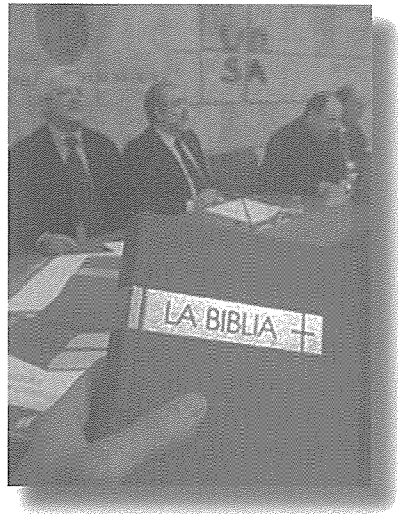


Recibido: 15-02-2013/ Aprobado: 17-03-2013
pp. 177-186

Manuel Antonio Teixeira S.



**LA FE COMO POSIBILIDAD
DE UNA SABIDURÍA
Y CIENCIA UNIVERSAL**

Cuando apareció la enciclopedia se hizo reflejo el deseo humano de dominarlo todo. Debemos reconocer que en el fondo atemático de nuestros proyectos está presente este espíritu enciclopedista: el ejercicio de aprender a vivir es equivalente al ejercicio de aprender a dominar. En efecto, mediante la descripción y la definición el hombre establece una relación subordinante con el todo y reduciéndolo a producto de su intelectualidad. En un contexto así, la universidad se entiende como institución que proporciona armamento y ejercita en su uso al individuo para el dominio de la vida. Normalmente con esta precomprensión explicamos el origen y la finalidad de la universidad. En este contexto la fe no es más que un objeto de estudio que cae bajo mi dominio. Sin embargo, no es cierto que este sea su origen, de allí la cuestión: ¿no es el origen de la universidad, la enseñanza de una apertura consciente y humilde a un misterio que sobrepasa nuestra comprensión, de manera que, más que dominio, el esfuerzo intelectual es reconocimiento consciente de un más allá que se presenta como la verdad, no reducible a concepto, que nos hace libres? En este caso la fe más que objeto de estudio, es la posibilidad de una sabiduría y ciencia universal. La universalidad acontece como no absolutización de un razonamiento autorreferencial y esto gracias a la fe, que sin negar el yo pensante no lo absolutiza, sino que lo abre al misterio absoluto.

Palabras clave: saber, fe, universidad católica, intelecto, "Dios ha muerto".

Faith as the Possibility of a Wisdom and Universal Science

ABSTRACT

When the encyclopedia appeared reflex became human desire to dominate everything. We must recognize that in the background of our project athematic this spirit is present encyclopedic: the exercise of learning to live is equivalent to the exercise of learning to master. Indeed, by describing and defining man establishes a relationship with subordinating everything and reducing it to a product of his intellect. In such a context, the university as an institution means providing weaponry and exercises in using the individual to the domain of life. Normally this preunderstanding explain the origin and purpose of the university. In this context faith is more than an object of study that falls under my domain. However, it is true that this is their home, hence the question: is not the origin of the university, teaching a conscious and humble opening to a mystery beyond our comprehension, so that rather than domain intellectual effort is conscious recognition of an afterlife is presented as truth, not reducible to concept, which makes us free? In this case the faith rather than an object of study, is the possibility of a universal wisdom and knowledge. Universality Absolutizing happens as self-referential reasoning this through faith, without denying the thinking self absolutizes not, but it opens the absolute mystery.

Keywords: knowledge, faith, Catholic University, intellect, "God is dead".

1. Un prejuicio a superar

Quisiera iniciar esta ponencia recordando una fecha y un acontecimiento significativo porque pienso es reflejo de cómo muchos académicos universitarios consideran la fe en el ámbito de la investigación científica.

