

La Encíclica “*Fides et Ratio*”.

La “*Filosofía Cristiana*” de nuevo a la vista

Juan J. ÁLVAREZ ÁLVAREZ

1. INTRODUCCIÓN:

Si hay algo que nuestra experiencia personal muestra sin lugar a dudas es que el hombre nace con una tendencia “profundamente enraizada” a la verdad. La Encíclica “*Fides et ratio*” se hace eco de esta evidencia: “*la sed de verdad –dice J. Pablo II– está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia*”¹. De un modo u otro, incluso cuando agotado por el cansancio de la búsqueda o temeroso por la exigencia del encuentro, opta por volver la mirada e intenta evitarla, “*es la verdad la que influencia su existencia; ... nunca podría fundar la propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira; tal existencia estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia*”. Por eso podemos definir al hombre como “*aquel que busca la verdad*”².

En ese camino, el espíritu humano cuenta con dos alas para elevarse: la razón (que, en pos de verdades últimas que puedan explicar el sentido de la vida adopta la forma sapiencial de filosofía) y la fe. Cada una de ellas tiene un modo de conocimiento peculiar y genuino, pero la historia prueba que no siempre la relación entre ambas ha sido armónica. La Encíclica distingue, en concreto, lo que denomina “diversas posiciones de la Filosofía respecto de la fe cristiana”:

a) “*La primera –dice el Papa– es la de la filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica*”. Aquí debemos considerar, no obstante, dos actitudes posibles. Una primera actitud revela la legítima aspiración de la filosofía a convertirse en un “*proyecto autónomo*” de “*búsqueda de la verdad*”

¹ *Fides et ratio*, núm. 29.

² *Ibidem*, núm. 28.

en el ámbito natural” que “permanece, al menos implícitamente, abierto a lo sobrenatural”³. Es propia de estados “precristianos” de la filosofía o de zonas donde aún no ha llegado el Evangelio.

La segunda actitud, en cambio, se enmarca en un estado “a-cristiano” o incluso “anti-cristiano” de la filosofía que ha sido régimen dominante en la modernidad occidental. Más que autonomía de la razón, lo que postula esta “filosofía separada de la fe” es una autosuficiencia que rechaza de plano toda posible aportación a la verdad de la revelación.

b) “Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión **filosofía cristiana**”. Se trata de un “modo de filosofar”, de una “especulación filosófica concebida en unión vital con la fe”⁴. La razón sigue manteniendo aquí su autonomía, pero viviendo y expresándose en “estado cristiano”, se ve purificada y confortada subjetivamente, y alimentada en sus contenidos y objeto por la fe y la revelación.

c) Por último, “otra posición significativa de la filosofía se da cuando **la teología misma recurre a ella**” y a la razón como instrumentos e interlocutoras de su investigación. La filosofía recibe entonces el título de “ancilla theologiae”.

Con esta expresión clásica no se quiere hacer mención, sin embargo, a un carácter servil o meramente funcional de la filosofía respecto de la teología, sino más bien –precisa el Papa– a “la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación”⁵.

* * *

De las tres posiciones que puede adoptar la filosofía respecto de la fe, nos interesa especialmente la segunda. La Encíclica no se refiere aquí a la existencia de “filósofos cristianos”, filósofos que no quieran contradecir su fe o que acepten positivamente como guía una fe vivida que influya sobre su filosofar. Tampoco habla de “filosofía del cristianismo”, de una filosofía de la religión que tome como objeto de su investigación el hecho religioso cristiano. Presenta explícitamente la noción de “filosofía cristiana”.

³ Ibidem, núm. 75.

⁴ Ibidem, núm. 76.

⁵ Ibidem, núm. 77.

Ahora bien, ¿qué debe entenderse propiamente por "filosofía cristiana"? ¿Tiene sentido plantear la existencia de una tal filosofía? ¿Existe de hecho? Caso de existir, ¿cuál es su estatuto como saber? Son preguntas de difícil respuesta y que presuponen y coimplican temas muy variados y complejos. No se pone en discusión sólo la relación entre razón y fe, entre filosofía y teología, también —en el fondo— la relación entre la naturaleza y la gracia.

Todas estas cuestiones fueron objeto de una célebre polémica en los años treinta que contribuyó a fijar los límites del problema y puso muchas de las bases para una posible solución. No estará de más, por tanto, echar un vistazo recordatorio a ese debate.

2. EL DEBATE SOBRE LA POSIBILIDAD Y EXISTENCIA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA⁶:

La postura negativa:

Posición racionalista:

1.- La mecha de la polémica la prendió el historiador de la filosofía Émile BRÉHIER⁷.

