* es recull bona part del seu pensament. Un pensament i una concepció de la fe que era totalment oposada a la seva època. Hem de tenir en compte que en aquell moment la fe era considerada com un coneixement pobre en l'àmbit intel·lectual, i era entesa com quelcom subjectiu i emotiu, capaç d'aconter-se amb qualsevol pressuposició; i la raó, en canvi, era considerada com un acte de sentit comú, amb arguments fermes i que només acceptava les premisses i suposicions basant-se en proves formals. Així doncs, per a molts pensadors, estem davant d'un moment històric clau per a la filosofia, ja que es van obrir dos camins per entendre i viure la realitat de l'home: la fe i la raó; una dialèctica entre els dos conceptes, un joc d'oposats.

Davant d'aquesta dualitat, Newman en els sermons IV, VII i XII analitza els abusos de la raó formal del pensament mundà de l'època. Un pensament racional que en aquell moment consistia en un procés poc rigorós que donava validesa a quelcom que s'avaluava. És a dir, així com avui en dia el pensament racional està lligat al mètode científic i altres metodologies rigoroses i fermes, en aquell context era més aviat el contrari. Newman, en aquest cas, va voler deixar en evidència com la raó del moment jugava un paper totalment diferent al de la fe. Una afirmació que Newman va sostenir dient que la fe té més força moral que la mateixa demostració racional. Així doncs, Newman en els sermons V i XIII enalteix el paper de la fe

---

<sup>65</sup> “Yo sentía entonces, y he sentido siempre, que era una cobardía intelectual no encontrar una base racional para mi fe, y cierta cobardía moral en el hecho de no confesar esta base”. Newman, J. R. *Sermones parroquiales I*. Madrid: Encuentro, 2017, p.56.

<sup>66</sup> El públic al que anaven dirigits aquests sermons no eren els seus parroquians sinó els alumnes universitaris de la Universitat d'Oxford d'on era professor. Al ser un públic versat en filosofia i teologia els arguments que defensava en els *Sermones* anaven dirigits contra la doctrina evidencialista que proposava una fe suportada per una raó formal, de tal manera que la fe dels senzills era invàlida, insuficient. Newman ataca aquesta doctrina i en els *Sermones* exposa una fe i una raó equilibrades, integrades.

amb el testimoni d'uns creients. Per altra banda, en els sermons X i XI, Newman mostra la contraposició existent entre la fe i la raó, en tant que la probabilitat antecedent<sup>67</sup> és el camí cap a la convicció religiosa. En altres paraules, Newman sosté que els creients arriben a la fe a través de les probabilitats anteriors, les quals es basen en la nostra consciència. És a dir, que gràcies a les probabilitats anteriors, que ve a ser la nostra consciència, ens ajuden a fer que la comprensió de la fe sigui més senzilla i possible per a la societat.

És important que quan parlem de veritat, segons l'aproximació de Newman, estem parlant d'un camí personal, és a dir, subjectiu. Aquesta veritat, segons Newman, manté una estreta relació amb la fe. I, en tant que la racionalitat procedeix de la fe, la raó acaba sent quelcom subjectiu també. No obstant això, afirma que en tots i cadascun dels creients existeix una veritat personal i objectiva. Per tant, pel que fa a la fe, Newman que els objectes d'aquesta tenen un caràcter més elevat que la mateixa raó, i per això, els objectes de la fe els denomina com a irracionals, ja que van més enllà de tota racionalitat. Per aquesta raó, es va deslligar del moviment *Evidential School*, ja que pretenien rebaixar l'objecte de la fe a quelcom demostrable i segons Newman, aquest objecte va més enllà de la racionalitat.

Abans de continuar amb l'anàlisi de la seva obra, cal fer un incís biogràfic de l'autor:

Dos acontecimientos dolorosos, una enfermedad por exceso de trabajo en 1827 y la muerte de su hermana Mary el 5 de enero de 1828, le van a sacar de todo peligro de liberalismo: cada vez se dirige con más fuerza hacia el mundo invisible y sobrenatural.<sup>68</sup>

Uns fets personals que van marcar un abans i un després en el pensament de Newman. Així doncs, un parell d'anys més tard d'aquests fets, Newman es va veure decidit i preparat per publicar aquesta obra que estem tractant: *La fe y la razón. Sermones Universitarios*. L'obra de 15 sermons que instaura i insisteix en una de les idees més importants de Newman: la idea que el camí de la Veritat és el de la fidelitat de la consciència.<sup>69</sup> “Los volúmenes contienen

---

<sup>67</sup> Per probabilitat antecedent de la fe, Newman diu que són purs testimonis de la consciència. Així doncs, poden ser accessibles per a tot el món sense excepció, ja que en procedir de la nostre mateixa consciència és totalment accessible inclús per a gent sense estudis. En definitiva, són un conjunt de probabilitats o pressuposicions anteriors de la fe, les quals ens permeten arribar a aquesta d'una manera satisfactòria i senzilla, sense necessitat de proves estrictes que atorguin validesa.

<sup>68</sup> Rodríguez, F. “John Henry Newman. Pensamiento y corazón en búsqueda de la verdad”. Facultat de Teologia. *Universidad Pontificia de Salamanca*, p. 381.

<sup>69</sup> Per aquesta raó, Newman coincideix amb la doctrina tomista: “creer es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina bajo el impulso de la voluntad -ex imperio voluntatis- movida por la gracia”. Tomás de

sermones populares y sencillos, llenos de sentido práctico pero también doctrinal, un sentido que contrarresta con fuerza el evangelismo de las mayorías anglicanas, que es subjetivista y sentimentalista”.<sup>70</sup>

Per altra banda, és una obra on desenvolupa una segona idea clau per entendre el seu pensament: el paper de la Trinitat.<sup>71</sup> Així com la noció que té Newman de l'Església, com a quelcom elevat i complet i que denomina com “pueblo elegido de Dios”. Una idea que ell utilitza en els sermons per a reivindicar sobre tots aquells moviments que han inventat una Església invisible, com si estigués formada únicament per sants. No obstant això, Newman diu que gràcies a l'Església tenim un indret en la modernitat on preservar la Revelació, i d'aquesta manera, mai haurem d'abandonar-la, ja que és obra de Déu.

Així doncs, amb la següent cita, donem pas a les conclusions del pensador en aquesta primera obra:

1. Sostengo que la razón puede demostrar la existencia de Dios; que esta conclusión es el legítimo resultado de la razón bien empleada... Pero esto es muy distinto de afirmar que la razón es el modo mediante el cual los individuos llegan a la verdad. - 2. He negado que el argumento a partir de las finalidades concretas de la creación sea filosóficamente verdadero. Digo que el argumento filosófico de la razón a favor de la existencia de Dios no es a partir de la naturaleza exterior, sino a partir de la ley de la conciencia; y había imaginado que seguía a san Agustín. No digo que la razón y la fe sean contrarias, sino que tal argumento concreto es bueno o no. - 3. Entiendo por razón la capacidad de razonar, digo que ella no puede descubrir sus premisas.<sup>72</sup>

Seguint els passos del pensador, Newman va publicar l'any 1832 una de les seves primeres obres com a tal: *Los arrianos del siglo IV*. Una obra on el mateix autor es mostra cada cop més

---

Aquino, *op.cit.*, *Suma Teológica I...*, II-II, q. 2, a. 9. Newman, doncs, considera l'acte de fe com a quelcom transferible i personal, la qual implica l'adhesió de l'home mitjançant la voluntat. Així doncs, el camí de la veritat, és a dir, el de la fe és un acte lliure que depèn de la nostra fidelitat de la consciència per tenir una confiança plena i absoluta en Déu i la seva Revelació.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>71</sup> “Newman desarrolla también en estos sermones la idea de la presencia de Dios en la vida del cristianismo por la inhabitación de la Trinidad en el alma. El verdadero cristianismo es presencia de personas. Newman fue así un predicador de verdades olvidadas entonces. Trató de contrarrestar una presentación del cristianismo desequilibrada e incompleta, que hacía mucho daño, según él. Para ello se centró en el misterio pascual de Cristo y la efusión del Espíritu Santo, pero también en los sacramentos y en la liturgia.” *Ídem.*,

<sup>72</sup> Newman, J. H. *El asentimiento religioso*. Barcelona: Herder; 1960, p.139.

convençut que l'Església primitiva és i seguirà sent un dels punts claus per a entendre la doctrina revelada del cristianisme. Un tema que està plenament vinculat amb una de les seves preocupacions més importants: la necessitat d'ultimar, descriure i elaborar les veritats que conté la Sagrada Escripura.

Un any més tard, va ser escollit com a líder del *The Oxford movement*. Un moviment que pretén reafirmar la idea que l'Església ha de mantenir-se independent com a societat, ja que segons els ideals d'Oxford, l'autoritat prové dels apòstols, per aquesta raó obtenen el nom d'"els apostòlics". Aquest moviment passa per dues etapes, una l'any 1832 i l'altre en l'any 1836. Durant la segona etapa, Newman es situa en un moment personal eufòric i inspirador. En conseqüència, es dedica amb plenitud durant uns anys a l'exposició de les veritats de la fe que extreu a través de la Sagrada Escripura i dels Sants Pares:

Es que la mente de Newman, entre 1833 (año de su viaje a Italia e inicial de los Tracts, como lo tenemos dicho) y 1839, divagaba en una tenaz incertidumbre. El venía luchando por la purificación de su Iglesia Anglicana en Inglaterra, per a la vez se sentía incierto en torno a alguna posible cercanía con la Iglesia de Roma, cuya firmeza en la tradición eclesiástica y patristica él tanto empezaba a admirar.<sup>73</sup>

Amb aquesta disposició, Newman va decidir concebre una teoria que canviaria la idea central de l'Església Anglicana. La teoria es coneix sota el nom de "tercera via", la qual pretén situar l'Església Anglicana entre les Esglésies protestants que estaven allunyades de tota tradició patristica i una Església Catòlica de caràcter estàtic i rígid. Durant el transcurs de la seva vida, Newman va mantenir aquesta preocupació pel que fa a la recerca d'una Església vertadera de Déu. I, d'aquesta manera, a través de les investigacions que va realitzar en els següents anys, el van portar a mirar amb uns ulls nous l'evolució de la doctrina, així com la seva interpretació.

Un cop hem anat coneixent el desenvolupament històric del dogma des del punt de vista de Newman en el moviment d'Oxford, podem fer un pas endavant en la seva història i, sobretot, en el seu pensament:

---

<sup>73</sup> Borrero, A. "John Henry Cardenal Newman. De las Incertidumbres a la verdad". *Theologica Xaveriana*, núm. 137, 2001, p. 24.

Newman sentia fuertement la preocupaci3 de poder dar una resposta y abrir un camino a personas intel·tualment y moralment honradas que, com W. Froude, al no encontrar una prueba inatacable e irrefutable del cristianismo com la que pedía el racionalismo crític de la 3poca, se veían abocados al total escepticismo. La respuesta iría en la línea de mostrar que la prueba racional estricta a partir de unas simples premisas irrefutables y a través de una deducci3 formal inatacable no es el método adecuado para justificar la certeza que se pide en cuestiones de fe, com tampoco lo es para la mayoría de certezas que nos permiten vivir una existencia humana. En otras palabras: la l3gica formal estricta no es ni la única forma, ni la más importante, de garantizar nuestras certezas. Esta sería la tesis central de la *Gramática del Asentimiento*.<sup>74</sup>

Després d'introduir la relaci3 entre fe i ra3 en els *Sermons Universitaris*, Newman va publicar l'any 1870 un assaig sistemàtic sobre la raonabilitat de la fe religiosa, així com les veritats fonamentals del cristianisme. Aquest tractat, *l'assentiment religi3*, pretén donar eines racionals als creients, i tractar, d'una manera explícita i directa, el conflicte i la relaci3 existent entre la fe i la ra3.<sup>75</sup>

Com bé sabem, segons Newman, la fe no és quelcom que pugui ser reductible a la ra3. Una irreductibilitat que no va de la mà de la contradicci3, ja que la fe té les seves raons i la seva pr3pia racionalitat. Newman defensa que l'existència de la racionalitat en la fe és una conseqüència de l'exigència de la ment humana, la qual està sempre en recerca de conèixer la plenitud del sentit de tot all3 que investiguem. Així ho podem afirmar amb les seves mateixes paraules: "Yo sentía entonces, y he sentido siempre, que era una cobardía intelectual no encontrar una base racional para mi fe, y cierta cobardía moral en el hecho de no confesar esta base".<sup>76</sup>

Per tal de poder entendre aquest assaig on pretén mostrar la raonabilitat de la fe, cal realitzar un recorregut del seu pensament sobre els dos termes principals d'aquesta investigaci3: la fe i la ra3. Davant la dialèctica que hem parlat anteriorment entre fe i ra3, que era present en el context hist3ric del te3leg, podem remarcar que la fe era quelcom subjectiu i sentimental, i la

---

<sup>74</sup> Vives, J. "Fe y racionalidad en la "Gramática del Asentimiento" de Newman". *Espíritu*, vol. XLX, 2013, p. 10.

