

LA ENCÍCLICA Y EL AISLAMIENTO DE LA FILOSOFÍA

XAVIER TILLIETTE
París

Con la redacción de una encíclica ocurre como con la reconstrucción del Templo en el libro de Nehemías. El sumo sacerdote ha edificado la Puerta Probática; los hijos de Has-Senaa han construido la puerta de los Peces; otros, la puerta del Barrio Nuevo, la Puerta del Valle, la Puerta de la Fuente, la Puerta de los Caballos... Del esfuerzo de mil manos unidas resultó un edificio grandioso. Guardando las proporciones, una encíclica, y en particular ésta, de larga gestación, resuena con muchas voces fundidas al unísono, pero un oído atento puede percibir matices e inflexiones sin detrimento de la inspiración fundamental debida al Santo Padre: el esplendor de la Verdad es indivisible, hacia ella convergen dos vías de acceso, la fe y la razón, que se prestan mutuo apoyo: la fe es razonable y la razón es creyente.

Así pues, la encíclica recupera la enseñanza tradicional del Vaticano I, que rechaza todo conflicto y toda lucha por deslindar las dos fuentes del conocimiento. Se acentúa la afirmación, la positividad de la relación, y no se pone en duda nunca. Pero lo que mejor caracteriza a *Fides et Ratio* es una confianza enérgica y reiterada en la razón y, consecuentemente, en la filosofía. Se acabó la desconfianza de una razón autónoma, cerrada en sí misma, y de una filosofía descarriada por estar ligada a su diferencia. Lo sorprendente, contrario a todos los escepticismos y relativismos, es la capacidad de la inteligencia humana para conocer la verdad, su poder de discernimiento, del que no podría privarse la teología. La encíclica no está lejos de reconocer con Spinoza (aunque según unas premisas muy diferentes) que, a fin de cuentas, la razón es quien decide sobre la Revelación.

Sin embargo, el elogio de la razón se ve moderado por los movimientos errantes de la razón. La armonía pacífica que rige la filosofía medieval

no se ha mantenido sin fisuras, la síntesis tomista representa una cumbre cuya vista se ha alejado de nosotros. Pese al hermoso título de *philosophia perennis*, filosofía perenne, la filosofía escolástica ha padecido las injurias del tiempo. Se ha declarado el dogma de la separación entre fe y razón, objeto de los nn. 45-48 de la encíclica. Ahí se encuentran resumidos siglos del pensamiento humano, admitiendo que el peligro de tales resúmenes es el de perder matices y forzar el trazo. *Grosso modo*, el recorrido es exacto, y la perspectiva lúcida. Pero en el detalle caben algunas réplicas y algunas preguntas. Algunas veces se corre el riesgo de rozar el *post hoc ergo propter hoc*.

El Santo Padre observa una descomposición de la sólida unión anudada entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía. El texto es muy somero, por la fuerza de las cosas. El "final de la Edad Media" es una época mal precisada. En efecto, el siglo xv ve el declive de la gran escolástica y, por tanto, asiste al dominio de una escolástica mecánica y esclerotizada que se va a adueñar de los colegios y universidades. Es el triunfo póstumo de Occam y del nominalismo. El vivo apoyo que se prestaban la teología y la filosofía sólo es ya un recuerdo. La filosofía no se despega de la teología para encontrar el vigor de una nueva savia, sino que se seca enseguida, junto con el tronco que la ha transportado. No obstante, el cuadro es incompleto. En los inicios del Medievo y durante el Renacimiento florece la renovación del pensamiento: la poderosa obra del cardenal Nicolás de Cusa, el esplendor del platonismo cristiano con Marsilio Ficino, los geniales pensamientos de un Savonarola y de un Pico de la Mirándola... Así pues, se trata de una presentación parcial, aunque inevitable, que radicaliza el cisma y define el acceso a la edad moderna por la conquista de la autonomía filosófica. Pero incluso la misma expresión de autonomía filosófica es ambigua, la filosofía no es nunca creación pura, hay que entenderla aquí en el sentido de independencia con respecto a la fe.