Desde una actitud racionalista que contempla la relación entre razón y fe de una manera completamente extrínseca, Bréhier se atrevió a afirmar que la influencia del acontecimiento cristiano sobre la especulación filosófica es, desde un punto de vista histórico, prácticamente nula. Examina los distintos sistemas filosóficos y concluye categóricamente, además, que ni existe ni ha existido nunca una "filosofía cristiana" entendida como "*concepción del universo injertada en el dogma*"⁸. "*Esperamos mostrar*, había dicho ya en 1927 en su *Histoire de la Philosophie, que el desarrollo del pensamiento filosófico no ha sido fuertemente influenciado por el hecho del cristianismo y, para*

⁶ Se puede encontrar un exhaustivo y minucioso resumen del debate en la obra de Alexandre RENARD. *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941.

⁷ Cfr. *Histoire de la philosophie*, Alcan, Paris, 1927;. También, "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", *Révue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1931, pp. 133-162. Puede consultarse, por último, su intervención en la Sesión dedicada a esta cuestión por la Sociedad francesa de Filosofía el 21 de marzo de 1931: "La notion de philosophie chrétienne", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, anno 3, mars-juin 1931, pp. 37-93 (En concreto, su opinión se expone, en discusión con É. Gilson, en las pp. 49-58).

⁸ "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", art. cit., pág. 140.

resumir nuestro pensamiento en pocas palabras, que no existe la filosofía cristiana"⁹.

Ninguno de los que pasa por ser modelo de "filosofía cristiana" lo es en realidad. No lo es el pensamiento agustiniano pues, en su opinión, no hay en San Agustín un reconocimiento claro del valor autónomo de la filosofía sino más bien una separación entre razón y fe. Una razón, además, de raíz platónica y plotiniana, y por tanto pagana. Y tampoco lo es la filosofía tomista, pues aunque la razón goce en Santo Tomás de una cierta autonomía, acaba siendo sometida siempre al control negativo de la fe. Las raíces tomistas son, por otro lado, de sustancia aristotélica, una cosmovisión muy alejada del planteamiento cristiano.

No existe "filosofía cristiana" en Descartes por más que él fuera un filósofo cristiano, pues toda su reflexión filosófica se desarrolla independientemente de la fe. Mucho menos lo es el resto de la filosofía moderna, en la que se multiplican los ejemplos de "filosofía separada de la fe". Tampoco el tradicionalismo filosófico del S. XIX, al estilo por ejemplo de De Bonald o De Maistre, pues acaban absorbiendo la razón en la fe. Ni el pensamiento hegeliano, visión puramente inmanentista en la que el germen de filosofía cristiana se ve incapaz de brotar y fructificar. Ni existe, por fin, filosofía cristiana en Blondel, pues su filosofía de la acción está más cerca de la Apologética que de la propia Filosofía.

Pero Bréhier no solo niega de hecho la existencia de una "filosofía cristiana". Cree, incluso, que ni tan siquiera se puede admitir su posibilidad pues razón y fe, filosofía y religión, pertenecen a órdenes radicalmente diferentes: *"el cristianismo es esencialmente la historia misteriosa de las relaciones entre Dios y el hombre, historia misteriosa que no puede ser sino revelada"*. En cambio, *"la filosofía, tiene como sustancia el racionalismo, es decir, la conciencia clara y distinta de la razón que existe en las cosas y en el universo"*¹⁰. Si hay algún tipo de relación entre ambas es puramente material y accidental, de manera que *"no se puede hablar de una filosofía cristiana más de lo que pueda hablarse de una matemática cristiana o de una física cristiana"*¹¹.

⁹ Op. cit., vol. I, cap. VII, pág. 494.

¹⁰ "La notion de philosophie chrétienne", art. cit., pág. 52.

¹¹ "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", art. cit., pág. 162.

2.- Al naciente debate se unió, en el mismo bando, Léon BRUNSCHVICG¹².

Brunschvicg reconoce el "influjo cristiano" sobre la filosofía y la cultura, pero afirma también que ni existe una "filosofía cristiana" ni tiene sentido hablar de su constitución: se trata de una noción compleja bastarda que no se sostiene ante un análisis que debe distinguir y separar razón y fe.

Si las filosofías agustiniana o tomista pudieron pretender alguna vez erigirse en auténticas "filosofías cristianas" fue –viene a decir– porque la razón, con anterioridad al S. XVII, se encontraba aún en fase de maduración, no había caído todavía en la cuenta de su radical autonomía, de su esencial separación respecto a la fe. Por eso, la conclusión es similar a la de Bréhier: *"el autor de un sistema de filosofía puede ciertamente ser cristiano, mas ello no es sino un accidente respecto de la filosofía, al igual como podemos llamar cristiano al autor de un tratado de matemática o de medicina; y si de veras su cristianismo ha tomado posesión de tal hombre por entero, será descubriéndole un método de filosofar que no es el de los filósofos"*¹³.