En el inicio del año académico, las autoridades de la Universidad de la Sapienza, invitaron al papa Benedicto XVI a sostener la lección inaugural el 17 de enero del 2008. Ya todos sabemos la historia. El papa no fue porque un grupo numeroso del claustro de profesores se opuso no solo a que fuera él el ponente, sino que se oponían también a su ingreso en la casa de estudios. El motivo de fondo aducido por algunos de los profesores entrevistados consideran a la Iglesia y la fe un obstáculo para el desarrollo científico. La protesta de los profesores no tenía que ver con la capacidad o no del ponente, ni siquiera con el tema de la ponencia que era desconocido por los que protestaban, sino por el personaje que representaba el ponente: era el papa y por ende un representante de la fe.

Un hecho puntual justificaba la postura de los profesores del claustro: la condena de la Iglesia a la teoría de Galileo Galilei. Llama la atención la actitud de quienes protestaban, a pesar que el papa Juan Pablo II en 1992 reconoció públicamente que entre la Iglesia y Galileo se había dado un mutuo desentendimiento. Me pregunto si estos científicos se opondrían con igual énfasis que algún experto estudioso de la teoría ptolemaica expusiera sus investigaciones en la universidad, porque vale decir que a la teoría de Galileo no se opuso solo la Iglesia en nombre de la fe, sino que hubo resistencias también entre los científicos defensores de la postura tradicional. Si se fuera consecuente el mundo científico tendría que autocensurarse, cosa que no acontece, a pesar que la teoría de Galileo tuvo que soportar la coexistencia con la teoría tradicional y emprender su lucha por imponerse. Es mentira que la coexistencia sea pacífica, pues de ambas partes hay descalificaciones e incluso condenas mutuas. El problema real no está, entonces, en un evento del pasado, sino en un prejuicio del presente: la fe es un obstáculo para el mundo de la investigación científica y por ende un elemento perturbador en el ejercicio de la enseñanza y del aprendizaje universitario. ¿Dejaría de ser seria una enseñanza universitaria que admita la posibilidad del principio de la fe?, o por el contrario, ¿no es el origen de la universidad, la enseñanza

de una apertura consciente y humilde a un misterio que sobrepasa nuestra comprensión, de manera que, más que dominio, el esfuerzo intelectual es reconocimiento consciente de un más allá que se presenta como la verdad, no reducible a concepto, que nos hace libres? A esto es a lo que intentaremos dar una respuesta.

2. La superación de la muerte, motivo para pensar

La universidad es un recinto de investigación y pensamiento. Es cierto que la maravilla se dice es el inicio de la filosofía, pero no me parece absurdo ver a la muerte como uno de los motores que mueve el hombre a teorizar, a relatar, a pensar y a escribir en su deseo de explicar, superar y aceptar la muerte y el dolor. ¿Acaso la muerte de alguien cercano no nos hace preguntar por qué, cómo, ahora qué?

No es extraño que el tema de la muerte haya estado presente desde los relatos míticos hasta la actualidad. Le tememos a la muerte y queremos conjurarla a como dé lugar. Ya los mitos lo intentaron y por ello hablaban de los semidioses, hombres mortales que desposan a seres divinos para alejar la muerte. En la antigua literatura griega "la vida del hombre es un continuo sufrimiento y combate, atrapado en la red del destino mortal (...). El hombre es "efímero", es decir obligado en lo más hondo al tiempo y la mudanza"¹. Pero los héroes de Homero conjuran la muerte no rebelándose contra ella, sino aceptándola cuándo viene de Dios. "El enigma de la frontera ente Dios y el hombre" es el tema de la tragedia, "la voluntad de los dioses se presenta un día frente al hombre", y lo desgarran sacándolo de su propio centro al "más allá", que esconde tras de sí la vida terrenal que conlleva el germen de la muerte"². Entender la muerte del hombre, entender el dolor humano, intentar explicar su origen, saber convivir con el dolor y la muerte están también entre los motivos por el que aparecen las cosmogonías y de las teogonías.