<sup>75</sup> Una relaci3 entre fe i ra3 present com a tema principal en la seva obra anterior titulada *Sermones Universitarios*. Aquest cop amb *El Asentimiento religioso* realitza un tractat més sistemàtic sobre la gran qüestió.

<sup>76</sup> Newman, J. H. *Apología "pro vita sua"*. Madrid: BAC, 1977, p. 18.

raó era l'acte comú. Dues maneres oposades d'entendre la realitat. Ara bé, Newman també tenia la seva particular manera d'entendre la raó, com si fos un procés de la ment que ens porta d'un coneixement a un altre.<sup>77</sup> No obstant això, fa una distinció entre la facultat racional implícita o explícita, les quals poden tenir o no reconeixement de la ment. En matèria de religió, els raonaments que no són explícits, és a dir, que no són demostrables amb la lògica formal, acaben sent ignorats i titllats d'irracionals. A més a més, existeixen dos mètodes de raonar: *a priori*, és a dir, a partir del que es coneixen com les probabilitats antecedents, i *a posteriori*, és a dir, a partir dels indicis demostratius.

Per altra banda, pel que fa a l'acte de la fe, es solia concebre com un acte amb un únic mètode a realitzar: *a posteriori*, és a dir, a partir d'indicis demostratius. Newman es va mostrar en contra d'aquesta idea, ja que la fe quedava supeditada a la raó formal ja que només seguia un únic mètode. Davant d'això, Newman dóna per assentat que la fe és una certesa. Per tant, quan parlem de l'acte de fe aquesta està integrant la racionalitat, ja que és el seu antecedent.<sup>78</sup> Així doncs, concep la fe com una acceptació de la realitat, una acceptació que es basa en assentir i adherir-se a quelcom concret. Newman, doncs, criticava l'actitud de certes persones alienes a la fe que s'aproximaven a qüestions religioses. Per això, el mateix pensador ens ha volgut mostrar en els *Sermons* un dels temes que hem mencionat amb anterioritat: els abusos de la raó formal en la realitat.

Recordem que Newman ha viscut en primera persona el que significa la conversió a la fe. Passats els anys, amb tota la seva experiència religiosa al darrere, es situa de manera allunyada de tota preposició deductiva o demostrativa. Amb un coneixement religiós i amb l'experiència viscuda ha desenvolupat una racionalitat pròpia pel que fa a aquest tema. Per aquesta raó, amb *l'assentiment religiós* proposa una racionalitat com a mitjà directe per arribar a un coneixement de la realitat. Una racionalitat que en aquest busca la manera d'aplicar-la a la fe. Tenint en compte, a la vegada, que Newman en cap moment pretén quedar-se en el Déu de la raó.

---

<sup>77</sup> “Todos tienen alguna razón, pero no todos pueden darla. Podemos, pues, designar estas dos actividades mentales con los términos respectivos de razonar y argumentar, o bien raciocinio inconsciente y consciente, o bien razón implícita o explícita”. Newman, J. R., *op.cit.*, *Sermones...*, XIII, 9.

<sup>78</sup> “Si la razón es la facultad de adquirir conocimientos a partir de unos fundamentos dados..., el acto o proceder de la fe es una operación de la razón... porque es un instrumento para saber indirectamente cosas exteriores a nosotros”. *Íbid.*, XI, 8, 9.

Fent referència sobre la obra en qüestió: “El objetivo del trabajo era doble. En la primera parte demuestra que puedes creer lo que no puedes comprender. En la segunda parte, que puedes creer lo que no puedes probar hablando absolutamente”.<sup>79</sup> És, doncs, un assaig per a donar testimoni de la raonabilitat de la fe, per tal de cercar, com a fi últim, la veritat central de la fe cristiana. Així és el tractat de Newman, una obra per a resoldre la difícil relació que ha existit sempre entre fe i raó. “Pretende mostrar que el cristiano obra razonablemente al prestar su pleno asentimiento a las verdades religiosas, aunque no pueda presentar en su apoyo pruebas estrictamente irrefutables desde el punto de un racionalismo restrictivo.”<sup>80</sup> Newman ens pretén transmetre la idea que tot cristià, pel simple fet d’abraçar la fe sense condicions, ho està fent d’una manera racional.

És hora de passar a qüestions més específiques i tècniques que trobem en el seu tractat. *l’assentiment religiós* es divideix en dues seccions. En la primera part trobem dos conceptes claus per entendre el seu pensament: l’aprehensió i l’assentiment. L’aprehensió, segons la visió de Newman, s’ha d’entendre com el fet d’atorgar sentit als termes que configuren i formen part d’una proposició. Un pas previ i necessari a l’assentiment. Així doncs, en primer lloc, el subjecte és l’implicat que aprehèn i, seguidament, és el responsable de donar una explicació de per què se’ls hi atorga un sentit o altra davant d’una proposició en concret.

En segon lloc, pel que fa a l’assentiment, segons Newman, és un pas més enllà que l’aprehensió. Per assentiment entén el procés d’acceptació absoluta i sense cap mena de condicions que es realitza d’una proposició.<sup>81</sup> Un cop l’aprehensió ha atorgat el sentit necessari als termes, entra en joc l’assentiment per a l’acceptació de la proposició. Un procés que parteix de l’acte mental, com en el cas de l’aprehensió, i el segueixen altres factors com la voluntat i la imaginació. Per això, segons Newman, l’assentiment juga un paper molt important en aquest diàleg entre fe i raó, ja que sense l’acceptació res és possible, i sense ella estarem limitant el coneixement de la realitat. No obstant això, Newman, a més a més de l’assentiment, ens mostra un factor imprescindible: l’experiència. Gràcies a la qual, som capaços de superar l’abstracció a través

---

<sup>79</sup> El sacerdot Edward Caswell va citar aquestes paraules en l’última pàgina del seu llibre. Un petit escrit del sacerdot on resum els objectius de l’obra de Newman de *l’Assentiment religiós*.

<sup>80</sup> Merino, P. “El asentimiento religioso en John Henry Newman”. *RAM*, 2013, p. 85.

<sup>81</sup> “El asentimiento es la actitud de la mente que descansa en la verdad encontrada y reconocida como tal: es la certeza sobre la verdad que se impone por sí misma, con su propia luz, de la misma forma que no podemos negar la evidencia de aquello que se nos presenta frente a los ojos.” Vives, J, *op.cit.*, p. 12.

de les imatges que obtenim amb l'experiència viscuda. I, per tant, estarem fent possible l'acceptació de la qual tant ens parla.

Newman, davant d'una proposició abstracta i basada en conceptes més genèrics els classifica en aprehensions de tipus nocional. Aquesta fa referència a proposicions que són inexistentes en la forma real, per això les proposicions sobre quelcom real i que a més a més són concretes, queden classificades com aprehensions reals.<sup>82</sup> Així doncs, “el asentimiento requiere de la previa aprehensión, que es la que otorga sentido a los términos. Por lo que, a su vez, puede originar un asentimiento de tipo real o de tipo nocional, según sea la aprehensión que lo origina.”<sup>83</sup>

En definitiva, pel que fa a la nostra investigació, aquesta primera part de l'obra ens presenta una visió i classificació de la fe molt important. El mateix Newman la defineix com un assentiment real, no nocional. Ens mostra una fe que assenteix a unes proposicions reals que impliquen a tota la persona i que necessiten de l'experiència humana. Ara bé, tot i ser un assentiment real s'ha de tenir en compte una de les apreciacions que realitza Newman en el seu tractat: en un assentiment de tipus real, és a dir, en el cas de la fe, la ment humana no es dedica a la contemplació d'obres d'un mateix, sinó que té una mirada contemplativa en les coses que es representen a través de les imaginacions. Per aquesta raó, Newman defineix que tot assentiment real és, doncs, de naturalesa personal. D'aquesta manera, inclús en el camp de la fe, cadascú té un assentiment propi i únic, no com en el cas dels nocionals on es tracten temes genèrics i comuns en la societat.

Seguint els temes que apareixen en aquest tractat que estem analitzant, arribem a un dels subapartats més importants de l'obra: l'assentiment religiós. Un subapartat en l'obra on Newman pretén seguir investigant sobre el paper de la ment en l'acte de fe. L'objectiu que es proposa és intentar resoldre la següent qüestió: què és creure? Una incògnita que manté una relació directe amb el tema d'aprehensió i assentiment, ja que Newman es pregunta a si mateix si és possible o no que hi hagi una aprehensió real i, per tant, un assentiment real de Déu. Per

---

<sup>82</sup> “La aprehensión real es más fuerte que la nocional. Al decir más fuerte quiero decir más vívida, más penetrante. Una noción intelectual no puede competir con los efectos de la experiencia de hechos concretos. No quiero decir con esto que la aprehensión real en sí misma empuje más a la acción que la nocional, pero sí que excita y estimula los afectos y las pasiones al presentarnos hechos como causas motivas”. Newman, J. R, *op.cit.*, *El asentimiento...*, p. 96.

<sup>83</sup> Merino, P, *op.cit.*, p. 88.



tant, com podem veure, es tracta d'un seguit de preguntes formulades a ell mateix, les quals acaba afirmant totes i cadascuna d'elles. Per exemple, per a resoldre aquestes primeres preguntes que acabem d'esmentar, Newman només es veu capacitat per donar la resposta si fa ús del següent factor: la consciència. Aquesta consciència s'ha d'entendre, doncs, com a factor crític i judicial que fem ús els humans per a sancionar certes accions. Però, no s'ha de malinterpretar o confondre amb el sentit moral, ja que quan parlem d'aquest respon més aviat a la regla del deure, és a dir, al deure humà de tenir una bona conducta. Així doncs:

Newman sostindrà que el asentimiento religioso es un "asentimiento real" y experiencial de realidades concretas (Dios, Jesús, la Iglesia...), y no de verdades abstractas aunque sea inevitable hablar de dichas realidades concretas en proposiciones que incluyen términos más o menos generales y abstractos; y también sostendrá que la garantía que debe buscar el asentimiento religioso no ha de ser la de una deducción formal abstracta, sino la de la percepción de lo concreto y complejo mediante el "sentido ilativo"<sup>84</sup>

En aquesta cita, se'ns presenta un concepte nou. Malgrat tot, abans de poder entendre aquest sentit il·latiu cal fer un incís previ. Per això, començarem amb un dels factors més importants que es relacionen amb els assentiments, i no estem fent referència a l'aprehensió, sinó més aviat al terme de probabilitat. La probabilitat serà la peça clau per parlar de la validesa i de la veritat absoluta. Per a Newman, doncs, el terme probabilitat no fa referència a una probabilitat dèbil, és a dir, que sigui insuficient com per a tenir certesa. Ben al contrari, utilitza el terme com a probabilitats que s'acumulen i que acaben donant validesa als assentiments d'una manera incondicionada. És a dir, a través del seu tractat pretén demostrar dues coses, que va deixar per escrit en dedicar-li un exemplar al seu amic E. Caswall, com ja hem citat: "En la primera parte, demostrar que se puede creer lo que no se puede comprender; en al segunda parte, que se puede creer lo que no se puede probar en un sentido absoluto de la expresión."<sup>85</sup>

Així doncs, Newman pensa que a través de la convergència de probabilitats es pot arribar a produir una certesa<sup>86</sup>. Una certesa que no l'hem de considerar com quelcom inferior a una

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>85</sup> Dessain. C.S. *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*. Madrid: San Pablo, 1990, p.201.