*La posición de M. BLONDEL*¹⁴:

El planteamiento blondeliano de la cuestión se orienta, al menos en el orden de las intenciones, en un sentido completamente distinto: Maurice Blondel luchó durante toda su vida contra la concepción de una "filosofía separada de la fe". Sin embargo, su conclusión respecto a la idea de una "filosofía cristiana" también es negativa. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja?

Frente a todos los intentos históricos de exclusión, subordinación o yuxtaposición entre razón y fe, Blondel propone un método "novedoso" que permita ser fieles tanto a la filosofía como al cristianismo. Pertenecen estos, en su opinión, a dos órdenes heterogéneos y autónomos, pero que –pese a todo– se hallan en una "conexión indeclinable" que hay que discernir y precisar.

¹² Cfr. "La notion de philosophie chrétienne", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, anno 3, mars-juin 1931, pp. 37-93. (En concreto, su intervención está publicada en las pp. 73-82).

¹³ *Ibidem.*, pág. 76.

¹⁴ Cfr. *Le Problème de la Philosophie Catholique*, Bloud et Gay, Paris 1932, 177 p. y *La Philosophie et L'esprit chrétien*, 3 vols. Presses Universitaires de France, Paris 1944.

Sobre nuestra temática también son reseñables las notas publicadas por Blondel en la *Révue de Métaphysique et de Morale*, octubre-décembre, 1931, pp. 599-606 ("Y a-t-il une philosophie chrétienne?") y la carta aparecida en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* varias veces ya referido, pp. 86-92 ("La Philosophie chrétienne existe-t-elle comme Philosophie?").

La “filosofía cristiana” no consigue dar con la explicación de esta convergencia pues no es más que una mezcolanza monstruosa, un puro sistema tejido de conceptos abstractos. La filosofía es vida que nace en la intimidad de cada conciencia *“en el instante en el que una certeza que sobrepasa como un enigma las soluciones claras y positivas impone a nuestro consentimiento la existencia de un infinito y la presencia de realidades todavía misteriosas”*. Y se desarrolla a través de un dinamismo siempre en acción, *“en lucha y en crisis creciente”* que *“implica una continuidad histórica”*.

Esa “marcha cicloidal” de la razón –hemos dicho– *“constata en su itinerario la presencia irrefutable de enigmas”*, pero *“lejos de ser límites contra los cuales se estrellaría oscuramente nuestro impulso, marcan –al contrario– sobre nuestra ruta los pasos iluminadores que nos encaminan hacia las únicas soluciones aliviadoras y saludables”*¹⁵. La filosofía se convierte, así, en *“un primer bautismo de agua que prepara los caminos a la luz integral”*¹⁶ de la fe, y no cualquier fe, sino la fe católica.

Blondel reivindicará, pues, para la filosofía el título de católica, pero no porque reciba el auxilio o la influencia de algo que considera heterogéneo con ella (la fe), sino porque en virtud de las exigencias de su propio desarrollo específico descubre en un orden puramente natural la necesidad de lo sobrenatural como lo único capaz de saciar la sed de infinito enraizada en lo más profundo de la naturaleza humana. Sólo por esta vía se puede conseguir una *“simbiosis normal y saludable”* entre razón y fe.

Por lo demás, en su *“continuidad real y plástica”*, en su *“aspecto unitivo y concreto”*, la fe católica es *“una vida que concuerda en concreto con la más sublime historia”*¹⁷.

Posición negativa en el campo neoescolástico:

El debate se extendió también en el seno de la Escolástica. Durante una Jornada de Estudios dedicada al problema que nos ocupa y organizada en Juvisy el 11 de septiembre de 1933 por la Société Thomiste, surgieron algunas voces discordantes que se alzaron contra la idea de una “filosofía cristiana”.

¹⁵ *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, op. cit., Tomo II, pp. 369-370.

¹⁶ *Ibidem.*, Tomo I, pp. XII-XIII.

¹⁷ *Le problème de la philosophie catholique*, op. cit., pág. 139.

El más conocido de estos opositores era Fernand VAN STEENBERGHEN¹⁸.