La universidad también se hará cargo de lo humano y la muerte no es un tema marginal en sus reflexiones. Ella nace en el contexto de las escuelas catedralicias y a la sombra de las abadías. En estos espacios el hilo conductor de la investigaciones primeras era la *fides quaerens intellectum* (la fe que procura entenderse). Tanto la gramática, la retórica y la dialéctica del *trivium*, así como matemática, astronomía, música y medicina, del *quadrivium*, tenían a la fe como principio y horizonte. La universidad se ocupa de lo humano desde lo divino. Mostrar la espesura y la consistencia de lo humano y de sus actos en la perspectiva de fe, es decir en su relación de origen (*exitus*) y en cuanto a fin (*reditus*), era el modo como la especulación abría un horizonte de

1 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria una estética teológica* 4. Metafísica. Edad Antigua, Encuentro, Madrid 1986, 54.

2 H. U. Von Balthasar, *Gloria una estética teológica* 4. Metafísica. Edad Antigua, 117.

esperanza y de realismo para la vida del hombre. Dios estaba en el horizonte trascendental y en el horizonte trascendente de toda reflexión. Lo humano se reconocía delante de Dios. La explicación del origen, el dolor y la muerte, hallan explicaciones en este contexto. El saber que nace en este contexto no es engréido, reconoce su propia limitación y reconoce un misterio que la sobrepasa. En esta coyuntura el saber abre a la fe y la fe estimula el saber. Aquí la antropología se escribe en las líneas de la teología y la teología se hace antropología, sin dejar de ser teología.

Esto cambia cuando el saber no quiere saber más de la fe, es decir cuando el saber no reconoce la pequeñez del hombre, no lo abre ya a un misterio más allá de sí, y lo constituye en la medida de todas las cosas. Hay un abandono de la filosofía platónico-aristotélico-mítico-cristiana y reedición de Protágoras en la modernidad con Descartes. En este nuevo contexto, el saber, tanto en el ámbito de la lógica formal (la lógica que aplicamos al lenguaje), como en el ámbito de la lógica de la existencia (el modo como enfrentamos la vida), es poder de dominio: sé, porque domino el objeto (en este caso incluso el sujeto lo objetualizamos cayendo bajo nuestro dominio)³. El saber procura conjurar la muerte sabiendo que ella es aquella experiencia de la existencia que no cae bajo mi dominio, quizá por eso nuestro temor es saber (este saber es producto de nuestra razón) que con lo que nos encontramos en la muerte no es un producto de nuestro saber. Dominar a la muerte es el objeto de este nuevo modo de ver el mundo y al hombre. Apelar a Dios ya no es posible, la fe queda reducida al ámbito de lo privado y Jesús encarna el puro ideal de la humanidad, predicador de una moral elevada e irreprochable⁴. No es extraño que el saber que se va imponiendo es el saber científico experimental, no debe tampoco extrañarnos que el empirismo inglés, el positivismo comteano, el neopositivismo de la escuela de Viena, fueran los pensamientos filosóficos que marcaron una impronta. Se comenzó a soñar que la ciencia pudiera inventar la fórmula para lograr la inmortalidad y eliminar todo sufrimiento. Ni la fe, ni la teología tenían espacio en este contexto. Sin embargo, todo este mundo se viene abajo, cuando cae en cuenta que más que lograr la inmortalidad, el deseo de dominio nos llevó a multiplicar la mortalidad, es decir, más que ganarle espacios a la muerte, el hombre terminó aliándose con ella. Un ejemplo reciente de esto lo tenemos en el Holocausto.

Esto no significó la recuperación de la *fides* en la estructura del saber. Protágoras no fue sustituido por lo anterior, sino por Dionisios. Baco es hoy el principio dominante en nuestro saber. Si ya la fe no estaba en el horizonte del

3 En este sentido es muy interesante el aforismo socrático: "Solo sé que no sé nada". Sócrates no pretendía dominar, por eso su saber era un saber que no sabía en el sentido de objetualización, era, por lo tanto un saber abierto al saber no objetualizante sino contemplativo que dejaba lo sabido libre y no preso en el lenguaje que objetualiza.