<sup>86</sup> "Para él la certeza no coincide propiamente con la mera conciencia de saber, sino que sería propiamente la conciencia fundamentada de saber, para que no se trate de meros prejuicios o falsas creencias. La certeza es el conocimiento de una verdad. Sin embargo, la certeza sería siempre un asentimiento de tipo nocional, ya que asentimos a la verdad de una proposición y para ello actualizamos el proceso inferencial que está en su base.

veritat científica. El que sí que és important comprendre és el fet que aquesta certesa prové directament de l'esperit humà, que conté la capacitat d'adquirir certes per altres camins que no siguin els racionals. Tot aquest procediment que realitza l'ésser humà, Newman el denomina com el sentit il·latiu. Newman, doncs, pensa que a través d'aquest sistema il·latiu l'home quan raona ho fa amb tota plenitud, involucrant inclús l'esperit humà. Per tant, no només hi actua la ment, com a facultat cognoscitiva, sinó que la nostra ment actua inevitablement a través de la nostra memòria, voluntat, i d'altres factors com en el cas dels interessos vitals o existencials de la mateixa persona. Així doncs, "Este sentido ilativo parece proceder de la percepción directa de una "convergencia de probabilidades" que se refuerzan mutuamente hasta llegar a producir una verdadera certeza, superadora de toda duda razonable."<sup>87</sup> En definitiva, quan parlàvem que l'assentiment religiós és un assentiment real, és perquè Newman defensa que consisteix en una percepció de quelcom concret i complex, que es porta a terme a través del sentit il·latiu. En altres paraules, Newman en la seva investigació del paper de la ment en l'acte de la fe, acaba afirmant que la ment té una mena de facultat que reconeix la veritat d'una proposició en concret, una propietat que com hem vist rep el nom de sentit il·latiu.<sup>88</sup>

La primera part ha estat un apartat clau per a conèixer l'aprehensió i l'assentiment. Uns termes que han estat primordials per a poder classificar, segons Newman, la fe. No obstant això, no és l'única relació que fa amb l'assentiment, ja que en la segona part del seu tractat, *L'assentiment religiós*, ens introdueix el terme de la inferència.<sup>89</sup> Per inferència s'entén l'exercici que du a terme la raó deductiva, la qual consisteix a extreure unes conclusions entre dues premisses o proposicions que han estat escollides. En aquest cas, és un procés per a comprovar si dues proposicions són o no compatibles entre elles. Una funció que va més enllà de la possible

---

Certeza y asentimiento tampoco son la misma cosa. Aún cuando, por lo general, las personas no hagan la distinción o ni siquiera se pregunten por ello.

La certeza tiene como objeto la verdad, es decir, una proposición verdadera. Y en este sentido las certezas no deberían cambiar." Merino, P, *op.cit.*, p. 93.

<sup>87</sup> Vives, J, *op.cit.*, p. 15.

<sup>88</sup> "Guiarse por esta percepción directa y existencial de la realidad concreta y compleja, aunque no la podamos expresar en fórmulas de estricta lógica, es algo propio del hombre y de la mente sana y bien constituida; es algo plenamente razonable y racional. El cerrarse a acoger más de lo que formalmente puede probarse (suponiendo que tal cerrazón fuera posible), mutilaría penosamente su capacidad de percepción de la realidad y de relación con personas y cosas." *Ídem.*,

<sup>89</sup> D'aquesta manera el mateix Newman introdueix la segona part de la seva obra *El asentimiento religioso*: "Estos autores mantienen que hay grados de asentimiento y que el asentimiento puede ser fuerte o débil según sean las razones que se puedan dar a favor de una proposición... La fuerza del asentimiento dada en una proposición vería según sea la fuerza de la inferencia de la cual se sigue tal asentimiento." Newman, J. H, *op.cit.*, *El asentimiento...*, p. 158.

ampliació de coneixements, i pretén redescobrir i explicar allò que està inclòs en les proposicions.

Aquesta inferència manté una relació íntima amb l'assentiment nocional, que com bé s'ha explicat amb anterioritat, consisteix en les premisses més universals, sense demorar-se en les coses concretes. Davant d'això, el mateix Newman ens vol mostrar la perillositat d'aquest factor en la racionalitat: “Colocar la inferencia matemática como paradigma de todo razonamiento y como exigencia de toda certeza implicaría empobrecer miserablemente las posibilidades de acceso a lo real.”<sup>90</sup> Així doncs, la inferència, tot i ocupar-se exclusivament de la comparativa entre proposicions, per culpa del llenguatge està constantment forçada a buscar les similituds entre premisses. I, aquí Newman ens adverteix d'un segon fet: la lògica formal. Una lògica que opera a través dels conceptes, és a dir, de les paraules. Un fet que acaba limitant al raonament, ja que tot gira al voltant d'una realitat pròxima que es pot definir amb les paraules. I, precisament, el que proposa Newman es que les proposicions haurien de ser més abstraccions mentals i allunyar-se més de la realitat concreta, és a dir, de tota definició. En definitiva, no es pot dir que Newman menyspreï la lògica formal o el raonament lògic en si, però sí que indica les seves limitacions i el seu àmbit, així com no ho va reconèixer el racionalisme de la seva època.

Un cop acabat aquesta segona gran obra, Newman ens deixa clar un seguit de conclusions que són claus per a seguir amb la investigació del nostre treball. En primer lloc, cal comprendre que Newman no es va interessar per la filosofia com a branca del pensament en si, sinó que ho va comprendre com el camí a seguir per arribar i viure d'una manera plena.<sup>91</sup> Per aquesta raó, entén que l'home sencer és aquell qui decideix creure, i qui escull lliurement tenir un compromís amb la fe. Així doncs, pel que fa a l'assentiment de la fe, no en fa menció com a quelcom que s'ha de donar a la lleugera. Més aviat, és allò en que l'home implica el seu dia a dia, així com la seva cosmovisió de la vida. Per aquesta raó, Newman serà un dels pensadors que afirma textualment que Déu és allò que permet a l'home arribar a una plenitud com a ésser, tant en l'aspecte dels valors com en el de la responsabilitat i compromís vital. En definitiva, “la fe se constituye como una adhesión personal al Dios que se revela, pero es al mismo tiempo y

---

<sup>90</sup> Vives, J, *op.cit.*, p. 13.

<sup>91</sup> “Para Newman, el hecho de llegar a la verdad depende menos del ejercicio correcto de las leyes del razonamiento que de la elección -jamás arbitraria- de aquellos *first principles* que son, de hecho, personales. Es por ello que existe una responsabilidad incluso en el campo de conocimiento.” E. Warny, Louvain. *Le problème de l'ace de foi*, 1950, p.344.

de manera inseparable un asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado.”<sup>92</sup>. És així com Newman ens presenta una fe que no és només un acte intel·lectual i racional, sinó que ve acompanyat de la voluntat. Una fe com a acte lliure.

Com a conclusió, pel que fa al tema de la nostra investigació sobre el diàleg fe i raó, és important remarcar la següent idea: “El asentimiento de fe no es un asentimiento nocional, sino real; Dios no es una idea, sino una realidad, y la fe no es sólo la aceptación intelectual de unos principios, sino la adhesión vital y total a una realidad que se ofrece al sentido ilativo como la única que permite dar valor y verdad a todo lo que conocemos y vivimos”<sup>93</sup>. Així doncs, el que proposa Newman és la conjunció de fe i raó per tal de viure coherentment allò que es creu després d’assentir-ho amb la raó.

## 5.2. JOAN PAU II

El Sant Pare Joan Pau II va sintetitzar el diàleg iniciat des d’antic entre fe i raó en la seva encíclica *Fides et ratio*, publicada l’any 1998. Tot i que aquest diàleg no va resultar incòmode fins el naixement de la modernitat filosòfica amb Descartes i la filosofia posterior que va acabar amb la “mort” de la Metafísica amb Heidegger. Joan Pau II recull aquesta tradició filosòfica i la conjuga amb la crisi actual de la fe. Així doncs, ens ofereix una visió completa i profunda del pensament contemporani on sembla que l’home s’hagi perdut en la seva pròpia immanència i s’hagi convertit en un ser totalment hermètic, tancat a la realitat en la seva plenitud. De manera que la crisi actual de l’home i, en conseqüència, de la societat, és degut a una revolució antropològica de primer ordre que va dur a terme la filosofia.<sup>94</sup> L’actitud antropocèntrica iniciada a finals de l’Edat Mitjana i desenvolupada en la seva totalitat durant el Renaixement i

---

<sup>92</sup> Mauti, R. “Creemos porque amamos. La estructura interna del acto de fe en John Henry Newman”. *Revista Teología*. Abril 2010; volum XLVII (n.101), p.148.

<sup>93</sup> Vives, J, *op.cit.*, p. 16.

<sup>94</sup> A més a més, l’encíclica posa de manifest les conseqüències d’aquesta revolució i les corrents filosòfiques a les que ha donat peu: “Como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el nihilismo. Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional”. Joan Pau II. *Fides et ratio*. Ciutat del Vaticà: Editorial vaticana, 1998, n. 46.

la Modernitat van concloure que el coneixement racional estava separat de la fe, és a dir, eren dos coneixements separats i alternatius:<sup>95</sup>

Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. Sin embargo, se ha quedado en una visión muy limitada del ser humano, porque parece haber olvidado que este está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sus resultados positivos son así unilaterales, y ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un de un escepticismo general. Se tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras, por una parte, la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas, que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios.

Tot i que la filosofia ja s'havia allunyat de la Revelació cristiana, al s. XIX això arriba al seu culmen quan l'idealisme alemany va buscar mecanismes per transformar els continguts de la fe, inclús el misteri de la mort, en estructures dialèctiques concebibles racionalment, com és el cas paradigmàtic de Hegel.<sup>96</sup> Les noves propostes filosòfiques volien ser messiàniques sense acceptar la Revelació, i així es va començar la fi de la metafísica. La realitat va passar a ser exclusivament intramundana, sense cap referència al transcendent. Així doncs, es van presentar com a "noves religions" on el diví era l'home.<sup>97</sup> L'antropocentrisme era completament optimista, confiava en les realitats immanents al món i a l'home i la novetat era divinitzada, enfrontant-se així amb el passat i l'antiguitat. Es confiava en la redempció intramundana, en la mateixa història humana, el progrés històric ens conduiria a una nova era, a una redempció per dins la mateixa història. L'idealisme alemany defensava, en últim terme, una redempció històrica i filosòfica. A més a més, la crisi del racionalisme tant per la seva emancipació o com per la seva negació, l'irracionalisme, han dut a una crisi total a la societat que ha acceptat

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, n. 45.

<sup>96</sup> *Ibid.*, n. 46.

<sup>97</sup> Un altre fragment així ho expressa: "A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad". *Ídem.*

com a llei essencial el nihilisme. Un nihilisme, però, sense tragèdia<sup>98</sup>: la postmodernitat,<sup>99</sup> la mentalitat comú d'avui en dia:

La afirmación del principio de inmanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron corrientes irracionistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundamentación absoluta de la razón.<sup>100</sup>

A més a més, el document papal analitza altres corrents filosòfiques que conformen el pensament actual i que el porten a una fragmentació completa del saber i una inaccessibilitat a la realitat. Apart del nihilisme i relativisme, també es refereix a l'eclecticisme<sup>101</sup> com aquella actitud que agafa idees de diverses filosofies sense adonar-se de la seva coherència o connexió sistemàtica, de tal manera que l'eclecticisme no pot discernir la veritat d'un pensament. A més a més, l'historicisme<sup>102</sup> que argumenta la seva veritat basant-se en l'adequació a un determinat període històric, nega la veritat eterna i perenne. En tercer lloc, el *cientifisme*<sup>103</sup> que només accepta les formes de coneixement pròpies de les ciències positives relegant a imaginació la resta de coneixements com el teològic o l'ètic. Aquesta corrent té les seves arrels en el positivisme del s. XIX que van acabar amb la metafísica i la moral al s. XX<sup>104</sup> Tot i que aquesta postura pròpiament ha estat desacreditada, sempre reneix en noves formes. I, finalment, el pragmatisme que es nega a valorar els principis ètics a l'hora de manifestar-se i, per exemple, l'admissibilitat d'un comportament o d'una idea es decideix per majoria. En definitiva, totes les corrents filosòfiques enumerades fins ara s'han allunyat de la veritable tasca filosòfica que,

---

<sup>98</sup> Valverde, C. *Génesis estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC, 1996, p. 340.

<sup>99</sup> Esmenta Forment referint-se a la postmodernitat: "Para la nueva tendencia postmoderna, lo humano y natural es ajeno e incongruente a la salvación humana. Además, la misma salvación carece de sentido. La postmodernidad, aunque se oponga a la modernidad y a su optimismo, se identifica, en un nivel más profundo y fundamental, con la misma modernidad, en el antropocentrismo. La postmodernidad puede considerarse otra versión de la actitud antropocéntrica. moderna. Para la nueva tendencia postmoderna, lo humano y natural es ajeno e incongruente a la salvación humana. Además, la misma salvación carece de sentido. No obstante, no se renuncia al antropocentrismo ni tampoco al mismo humanismo autodivinizador del hombre, únicamente se abandona el optimismo sobre la bondad y fuerza redentora de lo natural, y se cae en otra posición extrema y deformadora de la realidad como es la del pesimismo extremo, no confesado, en la que se ha perdido toda esperanza. No se renuncia a la autoafirmación del hombre como sujeto autónomo, ni a su autodivinidad. Únicamente no se admite que se realice por el camino moderno de la creatividad, sino por el del conformismo estático, que no reconoce en realidad camino alguno." Forment, E. "Humanismo y trascendencia. La "Fides et ratio" y el pensamiento contemporáneo". *Espíritu*, vol. XLX (2001), pp. 26.

<sup>100</sup> Joan Pau II, *op.cit.*, *Fides et...*, n. 91.

<sup>101</sup> *Ibid.*, n. 86.

<sup>102</sup> *Ibid.*, n. 87.

<sup>103</sup> *Ibid.*, n. 88.