Este autor rechaza la filosofía cristiana para salvaguardar la legítima autonomía de la filosofía y su distinción respecto de la teología, pero también para impedir que ésta última se desnaturalice. Entre ambos saberes, piensa, no hay posibilidad de una especulación "intermediaria" que ni es filosofía ni teología, sino –como en Blondel– un concepto ambiguo e híbrido que solo consigue confundirlo todo.

Si algún nexo se puede establecer entre razón y fe, será puramente ocasional. No es posible hablar, por tanto, de una filosofía "formalmente cristiana". A lo sumo, se admite la posibilidad de una filosofía "materialmente cristiana" en el sentido de que la fe puede servir de ocasión para el progreso filosófico suministrando a los filósofos cristianos ideas y perspectivas originales, o advirtiéndoles de obstáculos y peligros; en definitiva, situándoles en condiciones "extrínsecas" adecuadas para su filosofar. Pero nada más.

Van Steenberghen lo ha explicado con toda claridad: "*en la elaboración de una filosofía propiamente dicha, el cristianismo no interviene jamás salvo de manera indirecta y accidental, mediante el filósofo cristiano. La influencia directa del cristianismo es de orden puramente psicológico y se limita a situar al filósofo cristiano en las mejores condiciones para elaborar –no una filosofía cristiana, lo que carece de sentido– sino una filosofía verdadera... En su <fieri>, como en su <factum esse>, la filosofía es obra de la razón*"¹⁹.

La postura afirmativa:

a) La respuesta crítica de G. MARCEL y R. JOLIVET:

Los análisis histórico-filosóficos de E. Bréhier, que le servían para argumentar contra la existencia de una filosofía cristiana, particularmente su interpretación de S. Agustín y de Santo Tomás, fueron objeto de dura crítica desde el campo católico²⁰.

¹⁸ Cfr. "La II Journée d'Études de la Société Thomiste et la notion de philosophie chrétienne", en *Révue Néoscholastique de Philosophie*, 1933, pp. 539-554.

¹⁹ Ibidem., pp. 546-547.

²⁰ Dicho sea de paso, el debate acerca de la posibilidad y existencia de una filosofía cristiana tuvo también eco en el ámbito protestante unos años más tarde. Las discusiones se centraron, como es lógico, en el concepto de naturaleza humana y en la capacidad de una razón herida por el pecado original para alcanzar la verdad por una vía filosófica.

1.- Gabriel MARCEL le reprochó haber sido incapaz de penetrar en las doctrinas que expone y haberse limitado a un análisis extrínseco, a título casi de mero inventario.

“La división que Bréhier opera groseramente en S. Agustín entre su filosofía (<la de Platón y Plotino>) y su fe cristiana, produce la impresión

—nos dice— de que este historiador, del que nadie pone en duda su saber y competencia, es perfectamente incapaz de penetrar en una doctrina en la que precisamente los elementos que su análisis disocia están íntimamente fundidos... ‘a única que importa’”²¹.

2.- Por su parte, Régis JOLIVET publicó una obra de argumentación sobre las relaciones entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano, que chocaba frontalmente con el planteamiento y conclusiones de Bréhier²².

Según Jolivet, existe una metafísica inmanente a los dogmas cristianos, y entre sus verdades fundamentales cita: la unicidad de Dios, su libre creación del universo, la Providencia divina sobre el mismo, la espiritualidad del alma humana y la inmortalidad personal, el libre albedrío, el juicio ultraterreno, y una específica concepción de la obligación moral y los deberes del hombre, así como de la perfección moral.

Este cuerpo de doctrina es esencial al cristianismo y a él debe adherirse todo aquel que profesa la doctrina de Cristo. Conforman, además, lo que —para Jolivet²³— con más rigor puede llamarse “filosofía cristiana”.

b) La posición de É. GILSON²⁴:

Étienne Gilson, como historiador de la filosofía y como filósofo, también se opuso radicalmente a las tesis negativas de Bréhier.

Frente al rechazo de seguidores de K. Barth como R. Mehl, otros (E. Rochedieu, P. Ricoeur, P. Arbousse-Bastide y J. Bois) adoptaron una posición decididamente afirmativa (*Le problème de la philosophie chrétienne*, P.U.F., Paris 1949, 187 p. recoge lo más interesante de esta polémica).

²¹ *La Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932 (Citado por Jacques MARITAIN en *De la Philosophie chrétienne*, Tomo V, OEC, pp. 233-234, Nota 3).

²² *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Vrin, Paris 1931, 208 p.

²³ Cfr. *Ibidem.*, pp. 171-179.

²⁴ Cfr. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, 2 vols. Gilford Lectures (Université d'Aberdeen), Paris 1932; *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1936, 169 p; *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960, 225 p; *Le Philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960. También puede consultarse su intervención en la famosa sesión de la Société Française de Philosophie: “La notion de philosophie chrétienne”, art.cit., pp. 37-93.