4 X. TILLIETTE, *JÉSUS ROMANTIQUE*, DESOLÉE, PARIS 2002, 18.

saber del mundo dominado por lo científico, ahora tampoco estarán los pocos monumentos que nos recuerdan la fe. En vez de moral se comenzará hablar del placer, en vez del prójimo se recordará al lejano, en vez de Dios se dirá el superhombre. Aquello que escapa a la voluntad de poder se le llama nada; la filosofía parece haber decidido desterrar la palabra muerte y aplicársela a aquel que la tradición religiosa afirma le está por encima, sometiéndolo a sus garras. Esto es lo que significa para algunos filósofos la expresión "Dios ha muerto"⁵. El anuncio de la muerte de Dios, especialmente para los filósofos de la sospecha, afirma que el único que se halla sometido a la limitación de la muerte es el pensamiento religioso, y que precisamente la acogida de un ser supremo sobre todas las cosas hace que el pensamiento, entendido como acto de pensar, sea acción subordinada y limitada. Declarar que Dios ha muerto es liberarse del peso que impone y supone la fe, significa pasar de hombre a superhombre. Este pasaje no es casual, pues por definición el hombre es un ser religado, es decir, es un ser religioso, y por ello consciente de estar necesitado de Dios. En este contexto, no es extraño que se considere a Heidegger como el último exponente del pensamiento metafísico, es decir aquel pensamiento todavía religado⁶. La metafísica existencial inaugurada por Heidegger, se interesa por el sentido que da a todos los actos humanos una orientación y una unidad⁷. Heidegger todavía puede hablar de la muerte, se sabe limitado por ella y por ello no se exaspera al afirmar que somos "seres para la muerte". Nietzsche considera que la superación de este pensamiento religado nos conduce a la afirmación de la nada que en definitiva consiste en afirmar que aquello que el pensamiento no sabe, es decir el saber que no sabe porque se halla imposibilitado de saber y no porque sea perezoso, no es. Lo que no sé es porque no es y por lo tanto no puede ser pensado,

- 5 La expresión es ambivalente y no puede ser interpretada de modo unívoco. Quien anticipa la expresión, fue el gran poeta de Hof, Jean Paul, quien imagina un después de la muerte sin Dios. Todo lo que nos habían dicho de él era mentira y nos lo confirma el mismo Cristo. Leída cristianamente e ingenuamente, parece que el autor acusa lo terrible que sería el *postmortem* sin Dios y lo doloroso que sería que todo lo que hemos aprendido de él sea mentira. Leído más suspicazmente, el texto parece denunciar en el presente fotografiando el futuro, lo peligrosa porque engañosa que representa la doctrina de la fe: cuando sepamos que todo es mentira será la terrible desgracia. La expresión también la usa posteriormente Hegel, no con una intención destructiva, sino con la intención hermenéutica de interpretar filosóficamente el viernes Santo. Nietzsche será quien hará un uso crítico contra toda forma de religión. Para él la religión más que el opio del pueblo, es la imposibilidad del surgimiento del superhombre. Más que acusar a la religión de mecanismo de enajenación, Nietzsche la niega totalmente destruyendo la raíz que lo sostiene: Dios. De hecho, se puede negar la religión, pero si no se niega a Dios, es fácil que reaparezca de nuevo la religión. "Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado. ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio, qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella?" *La gaya ciencia*, p. 25.
- 6 Se trata de una metafísica existencial, que tenía detrás a la metafísica antigua y medieval que se interesó por el ente como hecho físico al que le corresponde un lenguaje adecuado, o la metafísica de la edad moderna que tiene en la crítica su forma de expresión y se interesa por la estructura subjetiva que determinan la acogida del ente.
- 7 P. Gilbert, *Sapere e sperare. Percorso di metafísica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-21.