<sup>104</sup> Argumenta l'encíclica: "Una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, puede llegar por sí sólo a conseguir el pleno dominio de su destino". *Ibid.*, n. 91.

en últim terme, es refereix al sentit del ser. Sense el ser, la veritat objectiva desapareix i, en conseqüència també la veritat sobre l'home.<sup>105</sup>

*Fides et ratio* tracta principalment de la relació entre la raó filosòfica, la fe cristiana i la teologia, i busca solucions per restablir un diàleg fructuós on les tres dimensions estiguin relacionades i es vinculin i necessitin entre sí. Per tant, no es limita a establir un diàleg exigent, sinó que també ens proposa un nou camí a seguir per no caure en els mateixos esculls infructuosos dels últims segles.

Joan Pau II, polac, va viure en primera persona la doctrina comunista i les seves conseqüències antropològiques i morals; a més, la seva experiència com a filòsof i teòleg adquirida i assentada com a professor universitari, juntament amb el seu magisteri com a Pontífex, qualifiquen la seva proposta com a vàlida i necessària. El Papa polac entenia la situació filosòfica on es trobava immersa la societat i comprenia els perills que comportaven aquestes corrents, per això, aquesta encíclica tenia com a objectiu trobar la solució a aquesta situació i obrir camí cap el III Mil·lenni. Segons Forment, no és una exageració afirmar que en aquest document es troba una de les millors lectures del pensament actual.<sup>106</sup>

El text papal comença la seva anàlisi fent referència a la importància tant de la filosofia com de la teologia. Afirmar que les veritats de fe que proposa la teologia tenen una fonament natural en el coneixement filosòfic de Déu a partir de la creació. *Fides et ratio* parla sobre l'ajuda mútua que es proporcionen la fe i la raó. La fe no només es fonamenta en els sentiments religiosos, sinó que busca suport en els arguments filosòfics; Per altra banda, la raó necessita de l'experiència religiosa per explicar el contingut abstracte de la transcendència. La teologia necessita dels arguments i conceptes filosòfics per tal de conèixer els fonaments racionals i naturals de la Revelació.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Sosté *Fides et ratio*: "Se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad". *Ibid.*, n. 90.

<sup>106</sup> Forment, E, *op.cit.*, p.21.

<sup>107</sup> El número 100 de l'Encíclica diu així: "Pasados más cien años de la publicación de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, a la que me he referido varias veces en estas páginas, me ha parecido necesario acometer de nuevo y de modo más sistemático el argumento sobre la relación entre fe y filosofía. Es evidente la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las culturas y en la orientación de los comportamientos personales y sociales. Dicho pensamiento ejerce una gran influencia, incluso sobre la teología y sobre sus diversas ramas, que no siempre se percibe de manera explícita. Por esto, he considerado justo y necesario subrayar el valor que la filosofía tiene para la comprensión de la fe y las limitaciones a las que se ve sometida cuando olvida o rechaza las verdades de la Revelación. En efecto, la Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón «se ayudan mutuamente», ejerciendo recíprocamente una

D'igual manera, el document Papal defensa l'autonomia de la filosofia, tal i com ho va fer el Concili Vaticà I quan va distingir dos categories de coneixement seguint els principis tomistes: un natural i un altre sobrenatural. Ara bé, la filosofia quan es suporta en la fe té una visió més amplia i exacte de les coses, per això la filosofia té "l'obligació" d'estar oberta a la transcendència.

Eudald Forment sosté, seguint la *Fides et ratio*, que la filosofia és necessària no tant perquè doni totes les respostes o perquè ens salvi de la desesperació, sinó perquè ens prepara per la salvació. Per exemple, quan tracta el fi de l'home o els mitjans per assolir el bé. Joan Pau II diu: "Es evidente la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las culturas y en la orientación de los comportamientos personales y sociales"<sup>108</sup> i per això: "Me ha parecido urgente poner de relieve con esta Encíclica el gran interés que la Iglesia tiene por la filosofía".<sup>109</sup> Davant la marginació de la filosofia per la mentalitat científica dominant-ho "pensament dèbil", Joan Pau II defensa l'estudi i el bé que té per si mateixa. Així doncs, un dels objectius d'aquesta encíclica és: "Devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad".<sup>110</sup>

La filosofia, com qualsevol disciplina humana, busca la veritat i el primer nivell d'aquesta és la fenomènica. Aquells fenòmens que se'ns presenten en la nostra vida diària amb una evidència immediata i que es poden verificar experimentalment. Però l'home és capaç d'assolir un nivell superior i més profund de veritat gràcies a la seva raó que pot transcendir l'empíric. És en aquest segon nivell on es troben les veritats filosòfiques a les que s'arriba mitjançant la capacitat especulativa de l'intel·lecte. I aquestes veritats no són exclusives dels filòsofs sistemàtics, sinó que tot home és per naturalesa, en certa manera, un filòsof<sup>111</sup> ja que posseeix la seva pròpia concepció de la realitat que dona respostes als grans interrogants de l'existència. Diu Forment: "Se trata de un saber fruto de la inteligencia natural en su funcionamiento

---

función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización". Joan Pau II, *op.cit.*, *Fides et...*, n.100.

<sup>108</sup> *Ídem*.

<sup>109</sup> Continua expressant: "'el vínculo íntimo que une el trabajo teológico con la búsqueda filosófica por la verdad. De aquí deriva el deber que tiene el Magisterio de discernir y estimular un pensamiento filosófico que no sea discordante con la fe. Mi objetivo es proponer algunos principios y puntos de referencia que considero necesarios para instaurar una relación armoniosa y eficaz entre la teología y la filosofía". *Íbid.*, n. 63.

<sup>110</sup> *Íbid.*, n. 6.

<sup>111</sup> *Íbid.*, n. 30 i n. 64.



espontáneo, que se denomina recta razón natural o sentido común”.<sup>112</sup> La filosofía és, doncs, un saber natural que sorgeix de la pròpia racionalitat<sup>113</sup> i per això té un patrimoni comú a tota la humanitat, uns principis essencials compartits per tots, com bé diu Forment, el sentit comú. La tasca de la filosofia és mantenir dempeus aquests principis i fer que continuïn sent un punt de referència per les futures generacions.<sup>114</sup> Per concloure la rellevància que té la filosofia citarem dos afirmacions que fa el Sant Pare:

La filosofía tiene que volver a ser un bien para el hombre y 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. Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia.<sup>115</sup>

Com ja hem anunciat fins ara, aquesta encíclica cercava les arrels de la crisi de fe que va sorgir al s. XX, així com es va dedicar el Concili Vaticà II i la seva exhortació *Gaudium et Spes*. Aquest document sostenia que la crisi de fe havia estat provocada per una revolució antropològica de primer ordre que va desembocar en unes teories filosòfiques marcadament antimetafísiques que negaven la transcendència de l'home i les veritats de fe cristiana. Així doncs, l'encíclica mostra un gran interès per demostrar la necessitat dels pressupostos metafísics i la preponderància que tenen:

Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra Sociedad.

Joan Pau II confessa que quan parla de filosofia també ho fa de la necessitat del saber metafísic, ja que aquest és el culmen de l'actitud filosòfica perquè busca el fonament últim de la realitat.

---

<sup>112</sup> Forment, E, *op.cit.*, p.33.

<sup>113</sup> Joan Pau II invita a pensar així la filosofia: “Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas” Joan Pau II, *op.cit.*, *Fides et...*, n. 4.

<sup>114</sup> Continua afirmant això sobre la responsabilitat de la filosofia: “La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia” *Ibid.*, n. 6.

<sup>115</sup> *Ídem.*

La filosofia del s. XX assegura haver acabat amb la metafísica perquè ja no interessien els fins últims, la filosofia sembla acontentar-se amb objectius més modestos com la interpretació<sup>116</sup> del fet o la simple investigació de determinats àmbits del saber humà.<sup>117</sup> A més a més, s'ha arribat a “la mort de la metafísica” perquè hi ha una desconfiança vers les afirmacions absolutes i totals, sobretot en els àmbits on la veritat és un consens després d'un diàleg, com proposa Habermas, i no una adequació de l'intel·lecte a la realitat objectiva, com sostenia sant Tomàs. La realitat està tan fragmentada i amb àmbits del saber tan especialitzats que costa distingir i reconèixer el sentit últim de la vida.<sup>118</sup>

Tot i les conseqüències que poden comportar les noves filosofies com l'hermenèutica, la *Fides et ratio* no les descarta i, de fet, esmenta que els resultats de l'hermenèutica, per exemple, són molt útils ja que posen de manifest l'estructura de la nostra manera de pensar i de parlar. Així doncs, enfront de tot, el Sant Pare proposa un pensament fort i audaç, sigui en la branca que sigui.<sup>119</sup>

La metafísica, com ja hem esmentat abans, pot provar que el coneixement humà és capaç d'assolir la realitat en les seves essències universals i immutables. No obstant això, la metafísica: “es capaz de expresar de manera universal –aunque con términos analógicos, pero no por ello menos significativos– la realidad divina y trascendente”.<sup>120</sup> S'ha de recuperar i posar énfasis en la dimensió metafísica de la veritat.<sup>121</sup>

Podem concloure que si la filosofia té o ha de tenir un paper preponderant en el saber ha d'anar de la mà de la metafísica perquè només aquest saber és capaç de transcendir les dades empíriques per arribar a la veritat última i fonamental perquè la veritat i la realitat

---

<sup>116</sup> La paraula interpretació ens senyala l'estudi hermenèutic, una de les branques principals de la filosofia del s. XX seguint la filosofia del llenguatge. Joan Pau II diu al respecte: “Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas (...). En esta perspectiva, todo se reduce a opinión.” *Íbid.*, n. 5.

No obstant: “La hermenéutica no tiene por qué imposibilitar la investigación metafísica, por el contrario: “La aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos. Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma” *Íbid.*, n. 95.

<sup>117</sup> *Íbid.*, n. 55.

<sup>118</sup> *Íbid.*, n. 56.

<sup>119</sup> *Íbid.*, n.83.

<sup>120</sup> *Íbid.*, n. 84.

<sup>121</sup> *Íbid.*,. 105.

transcendeixen l'empíric i fàctic. Existeix una realitat metafísica i és assolible pel coneixement humà allà on es manifesti aquesta dimensió metafísica de la realitat com en la bellesa, en la veritat, en els valors morals i sobretot en Déu. Així doncs, un dels grans reptes de la filosofia per superar aquesta crisi és donar el pas dels fenòmens al fonament.<sup>122</sup>

Tanmateix, la filosofia té com a base els coneixements naturals i conclou en altres tipus de coneixements naturals. En canvi, la teologia parteix de la fe i conclou en ella. No obstant això, la teologia també és una ciència, ja que allò revelat, tot i ser superior a la capacitat del coneixement humà posseeix intel·ligibilitat.<sup>123</sup> La filosofia i la teologia són dues branques o dos nivells del saber, però ambdues busquen la veritat i aquesta només és una, per tant, la teologia no pot menysprear a la raó i ha de reconèixer la seva autonomia, però, d'altra banda, la raó no pot erigir-se com a valor exclusiu i absolut.<sup>124</sup> Donada la unitat de la veritat, aquest ja és el principi racional de la no contradicció, la filosofia ha de desenvolupar-se a la llum de la Revelació, segons enuncia l'encíclica:

Es deseable pues que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes.<sup>125</sup>

Aquesta relació entre filosofia i la Revelació està basada en la recerca de la veritat i el seu assoliment i, per tant, les veritats filosòfiques últimes han d'estar necessàriament connectades amb la fe i han de ser irrenunciables.<sup>126</sup> Aquestes veritats irrenunciables es poden classificar en

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, n.83.

<sup>123</sup> "La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación." *Ibid.*, n. 79.