El problema de la posibilidad y existencia de una filosofía cristiana puede plantearse claramente, según este autor, en los siguientes términos: "*Se trata, simplemente, de saber si se admite o se niega que el ejercicio de una razón natural, socorrida por la Revelación, sigue siendo un ejercicio racional; y si la filosofía por ella engendrada merece aún el nombre de filosofía*"²⁵. Su respuesta es afirmativa: la filosofía cristiana existe, y no sólo como cosmovisión sino como especulación racional que es filosófica porque se construye a la luz de la inteligencia y bajo el imperativo de los primeros principios; y cristiana, porque tiene como guía que la hace posible y fortalece la luz de la fe.

Gilson argumenta sus conclusiones tanto desde el punto de vista histórico como desde el doctrinal o teórico, dos perspectivas que, lejos de excluirse, se reclaman e implican.

Considera, por una parte, que la perspectiva histórica es la única legítima para demostrar la existencia de la "filosofía cristiana". "*Tomemos, dice, un sistema filosófico dado; preguntémonos si es <cristiano>, y si lo es, en qué caracteres se puede reconocer que lo es. Para el observador, es una filosofía, por tanto, una obra de la razón; su autor es cristiano, pero su cristianismo, por eficaz que haya sido la influencia sobre su filosofía, permanece esencialmente distinto. El único medio del que disponemos para detectar esta acción interna es, pues, comparar los datos que nos son observables desde fuera: la filosofía sin la revelación y la filosofía con la revelación. Es lo que he intentado hacer, y como la historia es la única que lo puede hacer, he dicho que... la filosofía cristiana no es una realidad objetivamente observable más que para la historia, y que su existencia no es positivamente demostrable sino por la historia*". A este fin obedece, precisamente, la publicación de *L'Esprit de la Philosophie médiévale* como corroboración y constatación histórica de la existencia de la filosofía cristiana.

Ahora bien, "*una vez que su existencia ha sido de este modo establecida, su noción puede ser analizada en sí misma*"²⁶ y en sus fundamentos metafísicos, es decir, desde un punto de vista teórico o doctrinal. Gilson da este segundo paso partiendo del concepto católico de naturaleza humana, una naturaleza caída sí, pero restaurada por la gracia de tal modo que la razón,

²⁵ *Christianisme et philosophie*, op. cit., pág. 128.

²⁶ *L'Esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., Tomo II, pp. 289-290.

iluminada por la fe, puede pasar a “ver” mejor lo que antes no veía o veía con dificultad. La “filosofía cristiana” se convierte, así, no solo en una realidad posible sino necesaria.

c) *La posición de J. MARITAIN*²⁷:

Jacques Maritain es probablemente el pensador que más ha contribuido a la solución doctrinal del problema de la “filosofía cristiana”. Sus aportaciones en este sentido recibieron el respaldo de teólogos como el P. Garrigou-Lagrange y de filósofos como É. Gilson o G. Marcel. Además, creo no equivocarme –lo veremos a lo largo de nuestra exposición– si afirmo que J. Pablo II ha tenido muy en cuenta las reflexiones de Maritain para la elaboración de su pensamiento acerca de esta cuestión. Por eso, me parece que nos será muy útil estudiar con detenimiento la posición de este insigne filósofo cristiano de nuestro tiempo, incidiendo abundantemente en sus propios textos.

Maritain ha establecido claramente el marco de las relaciones entre razón y fe: “entre la fe y la razón –dice– como entre la gracia y la naturaleza, hay distinción esencial;... Pero...no hay separación... La razón tiene su dominio propio y la fe el suyo. Pero la razón puede entrar en el dominio de la fe llevando allí su necesidad de mirar, su deseo de descubrir el orden interno de lo verdadero, su aspiración a una suprema sabiduría, –es lo que ocurre con la teología–. Y la fe puede entrar en el dominio de la razón, llevando la ayuda de una luz y de verdades superiores que sobreelevan a la razón en su orden propio, –es lo que ocurre con la filosofía cristiana–”²⁸.

La denominación de “filosofía cristiana” no cautiva precisamente a nuestro autor pues puede dar lugar a malas interpretaciones²⁹. Ha propuesto, por ello,

²⁷ Las Obras en las que Maritain ha abordado nuestra temática son numerosas. Como textos básicos hay que reseñar: *De la Philosophie chrétienne*, (Tomo V, OEC); “À propos de la philosophie chrétienne” (resumen muy claro y conciso de la obra anterior, que está incluido en el Tomo XI de las OEC) y *Science et Sagesse* (sobre todo el c. III: La philosophie dans la foi, Tomo VII, OEC). Pero también conviene resaltar: *Le paysan de la Garonne*, en especial el c. VI (OEC XII) y *Approches sans entraves*, c. XII (OEC XIII). (Citaremos por la edición de las *Oeuvres Complètes de Jacques Maritain*, -OEC- Éds. Universitaires, Fribourg, 1986-1995).