De cualquier modo, podemos pensar también en Montaigne y en el escepticismo que socava los fundamentos de la filosofía y la reduce a una sabiduría bastante limitada. Pero el advenimiento de la edad moderna coincide con la hazaña de Descartes, que con el *Cogito* pretende dar a la filosofía un fundamento sólido y constituirla en edificio coherente. El marcado carácter elíptico de las indicaciones de la encíclica nos obliga a

ir un poco a tientas. La apreciación no atañe, evidentemente, ni a Malebranche ni a Leibniz, que representan la supervivencia de la filosofía cristiana. Y Descartes es un filósofo cristiano, quizás excesivamente prudente y temeroso (frente a los teólogos), pero un creyente que quería poner la filosofía al servicio de la fe. No hemos olvidado su triple maravilla: *tria mirabilia fecit Deus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum*. Vale en el caso de Spinoza, que erige un muro de separación. Mas sólo con la *Aufklärung* o las Luces se debilitan hasta la extenuación los lazos entre la racionalidad y la creencia. De ello dan testimonio los ingleses Hume, Cherbury, Pope... y, evidentemente, los Enciclopedistas. La encíclica señala con acierto que la independencia conquistada por el racionalismo cartesiano produjo, como efecto contrario, una mayor rigidez en pensadores cristianos como Pascal. No hay que precipitarse en considerar que el autor de los *Pensamientos* desprecia la filosofía. Tomó conciencia del cartesianismo como filosofía de su tiempo, y reaccionó en nombre de la fe con la fuerza del gran polemista que era.

La encíclica no necesitaba investigar sobre quién pudo ser el responsable del debilitamiento de la relación filosofía - teología señalado hace un momento. Pero es cierto que se trata de una responsabilidad compartida; no hay que incriminar únicamente al orgullo de la razón, pues la misma teología se debilitó de un modo considerable. Aparte de Bossuet, ya no hay grandes obras teológicas. Minada por el jansenismo, la teología universitaria se pierde en sutilezas y distinciones estériles. La filosofía de las Luces no se encuentra con ningún teólogo digno de ese nombre — es preciso añadir que la herejía protestante ha confundido a la teología tradicional y ha acabado con sus hábitos de investigación y de discusión—. Lessing, la cabeza mejor formada de toda la *Aufklärung*, lucha contra los neólogos que quieren acomodar los dogmas al espíritu de los tiempos. El mismo Lessing, investigador incansable, es quien resuelve la irremediable escisión entre la mentalidad racionalista y la creencia doctrinal, con la famosa imagen del "foso espantoso" (*garstiger Graben*), que separa las verdades históricas contingentes de las verdades necesarias eternas, en las que transparentan rápidamente las verdades reveladas.

Como el foso espantoso ha sido evocado con frecuencia en las obras de filosofía religiosa de estos últimos años, es probable que sea el segundo plano del separatismo y del agnosticismo incriminados en el n. 45. Sin

embargo, resulta difícil hacer constar que Lessing, e incluso Kant, hayan querido conscientemente sustituir la fe por una "razón adulta". Muy al contrario, se esfuerzan por devolver a la religión su lugar, depurándola, evidentemente, podando sus doctrinas superfluas. Pero la intención no es, ciertamente, la de preparar el terreno al ateísmo. Además, se percibe una ligera disonancia en la conclusión del apartado. El escepticismo y el agnosticismo parecían servir a los propósitos del fideísmo pero, por otro lado, el conocimiento racional es el acusado de destruir la alta especulación engendrada por la unidad medieval de la fe y de la razón. ¿El separatismo es debido a la desconfianza respecto a la razón, o a la audacia del pensamiento de las Luces? ¿Es el descrédito echado sobre la razón o el descrédito echado sobre la fe quien ha acabado con el pacto o la armonía de las hermanas gemelas (Malebranche), convertidas en hermanas enemigas?