todo lo pensable lo puede el hombre, todo lo que hay que saber, lo sabe el hombre, o mejor dicho, el superhombre. Nietzsche no niega la muerte, niega su poder en la configuración de la vida: "Yo os elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero"⁸. El superhombre es el hombre sin remordimiento porque vive sin Dios. Podríamos decir que Nietzsche y Freud han logrado su cometido: el hombre de hoy vive sin remordimiento, pero han fallado en sus cálculos: este hombre no es feliz. El mundo dionisiaco se transforma en los mundos de tragedia de Sófocles, Esquilo o Eurípides. Sin saberlo, nuestras universidades albergan hoy a Protágoras y a Dionisios. Insisten en la rigurosidad porque en el inconsciente colectivo, el hombre es la medida de todas las cosas, pero todo es pensado en la lógica del hedonismo. Dios tiene cabida en el discurso como opción personal dionisiaca, pero la fe es impensable como horizonte estructurador del saber que descubra el hombre al propio hombre.

Los cristianos también anhelan superar a la muerte, pero lo hacen afirmando precisamente la muerte del redentor. No hay negación de la muerte y, sin embargo, para el cristiano Dios es contrario a la muerte. Ahora bien, en el ámbito cristiano, vida y muerte son dos términos amplios que no se definen tan solo respecto a la subsistencia biológica. La vida es aquello que viene de Dios y la muerte es simplemente la no aceptación de la prodigalidad de Dios. No aceptamos el don de Dios cuando encasillamos la vida en el reducto pequeño de nuestro instante, en definitiva cuando definimos y situamos su fundamento en nosotros mismos. Podríamos decir que aquello que definimos como vida es muchas veces muerte, pues la muerte es la obstinación a entender la vida como algo mío y hecho por mí. Esto acontece cuando entendemos la vida no como don, sino como parte de mi poder de constitución de lo real. Eso, que para nosotros es vida, es para Jesús la muerte. Vivo en la muerte cuando me hago Dios, cuando me autoconstituyo señor de señores. La muerte no acontece en el momento en que se apagan lo que el lenguaje médico llama signos vitales, ella puede ser un acontecimiento previo al darse el desconocimiento de la vida como don.

No soportamos la idea de que Dios sea aquel que nos dé, se nos dé, y se nos regale, pues nos sentimos deudores y por lo tanto, inferiores. Por eso la fe no cabe en lo apenas descrito. En este horizonte estamos presos todos y resulta muy difícil vencer estos límites. La vida queda reducida a mi propia concepción de la vida. Ella es lo que yo digo y quiero que sea. La cuestión está en que la vida no es mi decir, esto es, ni mi palabra, ni mi voluntad de poder la crean. La vida es mucho más que yo mismo y nosotros no somos capaces de decir la vida, sino tan solo de fruir la cuando la aceptamos como es. La vida es

8 F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 1999, p. 119.

anterior a nuestro decir y nuestro decir se inscribe en ella y no ella en nuestro decir. La vida es prodigalidad de la Palabra, pero no de nuestra palabra, sino de la Palabra que pronuncia el Padre y esa Palabra es el Hijo.

3. La fe: apertura de horizontes cerrados

Cuando el hombre reduce el don de la vida a su propio decir desconociéndola como don porque cae bajo su dominio, distorsiona también su relación con Dios, teniendo como consecuencia que esta relación se lea en términos de dominio y subordinación. En este sentido el relato de los orígenes es significativo: desde el momento en que el hombre escucha a la serpiente y alberga el deseo de ser como Dios, ya entiende a Dios como un rival al que hay que igualar o dominar. En el relato de los orígenes aparece, por instigación de la serpiente, una falsa concepción de Dios a quien se le comienza a entender al interno de la dialéctica dominio/subordinación. Esta dialéctica será un elemento cuasi constitutivo de la relacionalidad en lo humano, reflejándose incluso en la teología. La comprensión dualista *fides-ratio*, lo constata⁹. Por veces se le reconoce la supremacía y el dominio a Dios, motivo por el cual lo humano se entiende como subordinado. En este caso Dios es el fundamento de la verdad que debe ser asentada mediante la fe. Por su parte la razón, en cuanto humana, asume el rol de sierva respecto a la doctrina propuesta por la fe. En esta tesitura, la razón tiene valor en cuanto subordinada a la doctrina de la fe. Buena parte de la teología escolástica se inscribe en este esquema de dominio de la fe respecto a la razón. Es en este contexto donde se sitúa aquella famosa expresión que entiende a la filosofía como sierva de la teología. La expresión no era otra cosa que una declinación del modo de entender la razón como subordinada a la fe.