<sup>124</sup> *Ídem.*

<sup>125</sup> *Ídem.*

<sup>126</sup> "Hay tres tipos de verdades, que asumen los creyentes. Verdades propuestas como divinas y formalmente reveladas, y, por ello, infalibles, tanto por medio de un juicio solemne de la Iglesia, como por su magisterio ordinario y universal. Al que niega alguna, cae en la herejía. Verdades necesarias para defender y exponer el contenido de la fe. También son propuestas como definitivas, aunque no sean enseñadas como divinas y formalmente reveladas. Son verdades conexas a la revelación por necesidad lógica o por necesidad histórica. El que rechaza una de estas verdades, que pertenecen a la doctrina católica, no está en plena comunión con la Iglesia. Igual que las anteriores requieren el mismo asentimiento pleno e irrevocable, únicamente es distinto en cuanto su fundamento. Unas se fundamentan directamente en la Palabra de Dios y deben por ello ser creídas y otras en las doctrinas de la asistencia del Espíritu Santo al magisterio de la Iglesia y en su infalibilidad, que deben así ser sostenidas. Verdades –en materia de fe y moral– presentadas como seguras. Verdades presentadas como tales, pero que no han sido propuestas ni como reveladas ni como necesarias, ni, por tanto, como definitivas. Quien las niega está en el error o en una posición temeraria o peligrosa. En este caso el magisterio no propone lo enseñado como infalible, sino solamente como auténtico, y no se exige,

dos principis. El primer, que la realitat que experimentem no s'ha autogenerat i no és absoluta, sinó que Déu només és l'absolut. I el segon, és la dependència de Déu de tota criatura, també de l'home.<sup>127</sup>

A més a més de la consonància entre la fe i la raó, també es donen un estímul mutu.<sup>128</sup> Un exemple serien els primers pensadors cristians, com els Pares de l'Església, que al viure amb intensitat la fe també podien arribar a les formes més profundes de l'especulació.<sup>129</sup> En canvi, quan la fe i la raó s'han separat, essencialment en el pensament modern, s'han empobrit i debilitat mútuament. Per això diu l'encíclica: “Una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición”.<sup>130</sup>

Com hem fet notar al peu de pàgina, no hi ha una filosofia cristiana en el sentit de que l'Església doni suport a una filosofia en concreta, sinó més bé, són aquell conjunt de filosofies que assumeixen els continguts materials i formals proporcionats per la Revelació. Aquesta caracterització de la filosofia cristiana és una de les aportacions més rellevants de la *Fides et ratio* perquè ofereix una solució al “problema de la filosofia cristiana”.

A partir d'aquí, s'entén que la filosofia manifesta la seva autonomia d'acord amb lleis basades en la raó. Però la “filosofia separada” és aquesta posició filosòfica que eleva el poder de la raó a l'absolut i s'allunya completament de les aportacions de la Revelació. Aquesta “filosofia separada” justifica no només l'autonomia del filosofar, com també ho fan la resta, sinó que a

---

por ello, un asentimiento absoluto, ya que no queda excluida la posibilidad de error, ni, por tanto, que la Iglesia pueda enseñar una cosa distinta. Requieren, sin embargo, un "asentimiento religioso". Gracias a que la conciencia de la Iglesia puede progresar con el tiempo, las verdades seguras podrían pasar a ser enseñadas como necesarias. Igualmente, las verdades necesarias podrían pasar a ser definidas como divinamente reveladas. Ninguna verdad es superada por el tiempo, por el contrario, es conservada como un patrimonio que se intenta profundizar para conocer mejor”. Joan Pau II. *Motu proprio Ad tuendam fidem*. 18-V-1998; y Congregación para la Doctrina de la Fe. *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la profesión de fe*. 19-VI-1998).

<sup>127</sup> “Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura –incluido el hombre– lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana.” *Ibid.*, n. 80.

<sup>128</sup> Tot i això, s'ha de notar que l'expressió filosofia cristiana no és una etiqueta adient en aquest cas perquè la fe no és cap filosofia, així ho desenvolupa Joan Pau II: “La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía” *Ibid.*, VI, n. 76. De fet: “La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras” *Ibid.*, V, n., 49. De la mateixa manera sosté: “La filosofía cristiana no es la filosofía de la religión cristiana. Sin embargo, puede denominarse filosofía cristiana a todos estos elementos filosóficos que ha proporcionado la fe cristiana”. Forment, E, *op.cit.*, p. 41.

<sup>129</sup> *Ibid.*, n. 41.

<sup>130</sup> *Ibid.*, n. 48.

més reivindica la seva autosuficiència. Aquesta posició seguida per la majoria dels filòsofs contemporanis donen pas a un hermetisme de la realitat i tanquen el camí que arriba a la profunditat de la veritat, la seva conseqüència és danyar la filosofia mateixa.<sup>131</sup> La filosofia és el camp adient per mantenir un diàleg amb qui no comparteix la fe, però les reduccions que es fan dificulten aquest diàleg. Diu així l'encíclica:

El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación. No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace ser capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía.<sup>132</sup>

La persona és capaç d'assolir una visió unitària i orgànica del saber i un dels reptes de la filosofia i del pensament cristià és descobrir aquesta veritat i tornar a equilibrar la dimensió dels sabers i ordenar-los en funció de la veritat última. S'ha de recuperar la confiança amb la raó ben entesa i recuperar la metafísica, com s'ha demostrat abans.<sup>133</sup>

Joan Pau II era conscient del desafiament que suposava aquest document per l'esperit secular quan assegurava que la filosofia no ha d'estar confrontada amb la teologia, sinó més bé l'ha d'ajudar i treballar en la mateixa direcció. A més a més, la filosofia tindria certs deures<sup>134</sup>. En primer lloc, la necessitat de reconèixer i treballar pel sentit últim de la vida; en segon lloc, profunditzar en les estructures fonamentals dels fenòmens per tal d'arribar a una realitat més plena i vertadera; en tercer lloc, tornar a col·locar els sabers metafísics al lloc que li corresponen<sup>135</sup> i reconèixer la normativitat moral de la filosofia; després, senyalar la naturalesa

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, n. 75.

<sup>132</sup> *Ibid.*, n. 104 i n. 48.

<sup>133</sup> *Ibid.*, n. 85.

<sup>134</sup> El número 81 exposa el següent: "La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto a una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad.

Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos" *Ibid.*, n.81.

<sup>135</sup> "Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un

extàtica de l'home respecte un Déu personal; a més a més, reduir les series causals dels fets mundans per arribar a una causa primera transcendent; i, finalment, considerar i fomentar el compromís de la llibertat de l'home amb la veritat.

Perquè la filosofia superi el repte proposat per Joan Pau II és necessari que compregui la seva relació amb la fe, la teologia i la religió. Per fer-ho cal distingir, com hem anunciat anteriorment, els dos ordres de coneixement<sup>136</sup> que es complementen però tenen objectes diferents.

El coneixement filosòfic és natural perquè el seu objecte és el real d'aquest món i no la Revelació com ho és de la teologia. A més a més, la filosofia es basa en les obres on manca la fe i la teologia al contrari. Tanmateix, la doctrina dels dos ordres de coneixement expressa que en cadascun el coneixement es realitza a la seva manera i arriba al seu compliment.

Relacionat amb l'anterior, Joan Pau II fa referència a sant Agustí i sant Anselm de Canterbury amb les seves màximes: "*Fides quaerens intellectum*", la fe busca comprendre, i "*Credo ut intelligam*", crec per entendre. Els primers Pares de l'Església, així com molts filòsofs i teòlegs medievals, van proposar una teologia racional on s'aclarien els misteris de la fe cristiana fent ús de la filosofia pagana com a fonament. Seguint l'estela d'aquests dos grans teòlegs i filòsofs, s'erigeix sant Tomàs d'Aquino,<sup>137</sup> reconegut com un dels filòsofs i teòlegs més brillants de la història. Tant és així que el Sant Pare Pius XII va manifestar:

Este conjunto de conocimientos (filosóficos y teológicos) no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto, ya se atiende a la recíproca concordancia de cada una de las partes, ya a su acuerdo con las verdades de la fe, y a la esplendísima coherencia que con estas presentan, ninguno ha edificado con todos ellos una síntesis tan proporcionada y sólida, como Santo Tomás de Aquino. Sobre aquellos puntos para todos obligatorios y que son el fundamento común, en que necesariamente deben convenir todos

---

fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica" *Ibid.*, n.83.

<sup>136</sup> "El Concilio Vaticano I enseña, pues, que la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua la otra: « Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia »" *Ibid.*, n.9.

<sup>137</sup> El Papa Joan Pau II el va declarar l'any 1980 *Doctor Humanitatis*.

los sistemas filosóficos cristianos, Santo Tomás de Aquino, es el que ha edificado una síntesis filosófica, que es la más armónica y coherente.<sup>138</sup>

Sant Tomàs va fundar la seva filosofia sobre els principis capitals de la filosofia cristiana, i per això l'Església des d'aleshores fins ara no ha deixat de recomanar la seva doctrina com a font veritable de coneixement. L'Església ha jutjat que la síntesis construïda per l'Aquinate és harmònica, coherent i profunda i mai ha estat superada i això l'ha suposat una preferència sobre totes les altres.<sup>139</sup>

Sant Tomàs d'Aquino va definir la religió com un hàbit moral amb el fi de donar culte a Déu.<sup>140</sup> Segons el Doctor Angèlic, la religió és una postura natural de l'ànima que es troba en tots els homes on estableixen una relació amb Déu. La religió consisteix en estar relligat, re-ligio a Déu. Aquesta postura també la va defensar el filòsof espanyol Xavier Zubiri. A la modernitat, Hume i tota la corrent empirista també defensava aquest argument tot i que el van interpretar essencialment com una fenomen psicològic. No obstant, la religiositat no es redueix únicament a l'ordre natural de la vida de l'home, sinó que s'orienta a un objectiu sobrenatural, és a dir, a la comunió amb Déu, i ja que l'home no ho pot copsar racionalment, necessita l'ajuda de la gràcia divina. Tot i això, sant Tomàs assegura que la raó sempre està en un acte primitiu en el qual es presenta quelcom intel·ligible, la raó està sempre present i implícitament també ho està Déu.<sup>141</sup> El simple acte pel qual la raó té present quelcom del Ser real és justament el que podem denominar com consciència natural de la realitat. Aquesta inclou una consciència religiosa de Déu. Així doncs, es pot concloure que l'home es per naturalesa un ser religiós, perquè en tant que té raó es manifesta en ell un coneixement superior. Joan Pau II afirma que la raó ha d'assimilar els aspecte religiosos ja que per la seva naturalesa està orientada a una determinació sobrenatural que supera el coneixement natural.

Joan Pau II conclou així el document:

---

<sup>138</sup> Pius XII. *Discurs en el quart centenari de la Universitat Gregoriana*. Ciutat del Vaticà: Editorial Vaticana, 1953.

<sup>139</sup> De fet, la *Fides et ratio* recorda l'encíclica *Aeternis Patris* de Lleó XIII que portava per subtítol: "Sobre la restauració de la filosofia cristiana conforme la doctrina de sant Tomàs d'Aquino, de l'Ordre dels Predicadors" publicada l'any 1879, i l'única que fins ara havia estat dedicada íntegrament a la filosofia. Aquesta encíclica: "dio un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia (...) El gran Pontífice recogió y desarrolló las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica". Joan Pau II, *op.cit.*, *Fides et...*, n.57.

<sup>140</sup> Tomás de Aquino, *op.cit.*, *Suma Teológica I...*, II-II, q.81.

<sup>141</sup> *Íbid.*, I Sent. d. 3, q. 4, a. 5.

Pido a todos que fijen su atención en el hombre. Diversos sistemas filosóficos, engañándolo, lo han convencido de que es dueño absoluto de sí mismo, que puede decidir autónomamente sobre su propio destino y su futuro confiando sólo en sí mismo y en sus propias fuerzas. La grandeza del hombre jamás consistirá en esto. Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo.<sup>142</sup>

Aquestes paraules van en la línia del que afirma el Catecisme: "El hombre busca a Dios (...) Incluso después de haber perdido, por su pecado, su semejanza con Dios, el hombre sigue siendo imagen de su Creador. Conserva el deseo de Aquel que le llama a la existencia"<sup>143</sup> i més endavant sosté: "Dios es quien primero llama al hombre. Olvide el hombre a su Creador o se esconda lejos de su Faz, corra detrás de sus ídolos o acuse a la divinidad de haberlo abandonado, el Dios vivo y verdadero llama incansablemente a cada persona".<sup>144</sup>

Parlant de la raó i la seva preponderància en el camp filosòfic el Sant Pare conclou així:

Debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar". Añade que: "La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir. Es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos."<sup>145</sup>

En les mateixes conclusions de l'encíclica: "a los filósofos y a los profesores de filosofía", els demana que: "tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico"; i "que se dejen interpelar por las exigencias que provienen de la palabra de Dios y estén dispuestos a realizar su razonamiento y argumentación como respuesta a las mismas".<sup>146</sup>

### 5.3. JOSEPH RATZINGER

Ratzinger, després el Sant Pare Benet XVI, segueix el rastre del seu predecessor Joan Pau II i el camí iniciat per la *Fides et ratio*, i tot i que la seva posició envers aquest diàleg de fe i raó no difereix substancialment de l'encíclica esmentada, sí que trobem algunes particularitats i

---

<sup>142</sup> Joan Pau II, *op.cit.*, *Fides et...*, n. 107.

<sup>143</sup> VV.AA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Ediciones Catecismo, 2017, n. 2566.

<sup>144</sup> *Íbid.*, n. 2567.

<sup>145</sup> Joan Pau II, *op.cit.*, *Fides et...*, n.56.

<sup>146</sup> *Íbid.*, n. 106.



concrecions que no estan presents en aquest text. També cal destacar que Joseph Ratzinger és considerat un dels teòlegs més brillants dels últims temps i per això, dona una visió més completa i treballada al diàleg. A més a més, les directrius que proposa per seguir en el camí iniciat per la *Fides et ratio* ens ajudaran a percebre el futur del diàleg entre fe i raó.