Sea como quiera, el n. 46 no se desvía de la línea indicada y, en un marco de verdad global poco discutible, tampoco evita cierta ambigüedad. Es el precio de los resúmenes. Pero la línea general, *per summa capita*, es exacta de acuerdo con la historia de las ideas. Podríamos estar tentados de romper una lanza en favor del gran idealismo que se ha desarrollado siguiendo la huella de Kant. En realidad, éste llevó a cabo una clasificación de las verdades cristianas o reveladas, y las sometió a la prueba de la moralidad. Pero sus sucesores, Fichte, Hegel y Schelling, intentaron la empresa y la recuperación grandiosa de la dogmática cristiana en su conjunto; eran teólogos, y quiso la desgracia que no se encontraran con adversarios teológicos de su altura. Además, su protestantismo les dejaba más libertad que a los católicos, puesto que la Escritura es más maleable que el Magisterio. Con esos tres *grandes* puede medirse el alcance, la capacidad y el poder bulfínico de la razón o del Espíritu. Por otra parte, el debate no está completamente cerrado, y Roma sólo ha condenado algunos epígrafes del Idealismo. No es ilícito pensar que si esos grandes pensadores se hubieran encontrado frente a teólogos de su altura, hubiera surgido un diálogo fructífero. Pues querían remediar las carencias de una teología laminada por las Luces y esclavizada por el kantismo. Los teólogos católicos más notables de la época, la Escuela de Tübingen con Kuhn, Drey, Staudenmaier, Moehler, incluso, han sabido explotar con éxito las vías abiertas por Schelling y Hegel, sin seguirlas hasta el final, mientras

que los protestantes, guiados por Schleiermacher, eran más reticentes, salvo que se salieran de la ortodoxia, como D. F. Strauss. Pero que aquello pudo haber sido un intercambio fecundo se ha apreciado sólo un siglo más tarde, por ejemplo con Barth como magistral intérprete de Hegel, con Emmanuel Hirsch lector de Fichte, con Walter Kasper volcado en Schelling. En una palabra, se perdió la ocasión de reestablecer el diálogo con la filosofía en un momento en que ésta mostraba una esplendorosa floración.

Esto no quiere decir que podamos, sin más, absolver a Fichte, a Hegel y a Schelling como a los tres jóvenes hebreos que desfilaban por la hoguera. Ciertos anatemas molestan sólo a quienes los profieren, pero el reproche gravísimo que puede dirigírsele al Idealismo es la disolución del Misterio, la conversión total de la fe en inteligibilidad. Es el caso de Fichte, ya que el cristianismo se resuelve íntegramente en *Doctrina de la ciencia*, verdadero Logos bajado entre los hombres. Es también el caso de Hegel, que hace suya la divisa de Oetinger, *Deus est ens manifestativum sui*, el Dios revelado es el Dios manifiesto. Dios se ha revelado y comunicado íntegramente, de modo que queda abolida la franja entre la creencia y la especulación; el Espíritu de Dios se disuelve enteramente en el espíritu del hombre; la comunidad es depositaria del secreto de Dios, pues Dios no es envidioso, Dios se rebaja y se despoja para vestir al hombre. En esas condiciones, ¿cómo inmunizar a lo sobrenatural? Es cierto que Hegel distingue el concepto absoluto y la representación absoluta, reconociendo a ésta una prioridad al menos temporal. Por lo tanto, existe un modo de interpretar buena parte de la teología hegeliana como una filosofía cristiana e, incluso, cristiana por exceso. Esto explica por qué la herencia de Hegel se ha escindido en una derecha y una izquierda. Hay una interpretación de Hegel en un sentido favorable al cristianismo. Imaginar un Hegel secreto, o un Hegel cuyo secreto fuera el ateísmo, es una hipótesis, pero ciertamente mucho menos plausible, mucho menos sólida que la de un Hegel teólogo especulativo. Tenemos, desde luego, la vehemente protesta de Kierkegaard, pero es la reivindicación del Individuo, y trata del descuartizamiento de la fe y de la paradoja, que está tan ausente de las grandiosas construcciones de la Edad Media como del edificio idealista. De todos modos, uno de los méritos de Hegel es el de

haber mantenido la unicidad, la facticidad y, por así decir, la excedencia de ese hombre singular, Jesús de Nazareth, Dios hecho hombre.

Schelling, cuya influencia histórica ha sido despreciable, sin duda ha preservado mejor que su rival la impenetrabilidad del misterio; en todo caso, la filosofía que él ha bautizado como positiva o histórica, y que es una filosofía religiosa, viene después, está anticipada por el hecho o los hechos de la Revelación. Se esfuerza por comprender los dogmas, como la encarnación o la satisfacción, pero se los toma al pie de la letra y lleva a cabo un trabajo de teólogo, rozando la gnosis. Tiene tendencia a ajustar su metodología a los contenidos doctrinales, y las reminiscencias dialécticas frecuentan y acompañan la exposición de la *Heilsgeschichte*. Pero la cristología, centro y objeto de la filosofía especial de la Revelación, sale más o menos indemne e intacta de ingerencia racional. Schelling se toma en serio su oficio de teólogo.