²⁸ *Le paysan de la Garonne*, op. cit., pp. 855-856.

²⁹ “Corre el riesgo de evocar no sé qué hibridación o atenuación de la filosofía por el cristianismo, una especie de alistamiento de la filosofía en una cofradía piadosa o en un partido devoto” (*Science et sagesse*, op. cit., pág. 86), “dar la apariencia de clericalizar una cosa secular por naturaleza e imponerle una etiqueta confesional” (*Le paysan de la Garonne*, op. cit., pág. 856).

La misma advertencia hace el Papa en la *Fides et ratio* (núm. 76).

otras: "filosofía en la fe" y, sobre todo, "filosofía plenamente tal". Se trata, en todo caso, de hacer ver que la *"filosofía simplemente tal no alcanza en nosotros la plenitud de edad, no se realiza como <perfectum opus rationis>, mas que con la mediación de ciertas condiciones de ejercicio, con los auxilios y confortaciones sobrenaturales que elevan a una participación de la vida divina nuestra naturaleza herida"*³⁰. La "filosofía cristiana" no es otra cosa, pues, que la filosofía misma *"emplazada en el clima de la fe (explícita) y de la gracia bautismal"*³¹, *"en las condiciones de existencia y de ejercicio absolutamente características en las que el cristianismo ha introducido al sujeto pensante"*³², pero sigue siendo "libre", o mejor, es una *"filosofía liberada"*³³.

La posibilidad de una filosofía con carácter y estatus tan aparentemente paradójicos solo se puede concebir si se entiende bien la doctrina tomista de las tres sabidurías. Según Maritain, que sigue al Aquinate en este punto, hay en el orden humano tres sabidurías esencialmente distintas, pero jerárquica y armónicamente ordenadas: la sabiduría infusa o sabiduría de gracia, la sabiduría teológica y la sabiduría metafísica. Todas ellas difieren tanto por su "luz objetiva" como por su "objeto formal", pero *"en virtud de un dinamismo consustancial al espíritu... la sabiduría inferior aspira a la superior... no porque conozca mal su objeto... sino porque lo conoce bien y en la medida en que lo conoce bien. Así, cuanto más bebe más sed tiene. Cuanto más conoce el ser la metafísica, más querría ver su causa; la teología será quien se lo proporcionará. Cuanto más conoce a Dios como de lejos la teología, más querría conocerlo por experiencia. Cuanto más conoce a Dios por experiencia la sabiduría mística, más aspira a la visión. Y en cada caso, es el grado superior el que da al alma lo que el grado inferior le hacía desear"*³⁴. Se trata, dice nuestro filósofo, de una regulación que no es "violenta" ni "despótica" sino *"natural y espontánea"*. Y concluye, por lo que toca a nuestro interés, que *"la sabiduría mística y la sabiduría teológica vivifican la sabiduría metafísica, como esta vivifica las actividades filosóficas de rango menos elevado"*³⁵. Hay entre ellas sinergia orgánica.

³⁰ *Science et sagesse*, op. cit., pág. 100.

³¹ *Ibidem.*, pág. 87.

³² "À propos de la philosophie chrétienne", art. cit., pág. 1055.

³³ *Approches sans entraves*, op. cit., pág. 861.

³⁴ *Science et sagesse*, op. cit., pp. 38-39.

³⁵ *Ibidem.*, pág. 94.

Conviene reparar en que Maritain contempla la apertura de la filosofía a la fe y a la contemplación incidiendo en su dimensión sapiencial. Como en la Encíclica, el punto de partida radica en que el hombre busca por naturaleza la verdad más profunda acerca de las cosas y acerca de sí mismo, preguntas que sólo la sabiduría metafísica aspira a responder desde un punto de vista puramente racional y para las que la revelación puede iluminar el camino. Si tiene sentido hablar de “filosofía cristiana”, no lo tendrá, entonces, hablar de “ciencia cristiana”, *“porque la ciencia no se ocupa más que de fenómenos, y estos... no tienen más de cristiano que el ojo o el microscopio que los observa”*. La filosofía, en cambio, *“se ocupa de lo que es bajo los fenómenos. Y la fe, de Aquél que es. La metafísica se ocupa de las verdades primeras, y la fe, de otras verdades aún más primeras. ¿Cómo podría ser normal que se ignorasen?”*³⁶.