Com ja hem exposat en l'epígraf anterior, l'encíclica *Fides et ratio* va suposar un nou pas en el diàleg entre fe i raó, ja que superava la dialèctica establerta fins aleshores i aposta per una integració de les dues dimensions. Actualment ens trobem en un context anomenat postmodern on s'ha fet una forta crítica a la racionalitat i ha descobert la seva insuficiència per fer front als reptes del s. XX i XXI. No obstant això, el Magisteri de l'Església ofereix indicacions sobre la necessitat d'establir una aliança cada cop més estreta entre fe i raó. Aquesta aliança, segons Joan Pau II i Benet XVI és el remei més eficaç contra el relativisme en el qual estem immersos.

Dos punts clau del pensament de Benet XVI en aquest aspecte són, per una banda, l'obligatorietat d'una decisió en favor de la raó o la irracionalitat com a principi de l'univers; i, per altra banda, la invitació a ampliar el nostre concepte de racionalitat. Aquests dos factors permeten presentar una racionalitat del cristianisme, segons ell, que aposta per una raó cosmològica, el Logos creador de l'univers. Aquesta raó de l'origen desplega, a través del temps i de la història, un projecte intel·ligible que està obert a la raó humana: la divinització de l'home arran de la intervenció divina en la història.

Segons el sacerdot Javier Sánchez-Cañizares,<sup>147</sup> professor de la Facultat de Teologia de la Universitat de Navarra, és durant l'any 2006 quan Benet XVI exposa el seu Magisteri sobre aquesta qüestió i proposa indicacions sobre com apropar-nos a la relació entre fe i raó en el nostre context actual, així com determinades premisses teològiques que posen de manifest la unió entre aquestes dues realitats.<sup>148</sup>

Fins ben entrat al s. XX, la *sola ratio* defensada per la Il·lustració era l'únic mètode vàlid per accedir a la realitat, però a causa del desencant que va produir-se arrel de les dues guerres mundials, ara, la *sola ratio* s'ha convertit només en una eina metodològica de determinats cercles del món actual, petits reductes on el científicisme encara és present. S'ha esdevingut un

---

<sup>147</sup> Sánchez-Cañizares, J. "Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI". *Scripta Theologica*, n.40, 2008, pp.859-873.

<sup>148</sup> Aquests són alguns dels discursos on això s'exposa: Audiència, 9.XI.2005; Discurs, 25.XI.2005; Discurs, 10.II.2006; Discurs, 6.IV.2006; Discurs, 5.VI.2006; Homilia, 12.IX.2006; Discurs, 12.IX.2006 (Ratisbona); Discurs, 19.X.2006 (Verona); Discurs, 11.XI.2006; Discurs, 22.XII.2006; Discurs, 12.II.2007; Discurs, 22.II.2007; Discurs, 23.VI.2007; Discurs, 7.IX.2007. D'ara en endavant citarem la traducció castellana de cada intervenció que es troba en la pàgina web oficial de la Santa Seu ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

canvi de mentalitat del mètode científic al mètode tecnològic, si pot dir-se així. La raó que va emancipar-se per iniciar un mètode científic, gràcies al descobriment de les lleis físiques, s'ha vist com una racionalitat pobre incapaç d'afrontar els nous requeriments de l'esperit humà; la ciència moderna ha deixat pas al més important per la ciència contemporània: la capacitat tecnològica, la seva utilitat per manipular la naturalesa en benefici de l'ésser humà.

Les experiències viscudes fins ara fan sospitar si la raó és la característica definitiva de l'home, ja que s'han experimentat fenòmens irracionals com les guerres mundials o el terrorisme. Es desconfia de la raó i només s'utilitzen certs tipus específics de raó, *solaie rationes*, en determinats sectors de la vida. Aquests tipus estarien supeditats a una rígida metodologia que limitaria l'exercici de la raó.

On més preocupa aquest fet és en el camp de la moral, ja que Benet XVI reconeix que el desenvolupament de la moral no avança al mateix ritme que la tecnologia<sup>149</sup>. Però segons el Sant Pare, és en aquest terreny de la moral on vertaderament es va iniciar el declivi de la *sola ratio* de la Il·lustració. Si en l'edat moderna el mal semblava procedir de la religió, en l'edat contemporània hem experimentat que només l'home, l'animal racional, és l'últim responsable i no la religió, tenint en compte que ja ens trobem en una societat secularitzada on la religió sembla que ja no té res a dir. Aquesta desconfiança vers la racionalitat de l'home ha donat pas al relativisme on no hi ha veritats absolutes, només possibles certes subjectives. Tot i això, segons Benet XVI, el relativisme no és absolut, no pot ser-ho, sinó que el relativisme és relatiu, valgui la redundància, ja que només afecta algunes qüestions que s'haurien de tractar com absolutes, però no afecta a totes. De tal manera que, segons el Sant Pare, la nostra societat es troba amb una manca de capacitat intel·lectual per abordar les qüestions últimes i més necessàries, segons Joan Pau II, “passar del fenomen al fonament”.<sup>150</sup> Per tant, trobem en Benet XVI una connexió intrínseca entre relativisme moral i racionalisme.

Segons Benet XVI, el racionalisme no és més que una reducció i limitació de la raó mateixa. La hipertròfia es troba quan es vol limitar el camp d'acció de la raó. El racionalisme és una malaltia de la raó que acaba imposant els límits a la mateixa raó, i degut això, aquesta perd la seva capacitat integradora. Aquest fet es posa de manifest en el relativisme.

---

<sup>149</sup> “El verdadero problema de nuestra situación histórica es el desequilibrio entre el crecimiento increíblemente rápido de nuestro poder técnico y el de nuestra capacidad moral, que no crece de forma proporcional”. Entrevista al Sant Pare amb motiu del seu pròxim viatge apostòlic a Alemanya, 5.VIII.2006.

<sup>150</sup> *Fides et ratio* n.83.

Així doncs, sembla que la pèrdua de confiança en l'específicament humà, la raó, ha sigut el detonant de la crisi de la modernitat i l'inici de la postmodernitat. No obstant això, aquesta crisi de la raó no ens fa tornar a la fe, sinó tot el contrari, a una humanitat fragmentada, "desnortada". Per això, Benet XVI proposa:

Ensanchar los espacios de nuestra racionalidad, volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien, conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente sus métodos propios y su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca.<sup>151</sup>

La invitació a avaluar el nostre concepte de raó per arribar a una nova unitat entre fe i raó en el món fragmentat en el qual ens trobem és concreta.<sup>152</sup> S'ha de superar la visió metodològica i instrumental de la raó i tornar al seu origen. Així ho expressa Benet XVI en el mateix discurs:

La moderna razón científica, sin embargo (...), lleva también consigo, como he tratado de mostrar, una pregunta que la sobrepasa en sí misma y en sus posibilidades metodológicas. Ella debe sencillamente aceptar, como un dato de hecho sobre el que se basa su metodología, la estructura racional de la materia y la correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la materia.<sup>153</sup>

La raó que s'autolimita només expressant la posició actual dels éssers, és a dir, l'un amb relació amb els altres, no pot anar més enllà per preguntar-se per ella mateixa, pel seu origen, per l'ordre amb el qual percep. La raó autolimitadora no transcendeix la mera actualitat. El racionalisme posa límits a la capacitat de la raó per copsar la veritat de l'origen de la realitat. Benet XVI entén això però la seva pregunta és més essencial i fonamental, ell proposa prendre una posició ferma davant aquest fet. La raó s'ha de preguntar, ja sense autolimitar-se, si en l'origen trobem un logos ordenador i creador, o si pel contrari, trobem una evolució irracional.<sup>154</sup> Aquest és el quid de la qüestió, aquest és el dilema fonamental. Només així podrem restablir l'ordre de la raó i la fe en el coneixement humà.

---

<sup>151</sup> Discurs de Benet XVI el 19.X.2006.

<sup>152</sup> "Se trata más bien, por el contrario, de dilatar el concepto de razón que utilizamos y el uso que de ella hacemos, pues junto a la alegría por las posibilidades del hombre vemos también las amenazas que brotan de esas mismas posibilidades, y debemos preguntarnos cómo dominarlas. Sólo lo alcanzaremos si razón y fe se unen de un modo nuevo, superando ese límite que la razón se ha autoimpuesto de lo sólo verificable por experimentación, y la abrimos de nuevo en toda su extensión". Discurs de Benet XVI, 12.IX.2006, n.15.

<sup>153</sup> *Ibid.*, n. 16.

<sup>154</sup> "Por último, para llegar a la cuestión definitiva, yo diría: Dios o existe o no existe. Hay sólo dos opciones. O se reconoce la prioridad de la razón, de la Razón creadora que está en el origen de todo y es el principio de todo —la prioridad de la razón es también prioridad de la libertad— o se sostiene la prioridad de lo irracional, por lo cual todo lo que funciona en nuestra tierra y en nuestra vida sería sólo ocasional, marginal, un producto irracional; la razón sería un producto de la irracionalidad". Discurs de Benet XVI, 6.IV.2006. "En resumidas cuentas, quedan dos alternativas: ¿Qué hay en el origen? La Razón creadora, el Espíritu creador que obra todo y suscita el desarrollo, o la Irracionalidad que, carente de toda razón, produce extrañamente un cosmos ordenado de modo matemático, así como el hombre y su razón. Ésta, sin embargo,

Per superar aquesta visió instrumentalista i autolimitadora s'ha de recórrer a l'arrel del coneixement, de la ciència mateixa. Un bon exemple són les matemàtiques, ja que ens fan remuntar a l'origen del Logos creador.<sup>155</sup> Només si hi ha una continuïtat amb el racional, la raó humana és capaç de conèixer la veritat, però això no ha sigut així, com ja hem exposat.<sup>156</sup> Un exemple clau seria el nominalisme d'Occam, ja que per ell l'ordre de l'univers no existeix a priori.

El professor Sánchez-Cañizares exposa una solució al dilema seguint la proposta de Benet XVI:

Hay un criterio para establecer las diferencias que no es meramente negativo y por igual (antítesis de una tesis), sino que es «jerárquico» y, en ese sentido, racional: lógico, que posee logos. Una jerarquía de niveles en la realidad significa que unos sirven de base material a los otros, a la vez que estos últimos poseen una racionalidad, un logos, no independiente, pero sí diferente del de los niveles constituyentes. Al mismo tiempo, la diferencia entre la «lógica» de cada uno de los niveles tiene su propia racionalidad, de lo que resulta una «lógica diferencia». La primacía de lo irracional, del azar, por el contrario, es incapaz de generar una dinámica integradora de niveles. Si el fundamento es irracional, las pretendidas diferencias que encontramos en la realidad sólo son diferencias irracionales y, por lo tanto, no verdaderas

---

no sería más que un resultado casual de la evolución y, por tanto, en el fondo, también algo irracional". Homilia de Benet XVI, 12.IX.2006.

"Se trata de ver si la razón está al principio de todas las cosas y en su fundamento, o si no es así. Se trata de ver si la realidad tiene su origen en la casualidad y la necesidad y, por tanto, si la razón es un producto casual secundario de lo irracional y si, en el océano de la irracionalidad, se convierte, a fin de cuentas, en algo sin sentido; o si es verdad, en cambio, lo que constituye la convicción de fondo de la fe cristiana: "In principio erat Verbum", "En el principio era la Palabra", es decir, en el origen de todas las cosas está la Razón creadora de Dios, que decidió comunicarse a nosotros, los seres humanos". Discurs de Benet XVI, 7.IX.2007.

<sup>155</sup> "La matemática como tal es una creación de nuestra inteligencia: la correspondencia entre sus estructuras y las estructuras reales del universo —que es el presupuesto de todos los modernos desarrollos científicos y tecnológicos, ya expresamente formulado por Galileo Galilei con la célebre afirmación de que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático— suscita nuestra admiración y plantea un gran interrogante. En efecto, implica que el universo mismo está estructurado de manera inteligente, de modo que existe una correspondencia profunda entre nuestra razón subjetiva y la razón objetiva de la naturaleza. Así resulta inevitable preguntarse si no debe existir una única inteligencia originaria, que sea la fuente común de una y de otra. De este modo, precisamente la reflexión sobre el desarrollo de las ciencias nos remite al Logos creador. Cambia radicalmente la tendencia a dar primacía a lo irracional, a la casualidad y a la necesidad, a reconducir a lo irracional también nuestra inteligencia y nuestra libertad» Discurs de Benet XVI, 19.X.2006.