Desde luego, eso no basta para sacarlo del limbo. Pues acontece que la metátesis de las verdades cristianas en verdades racionales intemporales del cristianismo en sistema de filosofía, no ha sido ni franca ni completa. Sin embargo, la encíclica no se equivoca y se expone al peligro de racionalismo, e incluso lo asume. No obstante, conviene apreciar el hecho de que, contrariamente a una opinión muy frecuente, el Santo Padre no hace derivar el "drama del humanismo ateo" del gran idealismo. En efecto, un esquema bastante habitual dice y repite hasta la saciedad: Kant *genuit* Hegel, Hegel *genuit* Feuerbach, Feuerbach *autem genuit* Marx *et posteritatem ejus*. ¡No! Feuerbach ha tomado poco de Hegel, y en realidad es heredero de la *Aufklärung*; la razón que predica es la limitada y árida razón de las Luces. Su giro antropológico radical le debe más al espíritu de su tiempo que a la reinterpretación de Hegel; el hegelianismo llamado de izquierdas, con Arnold Ruge, Bruno y Edgar Bauer... es un movimiento compuesto, sobre todo político, que apenas podía apelar al maestro. Es cierto que Marx posee un mayor conocimiento del hegelianismo, pero se trata de un hegelianismo decapitado del que no ha tomado sino la dialéctica y algunas figuras electivas. La inversión a la que le somete muestra perfectamente que no considera el materialismo histórico la consecuencia directa o indirecta del Sistema. El encarnizamiento al que dan rienda suelta tanto Engels como él contra el viejo Schelling es una clara muestra de que el ateísmo virulento es su móvil principal, y de que

el racionalismo idealista es su enemigo, y de que no es más que un calco de la religión aborrecida. Por otra parte, desde Strauss hasta Schopenhauer y Nietzsche, el siglo entero resuena con invectivas contra este trío de profesores.

Así pues, se toma nota de la exactitud de la visión de la encíclica, que no cubre con la misma reprobación la especulación hegeliana y el humanismo ateo. La condena de las religiones seculares es evidente. Han reinado en los siglos XIX y XX, y hemos podido juzgar el árbol por sus frutos.

Lo que sigue apenas requiere explicación: el positivismo (con su hijo bastardo, el cientifismo) ha alargado su mentalidad en muchos sabios hasta nuestros días. Como el marxismo, como los socialismos denunciados por Dostoievski, el positivismo decreta que la fe es una alienación. La religión como ilusión, objeto de burla para Voltaire, será también un *leitmotiv* de Nietzsche y de Freud. Ya no se trata de vaciar los dogmas de su misterio, ni siquiera de transportarlos al tablero antropológico, sino de rechazarlos en bloque como quimeras y fantasmas.

La breve descripción del nihilismo como último avatar del racionalismo deja mucho que desear. Nos parece estar oyendo una crítica del diletantismo, del hedonismo, del relativismo y del impresionismo. El célebre comienzo de *La Acción* de Blondel ha podido inducir a engaño. Pero no se ha hecho justicia al inmenso fenómeno del nihilismo, a su gravedad, a su sombra, que se extiende sobre la tierra como la noche invernal, tal y como lo describen Nietzsche en su pathos, Heidegger en su rigor, e incluso Jaspers en su alejamiento. Se esperaba el tañido fúnebre del "Dios ha muerto", y no se oyen más que los cascabeles de la vara del bufón. No obstante, no se deben disociar los enunciados particulares del movimiento general de la exposición.

Tras tomar conciencia de los peligros incluidos en la deriva de la filosofía moderna, el Sumo Pontífice llama la atención sobre una constatación que, desgraciadamente, no podemos sino ratificar: eso que se ha dado en llamar la fragmentación del saber o la diseminación de los saberes. Este destino es ineludible, los tiempos de la ciencia enciclopédica o de la enciclopedia de las ciencias ya han pasado. La filosofía no puede ser ya ciencia universal, debe ser como un componente más entre los demás conocimientos. No obstante, no tiene ningún motivo para abdicar de su