Otras veces se le reconoce el dominio al hombre afirmando la supremacía de la razón sobre la fe. La ilustración representa el índice simbólico de una revolución respecto al primer modo de entender las cosas, donde la fe era

9 *El magisterio con la encíclica Fides et Ratio*, ha hecho un intento de superar este dualismo mediante la recuperación y el apelo al concepto de Verdad. Se trata de la categoría que permite el nexo entre la fe y la razón. De la Iglesia afirma: "Entre los diversos servicios que ella debe ofrecer a la humanidad, uno... es la diaconía de la verdad" (*Fides et Ratio* 2) (Juan Pablo II apela aquí a su carta encíclica *Redemptor hominis*, donde ya asomaba la idea de la iglesia como diaconisa de la verdad). Al destacar la importancia de la filosofía dice de ella: "...muestra que el deseo de la verdad pertenece a la misma naturaleza del hombre" (FR 3). Se queja de la filosofía cuando esta se contenta con "verdades parciales y provisionales" (FR 5). Juan Pablo II en este mismo número pondrá un adjetivo al sustantivo de la verdad: verdad de la fe. "Reafirmando la verdad de la fe, podemos redar al hombre de nuestro tiempo genuina confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía una provocación para que pueda recuperar y desarrollar plenamente su dignidad" (FR 6). La frase no denota mezquindad por parte de la verdad de la fe, todo lo contrario, se trata de una verdad que enaltece no empequeñece la verdad del hombre. La pregunta es si esta verdad de fe es distinta a la verdad sin adjetivo, si el adjetivo le añade un carácter particular que la distingue. Juan Pablo II no da respuesta clara, sin embargo vuelve de nuevo el tema de la verdad, esta vez en relación con la fe como motivo de la encíclica: "Con la presente Carta, deseo continuar aquella reflexión (de *Veritatis Splendor*) concentrando la atención sobre el tema mismo de la *verdad* y de su relación a la *fe*".

dominante. Se trata de un índice simbólico porque no podemos entender la ilustración como un movimiento espontáneo nacido en Francia en el S. XVIII en el contexto enciclopédico y en sus conexiones con la revolución francesa. La ilustración es la decantación de toda una serie de acontecimientos que terminan por hacer evidente que la relación *fides-ratio* entendida como subordinación de la segunda respecto a la primera no es constitutiva. "De hecho a partir del S. XVI y de la progresiva elaboración de categorías experimentales, la ciencia se hará cada vez más 'terrena'. Bajo las huellas de esta nueva mentalidad, la teología que continúa haciendo uso de la antigua ontología, tendrá que luchar para precisar su contenido positivo y para reservarse una 'tajada' del mundo. (...) Cada vez más, se comprende el mundo sin la necesidad del dogma para suministrar hipótesis explicativas válidas, y sin que por ello la nueva y agnóstica comprensión esté privada de verdad (...). Se puede individuar el período entre Duns Escoto y Ockham el momento en que el sentido de la ciencia toma un nuevo rumbo, al descomponerse las precedentes síntesis jerárquicas y nacen las nuevas potencialidades técnicas"¹⁰.