<sup>156</sup> "En el Medioevo tardío se desarrollaron en la teología ciertas tendencias que rompían la síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista se dio inicio con Duns Escoto a un planteamiento voluntarista, que finalmente, tras sucesivos desarrollos, condujo a la afirmación de que sólo conoceríamos de Dios su *voluntas ordinata*. Más allá de esta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual Él habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que había efectivamente hecho. Se esbozan aquí posturas que (...) podrían llevar a una imagen de un Dios-Arbitrio, que no está ligado ni siquiera a la verdad y al bien. La trascendencia y la distinción de Dios son así acentuadas de una manera tan exagerada, que tampoco nuestra razón, nuestro sentido de lo verdadero y de lo bueno, es ya un verdadero espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen eternamente inalcanzables para nosotros, escondidas detrás de sus efectivas decisiones". Discurs de Benet XVI, 12.IX.2006, n. 7.

diferencias: la realidad sería unívocamente irracional, puesto que lo irracional no admite una analogía de irracionalidades. Si admitimos la diferencia, los niveles de la realidad, admitimos una cierta racionalidad y, esto, en buena lógica, ha de llevarnos a la primacía de lo racional, hasta tal punto que lo irracional es siempre aparente —irracional hic et nunc para la especie humana o para un hombre concreto— en el sentido de pertenecer a una racionalidad superior (a un nivel superior).<sup>157</sup>

La clàssica distinció entre condició necessària i causa és decisiva per entendre la diferència entre una evolució irracional i ateleològica, i una visió evolutiva, racional i finalista. Una raó reductiva transforma automàticament el necessari a una causa, les partícules serien la causa dels diferents nivells de la realitat. En canvi, en una visió racional ordenada, la condició necessària s'integra en un projecte global, orgànic que afirma la causa fundant de tot. Aquesta última perspectiva comprendrà que no pot copsar-ho tot només amb la raó natural i per tant, s'obrirà a la dimensió religiosa, a la fe.<sup>158</sup> En el fons, es tractaria de recuperar la quarta via de sant Tomàs, els graus del ser i la perfecció, i combinar-la amb el concepte més ampli de raó que proposa Benet XVI.

Com ja hem exposat, pel Sant Pare és necessari tornar a la Raó Creadora, ser capaços d'acceptar racionalment el Logos originari, i per ell, també és essencial parlar de la raó dins la història, és a dir, el paper que el Logos té en la història perquè aquesta no és contingent, és a dir, és necessària. L'afirmació cristiana "En el principi era la Paraula"<sup>159</sup> pretén acceptar, en primer lloc, la fe en la creació i en el Logos. Sense aquesta perspectiva global, la fe acaba reduint-se a una simple vivència interior, parcial i incompleta.

Seguint aquest paper històric de la fe i la raó, Benet XVI assegura que el diàleg és avui difícil perquè es té una visió històrica de la raó. La raó humana ha de mirar a la història, a les grans tradicions religioses de la humanitat, si no, el seu punt de partida és reductiu.<sup>160</sup> La racionalitat ha de revelar-se, tornar als seus orígens, ampliar la visió que s'ha tingut en la modernitat i

---

<sup>157</sup> Sánchez-Cañizares, J, *op.cit.*, p. 867-868.

<sup>158</sup> "Especialmente, cuando se indaga el "por qué de las cosas" con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional". Joan Pau II, *Fides et ratio*, n.28.

<sup>159</sup> Jn 1, 1.

<sup>160</sup> "Para la filosofía y, en modo diverso, para la teología, constituye una fuente de conocimiento dar oído a las experiencias y doctrinas de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana; despreciar esa fuente significaría una inaceptable reducción de nuestra capacidad de escuchar y de responder". Discurs de Benet XVI, 12.IX.2006, n. 16

contemporaneïtat. S'ha de sostenir la racionalitat interna de la fe mirant la creació i la història, no es pot separar la filosofia de la història, si no es cauria en el dialèctica heideggeriana entre una teologia óntico-històrica i una ontologia filosòfica.<sup>161</sup> En definitiva, segons observem en els discursos de Benet XVI, apostar per la racionalitat és fer-ho també per la fe, i ampliar la racionalitat comporta acollir la revelació de Déu en Jesucrist.

Arribats a aquest punt, considerem important tenir en compte el debat que van tenir el filòsof de l'Escola de Frankfurt Jürgen Habermas i l'aleshores cardenal Ratzinger, ara el Papa emèrit Benet XVI, el 19 de gener del 2004 a l'Acadèmia Catòlica de Baviera. Aquest debat pretenia profunditzar en un debat racional i obert entre filosofia i religió per respondre a la pregunta si la fe i la raó són compatibles en l'escenari en el qual ens trobem.<sup>162</sup> La metodologia adequada per abordar aquest tema va ser la filosofia com a procés reflexiu i crític.

La posició d'Habermas per superar la crisi vigent de la raó està a assumir el postulat de la superació de la religió en les societats modernes. Per arribar a aquest fi proposa una segona Il·lustració que permeti superar la crisi de valors i l'erosió de les cosmovisions metafísiques i religioses. Segons el filòsof alemany, és indispensable no oblidar la tradició judeocristiana que ha vertebrat Occident i que els conceptes com moralitat, eticitat, persona, llibertat o emancipació neixen d'aquí.

La posició de Ratzinger és manifestar la necessitat del diàleg entre fe i raó i assegurar la racionalitat de la fe. Ambdues dimensions poden conuiu enriquant-se mútuament. Però és vital una nova i vertadera Il·lustració que es basi no en la raó tècnica sinó universal, és a dir, oberta a la fe que permeti una purificació recíproca per evitar les patologies que ell va detectar i que hem anomenat al peu de pàgina.

Habermas assumeix el diàleg entre fe i raó per mitjà de la defensa de la Il·lustració enfront del nihilisme i escepticisme epistemològic. La religió, per ell, té un paper cultural i moral i per això

---

<sup>161</sup> Sánchez-Cañizares, J, *op.cit.*, p.870.

<sup>162</sup> Considerem necessari fer referència a uns termes claus que permetran entendre el context filosòfic i religiós en el que debaten ambdues figures.

Per una banda, la secularització que és l'esforç per descobrir l'autonomia del món sense recorre a altres hipòtesis. Per una altra, el secularisme que concep el món sense recórrer a Déu, un "actor" superflu. També, el terme d'increença o ateisme que permet entendre la realitat des d'una altra cosmovisió, no és necessari acudir al transcendent per trobar un sentit últim a les coses. Amb les eines que avui tenim es possible construir un sistema de creences desvinculades de la religió. Tanmateix, el fonamentalisme que consisteix en la resposta que les persones religioses donen als canvis actual son la religió ha quedat relegada a l'esfera privada. I finalment, el concepte de postmodernitat que es refereix al nostre temps caracteritzat per la pèrdua de sentit, la irrellevància de Déu i el recurs per la constant novetat; la Modernitat està caduca així com els seus relats, les pretensions universals de validesa i la idea il·lustrada de racionalitat.

és un dels fonaments de la Modernitat. No obstant això, per ell, la filosofia i la teologia són dos àmbits que delimiten entre si. Els llenguatges morals que neixen de les tradicions religioses permeten que tinguin continguts veritables i traduïts a un llenguatge universalment accessible.

Ratzinger, per la seva part, creu necessari reconèixer la correlació i complementarietat entre fe i raó a través de la filosofia. Pel teòleg, la religió aporta l'element de la fe davant una mentalitat tècnica que ha relegat la moral a l'àmbit subjectiu.

En definitiva, aquest debat entre Habermas i Ratzinger així com l'exposat anteriorment, sostenen que el diàleg entre fe i raó és ineludible i que existeix una correlació que permet depurar-se i regenerar-se recíprocament gràcies a la ben entesa raó universal. Només pot haver-hi un diàleg fructífer si la raó s'amplia i s'allibera de la seva etiqueta il·lustrada.

## 6. CONCLUSIONS

Per a concloure la nostra investigació, cal tornar a la radiografia inicial sobre quin ha estat el diàleg i la convivència de la fe i la raó durant el transcurs de la història i així entendre en quina situació ens trobem en la postmodernitat. Pel que fa a la filosofia:

Desde el mismo origen del filosofar, los conceptos de razón y fe y sus mutuas relaciones o bien su respectiva autonomía han sido objeto de reflexión y de estudio por parte del ser humano. En cada época histórica, lejos de tenerlas en un armonioso equilibrio, ha prevalecido la una sobre la otra. Nuestra época se encuentra en un momento bastante problemático: parece que hemos salido de la modernidad, la cual subrayó de manera ilimitada la razón, negando absolutamente todo valor a la fe, y hemos entrado en el posmodernismo, que acentúa otras maneras, no estrictamente racionales, de conocer y transformar la realidad, así como de relacionarse con los demás.<sup>163</sup>

S'ha de tenir en compte que el postmodernisme ha viscut importants insuficiències de la raó vers els conflictes bèl·lics dels últims temps. L'home ha esdevingut incapaç d'arribar a una comprensió completa i correcte del món i de la realitat, sobretot per la negació de la capacitat de transcendència i del paper rellevant que té la fe en aquest context. No obstant això, el Magisteri de l'Església, com a referent en el diàleg entre fe i raó, ofereix indicacions sobre la

---

<sup>163</sup> Círculo John Henry Newman. [Internet]. *La fe y la razón en "Sermones universitarios" de John Henry*. [Consultat el 5 de juny de 2020]. Disponible en: <https://circuloneyman.com/la-fe-y-la-razon-en-sermones-universitarios-de-john-henry-newman/>.

necessitat d'establir una aliança cada cop més estreta entre ambdues dimensions. Aquesta aliança, segons Joan Pau II i Benet XVI, és el remei més eficaç contra el relativisme en el qual estem immersos.

Hem vist, seguint un ordre cronològic, la visió d'alguns pensadors occidentals que han estat rellevants pel diàleg fe i raó. El recorregut històric, en aquest cas, comença amb el breu itinerari de la Patrística. Una introducció que ens serveix per fer els primers passos en aquest diàleg. Amb sant Gregori de Nissa i sant Agustí d'Hipona hem reconegut una raó il·luminada per la fe; la intencionalitat de voler explicar el dogma revelat fent ús de la raó; i una raó amb el fi de penetrar en les veritats de la fe mateixa. Se'ns ha presentat una filosofia encarregada de commoure a tot aquell qui es trobés en la recerca d'aquesta veritat.

Seguint el breu itinerari, abans d'arribar al primer pensador principal de la investigació, sant Tomàs d'Aquino, hem entrat en l'escolàstica on la filosofia i teologia juguen un paper important en el qual serà una de les grans premisses del moment: comprendre racionalment la Revelació del cristianisme. Un objectiu perseguit des de feia segles i que perdurarà fins a l'actualitat mateixa. A través dels ulls de Joan Escot Eriúgena hem vist com la tasca filosòfica esdevé una exposició racional dels principis de la fe. Una preponderància de la raó per sobre la fe que comença a aparèixer en alguns pensadors de l'època, així com a la inversa. Aquesta dicotomia entre què ha de preponderar seguirà sempre present, però a través de la visió dels primers autors del treball de la Patrística, hem concebut el primer punt important del diàleg. Amb aquesta primera llum dels primers autors, doncs, hem estat capaços de comprendre un dels fets més importants pel diàleg en aquell moment: la raó és l'eina per comprendre la fe, ja que les dues, com a moviments cognoscitius que són, manen directament i només de Déu.

Sant Tomàs d'Aquino sosté la idea d'un doble ordre de coneixement humà per a conèixer a Déu: la fe i la raó. De la mà de les seves cinc vies fem ascendir la nostra ànima cap a Déu. Un viatge que ens suposa poder arribar a conèixer a Déu el millor possible, ja que només Ell té la noció plena de si mateix.

Com a éssers inquietos que som, sempre en la recerca de nous coneixement, ens topem davant de grans murs que es transformen en preguntes sense resposta. No obstant això, a través de la Revelació divina podem conèixer enunciats, com dirien els tomistes, que serien desconeguts si no fos per la transcendentalitat. Només a través de la fe podem elevar el coneixement de natural a sobrenatural. Una capacitat humana d'origen diví que és única i que no hem de desaproveitar.



Sant Tomàs, com a primer pensador principal per a la investigació ens proposa les cinc vies i la potència obediencial per a comprendre millor la rellevància de conviure i conciliar la filosofia i la teologia. Les coses al voltant nostre serien incomprensibles, i per això necessitem aquesta convivència i conciliació de la fe i la raó. Primer accedim amb la raó, és a dir, amb el camp de reflexió autònom com és la filosofia, al coneixement primer. De la mà d'aquesta preparació fem ús de la fe per avançar en el camp de la teologia. D'aquesta manera aconseguim conèixer veritats a través del doble ordre de coneixement que estableix a l'inici del seu pensament: la fe i la raó.