papel regulador y de su título de sabiduría, sabiduría universal. ¿En quién está pensando la encíclica con esta constatación pesimista? Sin ninguna duda, en la Ciencia con mayúscula, en tanto que se erige en última instancia y se adjudica una ética y una metafísica humanista, pero también en esas formas heredadas de la filosofía clásica: la filosofía analítica, la lógica, la semántica, la sociología, la hermenéutica... estas disciplinas han proliferado y cada una ha contaminado en mayor o menor grado la filosofía de la concepción tradicional. En numerosos lugares la filosofía como enseñanza que mezcla estrechamente especulación e historia ha sido destronada por las ciencias humanas, las ciencias sociales o la pedagogía, que no son sino avatares centrífugos. Desde hace casi dos siglos la filosofía está amenazada en la práctica con volverse una ideología. Eso es cierto hasta tal punto que, después de convertirse en análisis social con la Escuela de Francfort, la filosofía, todavía en Francfort, se improvisa en crítica de las ideologías. Es la sombra del cochero que persigue la sombra de la carroza. La lazada se cierra con una confesión de impotencia conocida con el nombre de pensamiento débil, que es una forma de renuncia.

Sin embargo, bajo el prisma de la filosofía no hay que hablar en términos demasiado negativos de este siglo que termina. El diagnóstico, algo circunstancial, de la marginalización de la filosofía puede ser rectificado o modificado en la medida en que el siglo XX ha producido un Bergson, un Husserl, cuya intención metafísica está solemnemente proclamada. No son los únicos que se hacen una idea muy elevada de la filosofía y la ponen en práctica: Heidegger y, más aún, Jaspers exaltan la filosofía y la tarea del filósofo; Gabriel Marcel, Merleau-Ponty y Lévinas no se quedan atrás, preparan el camino a otros más jóvenes como Jean-Luc Marion o Didier Franck, y están precedidos a su vez por Michel Henry. El peligro vendría más bien del bizantinismo que ha estragado y que aún estraga la escritura filosófica, escritura de la decadencia, que es lo propio de los epígonos.

Aquello contra lo que se levanta el Santo Padre y que efectivamente está amenazado es la búsqueda desinteresada de la verdad, la formación de la inteligencia con el fin de que desarrolle sus capacidades en la línea de la invención especulativa. Esto va mucho más allá de una cierta trituración del lenguaje. Más aún en tanto que las situaciones concretas, los nuevos poderes que ha conquistado el hombre, exigen un crecimiento

paralelo de los ideales, una visión más acertada del destino de la razón; mas la pasión actualmente está languideciente y en penumbra para ir a la verdad con toda su alma. Hay hoy una urgencia de las cuestiones esenciales, sobre la historia, sobre el hombre y la mujer, sobre la técnica, sobre el destino, sobre la solidaridad, el mal más virulento que nunca... Pasó la hora de las discusiones en círculos cerrados, y de las especializaciones estériles.

Una especie de arrepentimiento (FR 48) parece suceder a la severa advertencia dirigida a la razón separada. Este párrafo es conciliador y profundo, pero también muy elíptico. El "Juicio sobre el último periodo de la historia de la filosofía" se hace más favorable. Éste advierte en la filosofía separada "gérmenes preciosos de pensamiento" que, enumerados en detalle, conciernen a aspectos destacados de la filosofía moderna, la fenomenología, la filosofía de los valores, la filosofía de la historia, etc. La alusión a la muerte no va dirigida únicamente a Heidegger y a Gabriel Marcel, la temática existencial se ha desbordado hacia otras formas de reflexión. Pero el *satisfecit* concedido a la filosofía contemporánea no impide al Santo Padre deplorar el *statu quo* marcado por una escisión funesta. El "esfuerzo de discernimiento" que es requerido se refiere probablemente a las mal percibidas insuficiencias de una razón entregada a ella misma y de una fe o teología abandonada a sí misma. Y es cierto que la filosofía que ha roto con la Revelación "toma senderos de través" —Heidegger, Wittgenstein, Whitehead, Popper, Adorno, Gadamer...— que finalmente desembocan en aporías o en caminos sin salida que ni siquiera admiten un cuestionamiento. A la inversa, la fe no o poco articulada sobre la racionalidad, se siente tentada por el fideísmo. Nos quedamos entonces en grandes generalidades, que serán enmendadas más adelante con referencias a Rosmini, Blondel, Maritain, Edith Stein... que han mantenido vivo el lazo que une su razón a su fe. Por discreción, Karol Wojtyła no cita a Max Scheler.