Lejos de ignorarse, se relacionan de tal manera que podemos decir que *“la filosofía cristiana es cristiana, sin duda no específicamente (al menos en lo que concierne a la filosofía especulativa, que tanto en el cristiano como en el no-cristiano es de por sí pura filosofía, disciplina puramente racional), pero sí de una manera intrínseca y vital”*³⁷.

La conciliación de este doble aspecto se basa en la distinción que Maritain establece –siguiendo de nuevo a Santo Tomás–, entre naturaleza y estado, orden de especificación y orden de ejercicio. En nuestro caso, dirá, *“es necesario distinguir la naturaleza de la filosofía, o lo que es en sí misma, y el estado en el que se encuentra de hecho, históricamente, en el sujeto humano, y que se relaciona con sus condiciones de existencia y de ejercicio en lo concreto”*³⁸.

Desde el punto de vista de su naturaleza, la filosofía se ve especificada por un objeto formal que es de orden puramente natural o racional. Considerada, pues, en su esencia *“no es dependiente de la fe cristiana ni en su objeto, ni en sus principios, ni en sus métodos”*³⁹. En cambio, cuando se trata de contemplar no ya una pura esencia abstracta, sino el modo real en que el sujeto

³⁶ *Le paysan de la Garonne*, op. cit., pág. 856. Cfr. “Science et sagesse” (OEC, Tomo VII), pp. 1053-1055 y “À propos de la philosophie chrétienne”, art. cit., pág. 1049.

³⁷ *Science et sagesse*, op. cit., pág. 105.

³⁸ *De la philosophie chrétienne*, op. cit., pág. 240.

³⁹ “À propos de la philosophie chrétienne”, art. cit., pág. 1050.

filosofa y las distintas filosofías son puestas al día por el movimiento de la historia, "los diversos estados espirituales o religiosos en los cuales el sujeto humano está existencialmente situado tienen una importancia intrínseca y decisiva"⁴⁰. En toda sabiduría, precisará Maritain, "la inteligencia funciona en unión actual con las raíces personales del sujeto humano pensante, en unión actual con el hombre entero... más aún, el ser entero del sabio está comprometido en la obra de sabiduría; tanto su cuerpo como su alma tienen necesidad, por tanto, de una cierta purificación (si no en cuanto al medio formal de saber, sí al menos en lo que conviene a las condiciones de desarrollo)... En pocas palabras, el estado de la inteligencia humana –sus condiciones existenciales de ejercicio– debe tomarse en cuenta aquí tanto como la especificación por su objeto"⁴¹.

El problema de la filosofía cristiana, no obstante, puede enfocarse desde dos perspectivas: material y formal. Tomada en un sentido material, estaríamos hablando de una filosofía "cuyas características están determinadas, de

⁴⁰ Ibidem., pág. 1049.

⁴¹ "Science et sagesse", art. cit., pp. 1053-1054.

Esto es lo que ocurre en el ámbito de la filosofía especulativa. De acuerdo con la doctrina clásica de la subalternación de los saberes, nuestro filósofo hablará, por ello, de "subalternación impropia o en cuanto al uso, subordinación o infraposición" de la filosofía respecto de la teología.

La situación se plantea de un modo distinto, sin embargo, si se trata de la filosofía práctica, esto es, de la filosofía orientada a la acción humana, particularmente en el plano del "deber ser". En este segundo caso, el objeto ya no es puramente natural pues el obrar humano está ordenado a un fin último de orden sobrenatural y enraizado en una naturaleza herida por el pecado original y redimida por el sacrificio de Cristo. Por eso, la filosofía práctica –piensa Maritain– está subalternada a la teología en razón de sus principios: la razón será sobrelevada por la fe no en razón de su estado o ejercicio, sino en el orden mismo de la naturaleza o especificación. "Henos aquí –dirá– en presencia de una filosofía cristiana en un sentido eminente y plenamente estricto, una filosofía que NO PUEDE ser proporcionada a su objeto si no usa principios recibidos de la fe y de la teología y si no es instruida por ellos" (*De la Philosophie chrétienne*, op. cit., pp. 263-264). Es lo que Maritain llama "filosofía moral adecuadamente tomada".

El modo en el cual Maritain pretende concebir la filosofía moral, en esencia filosofía, diferente de la teología moral, pero subalternada a la teología, me parece una pirueta difícilmente verosímil. No es de extrañar que su planteamiento suscitara algunos rechazos y diera lugar a un intenso y prolongado debate entre opositores y defensores. Nosotros no vamos a extendernos en este punto. La Encíclica, que orienta nuestra reflexión en este estudio, se limita al ámbito de la filosofía especulativa y ni siquiera menciona este segundo aspecto del problema.