El modo de superar esta lógica de dominio mediante la expresión anselmiana *fides quaerens intellectum*, resulta interesante, porque no es expresión de la dialéctica de dominio/subordinación. *Id quo maius cogitare nequit* es aquello a lo que tiende *fides*, el objeto del *quaerens*, es escatológico, es decir, está siempre más allá. El *intellectum* no se debe entender como posesión de lo entendido, sino que es contemplación del aquello de la fe buscante. Más allá del cientificismo que absolutiza las conclusiones técnicas, haciendo que todo se le reduzca, más allá del goce como criterio de vida, la *fides* le devuelve al hombre la humildad perdida y lo abre a un horizonte abandonado. El saber humilde es saber y ciencia universal, porque es un saber no absoluto, es un saber respetuoso que reconoce un misterio que se sitúa más allá de las fórmulas matemáticas o más allá del último invento o más allá de mi satisfacción conseguida. En este sentido el conocimiento y la ciencia que acoge la *fides* reproponen al hombre, revisitan el mundo y proponen la posibilidad de Dios.

Así como la naturaleza humana es perfeccionada por la gracia sin que quede destruida¹¹, asimismo podríamos decir que la razón humana no es eliminada o destruida por la fe, sino que supone y asume la fe. La fe alimenta y se alimenta de la razón y a su vez la hace trascender. Lejos de negar o contradecir la estructura originaria de la fe, la razón se legitima al realizar su estructura originaria a favor del intelecto de la fe, trabajando a favor de la inteligibilidad de la revelación¹². De aquí habría que decir que no solo la fe

¹⁰ P. GILBERT, *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, p. 221.

¹¹ "*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perfectiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei*" STh I, 1, 8 ad 2um

¹² G. Colombo, "La ragione teologica", en G. Colombo ed., *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, p. 14.

busca el intelecto, sino que el intelecto, por medio de la razón, es fiducial. "No solo antes de la fe, sino al interno de la misma fe la razón humana tiene un ejercicio propio que no solo puede, sino que debe ser realizado con plenitud el dinamismo de la fe que se injerta gratuitamente sobre el dinamismo de la razón humana"¹³. La razón humana y la fe no solo no son ámbitos distintos, sino que se trata de ámbitos que se exigen "Effetivamente la critica è reclamata della fede, nel senso que la fede sa di potersi giustificare in sede critica"¹⁴. Se puede hablar de una razón autónoma, es cierto, pero solo en el sentido que la razón reconozca que su tendencia a ir más allá de sí misma no le pertenece, sino que le viene dada: la razón es trascendente porque existe el más allá de sí mismo, y no tanto porque ella establezca el más allá de sí mismo. Estaríamos aquí frente a una postura anticartesiana y crítica de la razón pseudocrítica, y en este sentido mucho más pascaliana, que identifica o reduce la razón teológica a razón meramente hermenéutica o lo reduce al criterio de la evidencia experiencial.

En el contexto de una razón que se abre a un horizonte escatológico, habría que no hacer a menos la dimensión doctrinal de la fe (la doctrina es aquello que siendo objetivo, no viene establecido por el sujeto pensante, sino que viene dado de antemano). Esta doctrina es objetiva y verdadera¹⁵. Se trata de una dimensión constitutiva de la fe, puesto que la fe siendo lo más propio del hombre, solo acontece en lo no propio, en la dimensión de lo ajeno que se hace propio mío sin ser del todo mío. No basta por lo tanto subrayar el *pro nobis* de la fe, es preciso afirmar también el *extra nos* de la escatología que el cristiano considera ser la objetiva autocomunicación de Dios y dar razón de ello. De lo contrario es posible que hagamos de la teología una declinación de nuestro subjetivismo.

13 P. COBA, Teo-logia. *La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2009², 24s.

14 G. Colombo, "La ragione teologica", en G. Colombo ed., *L'evidenza e la fede*, p. 12.

15 "...la verità nella sua assolutezza del "compimento del tutto" si dà e quindi si può riconoscere solo nella anticipazione, che in questo senso si dice simbolica". G. Colombo, "La ragione teologica", en G. Colombo ed., *L'evidenza e la fede*, p. 15.