Pero en este balance contrastado queda clara la preocupación del Santo Padre. La debilidad de la filosofía no refuerza la fe; la debilidad o la inmadurez de la fe no es ya un desafío o una incitación a la filosofía. Si la filosofía se regenera por la religión, la religión sobrevive por la filosofía. Hay que mantener un equilibrio. Me parece oportuna una cita del primer *Diario metafísico* de Gabriel Marcel, todavía titubeante: "o bien

la religión se reduce a un conjunto de afirmaciones puramente racionales... o bien renuncia a estar basada en un universal y no es ya más que un borrador sentimental y totalmente subjetivo. Me parece evidente que el verdadero camino es el intermedio, éste es el que hay que ir abriendo". Lo corrobora el desarrollo de la encíclica. Importa poco que en este punto sea un poco expeditiva. El trazo final es de largo alcance: una razón que no se encuentra enfrente una fe adulta no se interesa por la novedad y la radicalidad del ser. Es el visar alto de la filosofía, solicitada e interrogada por la creencia religiosa y, sobre todo, la instancia de lo sobrenatural.

Juan Pablo II no duda en hacer de la razón el homólogo de la fe, y en recuperar el *sapere aude* que fue el lema de la *Aufklärung*: la audacia de la razón, una razón audaz con tal de que se alfe con la *parresía* de la fe. Más que el "unir para distinguir" de Blondel, el movimiento de la frase parece abrazar el "distinguir para unir" de Maritain. En cualquier caso, en ese voto de reunión que aparece al final del capítulo 6 se encuentra manifiestamente el deseo de una filosofía cristiana, y esto constituye un acierto importantísimo de la encíclica. No está enunciado con claridad, pero está sugerido por cuanto precede. El respeto quizás exagerado de la autonomía de la filosofía hace que la filosofía deseable y aliada no sea la filosofía cristiana enfática de un Malebranche, de un Rosmini, de un Blondel, de un Laberthonnière... mas es, de todas formas, una filosofía injertada en el cristianismo. Parece claro que, en el capítulo 6, el Santo Padre está pensando en esta intercaptación del cristianismo y de la filosofía. El mensaje de aliento dirigido a las filosofías precristianas o no cristianas (FR 75) procede de la "apertura implícita a lo sobrenatural" disimulada en la búsqueda de la verdad. La filosofía "separada" no es admisible. En el enunciado sobre la filosofía cristiana, muy matizado, resuenan las posiciones de Maritain y, sobre todo, de Étienne Gilson. Pero el término de ensanchamiento, que debemos a Schelling, va más allá y llega hasta Blondel y Edith Stein, es decir, muy cerca de una filosofía cristiana enfática. La preocupación por subrayar la autonomía de la filosofía traduce, principalmente, la de no herir ciertas susceptibilidades. Pero existen autonomías y autonomías, y la afirmación de una filosofía autocéfala no invalida el axioma *Nemo theologus nisi philosophus*. La conclusión del capítulo va enteramente en la dirección de una interacción e íntima solidaridad.

Es cierto que pueden concebirse otros trazados o itinerarios diferentes por el recorrido del Santo Padre; por ejemplo, el de Pierre Hadot (*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 1987): "Desde los primeros siglos el cristianismo se presentó como una filosofía; con la escolástica de la Edad Media, teología y filosofía se distinguieron con claridad. La teología tomó conciencia de su autonomía como ciencia suprema, y la filosofía... quedó reducida al rango de "sierva de la teología", suministrando un material conceptual puramente teórico a la teología. Cuando en la época moderna ha reconquistado su autonomía, ha conservado muchos rasgos procedentes de la concepción medieval, en especial su carácter puramente teórico, que ha evolucionado en el sentido de una sistematización cada vez más acusada. Sólo con Nietzsche, Bergson y el existencialismo la filosofía vuelve a ser una manera de vivir y de ver el mundo, una actitud concreta" (FR 56-57).

De cualquier modo, ha llegado la hora del acercamiento. El Santo Padre no ha desplegado todos sus argumentos en la crítica de la razón independiente y en la acogida hecha a la filosofía cristiana. Así como en el recurso y la exhortación a la verdad de Cristo (FR 104) está implicada una cristología, así el insólito párrafo que se refiere a María "mesa intelectual de la fe" y al lema monástico *philosophari in Maria* va mucho más allá de las prudentes consignas de respeto por los distintos campos y de emulación recíproca; pues, en efecto, la encíclica tiene movimiento para ir más lejos.

(Traducido por María Badiola)