La filosofia, doncs, esdevé, des de la visió tomista, un factor primordial per tenir una bona teologia, i a la inversa. Amb la raó accedim a les veritats naturals i amb la fe a les sobrenaturals, però sense una bona conjunció d'ambdós ordres ens quedem cecs. Aquesta ceguesa ens acaba portant, com en molts moments de la història, a la crisi de l'home. Una crisi que només es pot combatre donant una ullada analítica al passat i reflexionar sobre el present, així com ens ho hem proposat en aquesta investigació.

És, precisament, en aquest instant quan ens adonem dels grans beneficis de la unió entre fe i raó per resoldre i conèixer la veritat; però cal comprendre que en la història no sempre ha estat així. En un context premodern, hem conegut la visió de Joan Duns Escot on ens proposa com a solució a la gran disputa entre fe i raó, la separació de les dos vessants. Una distinció radical que va ser només l'inici del que esdevindria a continuació. Per això, era necessari conèixer la realitat de Guillem d'Occam. Teòleg catòlic que va marcar el punt d'inflexió de l'època amb la separació de la ciència i la fe. Una proposta que es basa amb la idea que els raonaments teològics no es fonamenten en demostracions científiques, sinó en la mateixa raó. És a dir, fa evident la incompatibilitat existent entre teologia i ciència. D'aquesta manera, va suposar un pensador molt influent en l'època que va condicionar als autors que estaven per venir; i, sobretot, va suposar el punt final de l'escolàstica i l'Edat Mitjana, ja que va ser capaç d'argumentar i mostrar la negació de qualsevol interpretació racional de les veritats de la fe. Ens ha mostrat una teologia que no és una ciència i unes veritats de la fe que esdevenen falses segons la llum de la raó. Un punt final que va acabar amb tota esperança de conèixer la veritat a través de la conjunció de la fe i la raó. Va aconseguir apagar la llum que més temps portava encesa en la història.

No va ser menys en l'època i la filosofia moderna. Luter i el protestantisme van recollir la llavor sembrada i ho van portar a un altre nivell. Luter, va ser el pensador que va argumentar

que l'home té la seva naturalesa corrompuda pel pecat original i, per tant, viu en una inconsciència del bé i del mal. De no ser capaços d'escollir o saber quin és el camí correcte, però que a la vegada som els responsables primers de la nostra raó i la nostra voluntat. L'home en tant que lliure no coneix el bé i el mal, ja que venim condicionats per naturalesa pel pecat original. Una posició totalment radical que ens presenta a un conjunt de pensadors posteriors que beuen del seu pensament. Aquest fet suposa una època marcada per una raó que és infravalorada. No obstant això, aquesta afirmació és una de les peces clau per la investigació del diàleg fe i raó, ja que ens presenta l'altra cara del diàleg: la separació de fe i raó.

Gràcies a aquesta oposició entre els dos grans ordres de coneixement que hem vist amb sant Tomàs, som capaços de comprendre quina ha estat la principal conseqüència de la separació dels dos grans conceptes. És justament amb la devaluació de la raó quan ens demostra que l'home és incapaç d'aproximar-se a la veritat fent ús d'aquesta. Un fet que ens porta a considerar qualsevol judici personal com una mera opinió no demostrable. Les crítiques en l'àmbit polític i social en el protestantisme ens varen portar a comprendre que amb aquesta devaluació de la raó i la separació amb la fe derivaren en un relativisme. És a dir, ens sentència a la gran crisi de l'home, així com a la crisi de la civilització d'Europa del moment.

No obstant això, en la investigació hem comptat amb la visió de Descartes per tal de reobrir el debat en el qual podria ser la reconciliació de fe i raó. Un fet que en plena etapa del modernisme ens aporta esperança, sigui per a la filosofia o la teologia. Gràcies a Descartes, la humanitat torna a conèixer la gran capacitat de la llum natural de la raó: portar-nos juntament amb la fe a la llum sobrenatural. Un viatge a la gràcia divina que ja havíem vist abans del declivi de l'escolàstica i l'inici de la separació de la fe i la raó. El racionalista francès, doncs, va ser capaç d'aportar llum a l'home després d'un temps en el camí de foscor i diversitat que gira al voltant del diàleg del nostre treball.

Un cop encesa la llum, ens situem en plena etapa contemporània, on hem pogut analitzar la visió de tres pensadors i teòlegs occidentals per tal d'observar com s'ha mantingut aquesta preocupació pel diàleg. Amb la visió dels tres pensadors, de manera conjunta, estem davant d'una important conjunció de fe i raó. La conjunció, que segons la seva visió de Newman, esdevé el gran factor per a poder viure coherentment en allò que es creu i després poder-ho assentir amb la raó. Per tant, veiem com Déu ja no és una idea sinó més aviat una realitat, on amb la fe, juntament amb la raó, podem donar valor i veritat a les coses que vivim i que coneixem.

Cal remarcar que després de la forta secularització amb Luter i de tota la repercussió que va tenir tant el seu pensament com el d'Occam o Duns Escot anteriorment, en l'actualitat el diàleg fe i raó s'ha mostrat més resolt que mai. Les preocupacions van un pas més enllà i el pensament actual no s'atura en aquests coneixements o en aquesta mena de diàlegs. El mateix Joan Pau II ens mostra com la Revelació cristiana en el s. XIX està allunyada de la filosofia del moment. Les corrents filosòfiques com el nihilisme o el relativisme d'avui en dia, ens han portat a una fragmentació completa del saber i per tant, a una inaccessibilitat vers la realitat. Ens adverteix de l'acabament de la metafísica i de la moral. El pragmatisme del pensament actual ens porta a negar la valoració dels principis ètics. En definitiva, estem en un moment on les corrents i el pensament del moment s'han allunyat totalment de la veritable tasca filosòfica: el sentit del ser i el coneixement de la realitat, és a dir, la veritat. Per tant, sense el ser o una veritat objectiva es perd la veritat última de l'home i comença, doncs, la crisi actual d'aquest.

*Fides et ratio*, ens conclou que la filosofia i la teologia són dues branques o nivells del coneixement, les quals es dediquen a la recerca de la veritat i aquesta és només una. Per tant, ni la teologia hauria de menysprear a la raó ni la raó pot erigir-se com a valor absolut. Si no tenim en compte això, l'home entra en el que és la postmodernitat: el pur relativisme. La veritat ha deixat de ser rellevant, i per això, tal com hem esmentat a la introducció, l'horitzó de l'home ha quedat completament minvat. La desvinculació amb la fe i la transcendentalitat i la devaluació de la raó actual ens porta a una antropologia que nega a la persona i a l'home en si. I, davant d'això, amb la part final de Ratzinger, a més a més de Joan Pau II hem pogut tenir una mirada més reflexiva i analítica del present. Així doncs, podem concloure que la raó humana ha de revelar-se i ampliar o recuperar la visió que s'havia tingut abans de la modernitat i la contemporaneïtat. Si apostem per la raó, ho estem fent conseqüentment per la fe. D'aquesta manera, apostar per una filosofia que busqui la correlació i la complementarietat entre la fe i la raó és l'opció més idònia per a reconduir a l'home. Per a resoldre així una de les preocupacions més importants de tots els temps. Un home en recerca de la veritat, que recuperant totes les propostes dels autors citats en el treball aconseguirem apropar-nos més que mai a la veritat i recuperar el sentit del ser i de l'home en si. El futur està a les nostres mans.

## BIBLIOGRAFIA

- Agustín de Hipona, trad. López, E [Internet]. N.d. *Augustinus Hipponensis*. [Consultat el 3 de juny de 2020]. Disponible en: <https://www.agustinus.it/>.
- Agustín de Hipona. *Obras Completas III*. Obras filosóficas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Agustín de Hipona. *Obras completas IV*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Agustín de Hipona. *Obras completas XIII. Tratado sobre el Evangelio de san Juan*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p.106.
- Agustín de Hipona. *Obras completas XXII. Exposición de los salmos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Alonso, E. “Guillermo de Ockham (1285-1347/49) Franciscano - filósofo - teólogo - político”. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 7, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 165-179.
- Ángeles, J. “El talante espiritual de Descartes”. *Open Insight*. Volum VIII, n13, 2017, pp. 101-121.
- Anselmo de Canterbury. *Monologion*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.
- Anselmo de Canterbury. *Obras Completas I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Anselmo de Canterbury. *Proslogion: Con las replicas de Gaunilon y Anselmo*. Madrid: Tecnos, 2009.
- Balaguer, V. “Lutero”. *Nueva revista*, n.162, 2018, p. 200-209.
- Borrero, A. “John Henry Cardenal Newman. De las Incertidumbres a la verdad”. *Theologica Xaveriana*, núm. 137, 2001, p. 15-28.
- Canals Vidal, F. *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1985
- Canals Vidal, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire Selecta, 2004.
- Chevalier, J. “Historia del pensamiento”. vol. I: *El pensamiento cristiano*, trad. cast. Ed. Aguilar, Madrid, 1960.
- Círculo John Henry Newman. [Internet]. *La fe y la razón en “Sermones universitarios” de John Henry*. [Consultat el 5 de juny de 2020]. Disponible en: <https://circuloneyman.com/la-fe-y-la-razon-en-sermones-universitarios-de-john-henry-newman/>.
- Congregación per a la Doctrina de la Fe. Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la profesión de fe, 1998.
- Dessain, C.S. *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*. Madrid: San Pablo, 1990.
- Echavarría, M.F. “La analogía de fe y razón en santo Tomás de Aquino”. *Espiritu*, vol. LXII, (145), 2013, p.147-160.
- E. Warny, Louvain. *Le problème de l'ace de foi*, 1950.
- Forment, E. “Humanismo y trascendencia. La “Fides et ratio” y el pensamiento contemporáneo”. *Espiritu*, vol. XLX (2001), p. 21-48.
- Gemelli, A. *Il franciscane- simo*. Milano, 1979.
- Guerrero, L. “Fe luterana y fe católica en el pensamiento de Kierkegaard”. *Scripta Theologica* 23, 1991, p. 983-992.
- Guy, A. “Razón y fe en Llull y Descartes”. *SL* 32, Universitat de Toulouse, 1992, p. 59-79.
- Joan Pau II. *Fides et ratio*. Ciutat del Vaticà: Editorial vaticana, 1998.

- Joan Pau II. *Motu proprio Ad tuendam fidem*, 1998.
- Juan Escoto Eriúgena. *Filosofía y teología, Dios y el hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Juan Escoto Eriúgena. *La división de la naturaleza*. Madrid: Orbis, 1984.
- Kerbs, R. “El problema fe-razón II”. *Enfoques*, XII, Nº 2, 2000, p. 65-82
- Kuri-Camacho, Ramón. “Martin Lutero: destrucción, sola fide, vida facticial y nominalismo de la gracia, herencia de Heidegger”. *Revista digital FILHA*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2019.
- Mateo-Seco, L. *Introducción, en Gregorio de Nisa. Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993, p. 9-59.
- Mauti, R. “Creemos porque amamos. La estructura interna del acto de fe en John Henry Newman”. *Revista Teología*. Abril 2010; volum XLVII (n.101), p. 139-154.
- M. Lutero, *Il servo arbitrio*, cit., p. 268.
- Merino, P. “El asentimiento religioso en John Henry Newman”. *RAM*, 2013.
- Merino, J; Martínez, F. *Manual de teología franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Newman, J. H. *Apología “pro vita sua”*. Madrid: BAC, 1977.
- Newman, J. H. *Cartas y diarios*. Madrid: Rialp, 1996.
- Newman, J. H. *El asentimiento religioso*. Barcelona: Herder; 1960.
- Newman, J. R. *Sermones parroquiales I*. Madrid: Encuentro, 2017.
- Occam, G. *Principios de teología*. Madrid: Parpe, 1985.
- Pius XII. *Discurs en el quart centenari de la Universitat Gregoriana*. Ciutat del Vaticà: Editorial Vaticana, 1953.
- Ramos Vera, M. “Hacia una nueva Ilustración: el encuentro de religión y razón en Habermas y Ratzinger”. *Cuadernos de pensamiento político*, n.42, 2014, p.197-216.
- Rodríguez, F. “John Henry Newman. Pensamiento y corazón en búsqueda de la verdad”. *Facultat de Teologia*. Universidad Pontificia de Salamanca, p. 375-409.
- Sánchez-Cañizares, J. “Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI”. *Scripta Theologica*, n.40, 2008, p.859-873.
- Saranyana, J.I. *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. Pamplona: Eunsa, 2007.
- Seidl, H. “Sobre la relación entre filosofía, la religión y la teología. Reflexiones después de la encíclica Fides et ratio”. *Espíritu*, vol. LII (2003), p. 53-65.
- Tomás de Aquino. *Suma contra gentiles I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Madrid: BAC, 2014.
- Valverde, C. *Génesis estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC, 1996.
- Vives, J. “Fe y racionalidad en la “Gramática del Asentimiento” de Newman”. *Espíritu*, vol. XLX (2001), p. 5-19.
- VV.AA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Ediciones Catecismo, 2017.