(Si se quiere tener una idea sobre esta polémica deberían consultarse los textos siguientes: de Maritain, *Science et sagesse*, op. cit., p. 107 y ss., y *Éclaircissements sur la philosophie morale* (especialmente p. 194 y ss); *De la Philosophie chrétienne*, op. cit., pp. 262-266 y Nota II (p. 279 y ss.); y *Les Degrès du savoir*, Anejo VII (OEC, Tomo IV). Charles Journet defendió la tesis maritainiana en *Nova et Vetera*, XI, n. 1 (janvier-mars 1936), pp. 106-107. Mientras que el principal crítico, el P. Santiago Ramírez, expuso sus objeciones en el *Bulletin Thomiste*, avril-juin 1935 (Comptes rendus), pp. 423-432; "De Philosophia Morali Christiana. Responsio quaedam responsionibus completis et adequatis Domini Jacobi Maritain", en *Divus Thomas*, 14 (1936), pp. 87-122 y "Postilla quaedam ad calcem glossae ordinariae R. D. Caroli Journet", en *Divus Thomas*, 14 (1936), pp. 181-204).

un modo u otro, por el hecho de haberse desarrollado en un clima histórico cristiano, incluso si esta filosofía está lejos del acuerdo con la fe cristiana"⁴². Desde este punto de vista, Maritain se atreve a afirmar que la filosofía occidental nunca se ha liberado del hecho judeo-cristiano, ya sea por aversión a él (nos encontraríamos, entonces, en un estado anti-cristiano de la inteligencia), ya por decaimiento hacia un estado cristiano "disociado" (a-cristiano) que habría roto la armonía reinante en un régimen cristiano orgánico entre las tres sabidurías⁴³.

Tomada en un sentido formal, la "filosofía cristiana" sería *"una filosofía intrínsecamente consonante con la fe cristiana, y ayudada y vivificada por esta en su propia obra filosófica"*⁴⁴. En esta segunda perspectiva es donde, según nuestro autor, encontramos el núcleo del debate y la polémica cuestión sobre la que el desacuerdo entre cristianos y no-cristianos es "inevitable". *"No es necesario ser cristiano –nos dice– para estar convencido de la debilidad de nuestra naturaleza... Pero el cristiano cree que la gracia cambia el estado del hombre elevando su naturaleza al orden sobrenatural, y haciéndole conocer cosas que la razón por sí sola no sabría alcanzar; cree también que si la razón, para alcanzar sin mezcla de errores las más altas verdades que le son naturalmente accesibles, tiene necesidad de ser ayudada, ya sea desde dentro por refuerzos internos, ya desde fuera por la propuesta de objetos, de hecho tal ayuda ha tomado bajo la ley nueva un valor institucional que crea un nuevo régimen para la inteligencia humana"*⁴⁵. Es el "régimen cristiano orgánico", correspondiente a un estado cristiano de la inteligencia.

Los principales componentes de este estado cristiano son dos. Como se ha apuntado en el texto que acabamos de citar, y el propio Papa refiere en la Encíclica⁴⁶, hay dos aspectos en la "filosofía cristiana" (formalmente considerada): uno objetivo y otro subjetivo.

Entre las "aportaciones objetivas" que la filosofía en su estado cristiano recibe de la fe encontramos, por un lado, contenidos que pertenecen al domi-

⁴² "À propos de la philosophie chrétienne", art. cit., pág. 1046.

⁴³ Sobre las nociones de "régimen cristiano disociado" y "régimen cristiano orgánico", Cfr. *De la philosophie chrétienne*, op. cit., pp. 254-258, y *Science et sagesse*, op. cit., pp. 105-107.

⁴⁴ "À propos de la philosophie chrétienne", art. cit., pág. 1046.

⁴⁵ *Ibidem.*, pág. 1051.

⁴⁶ *Fides et ratio*, núm. 76.

nio filosófico pero que de hecho los filósofos no habían reconocido explícitamente, y que la revelación ha sacado totalmente a la luz: conceptos como "creación", "Ipsum Esse per se subsistens" o, incluso, la noción de pecado en el orden moral. En ese mismo plano, otras veces lo que la fe hace no es "revelar" sino "confirmar" objetos que la filosofía conoce pero sobre los que puede dudar: por ejemplo, el valor de la razón. Por último, también hay datos de la Revelación que son esencialmente sobrenaturales y que, no obstante, afectan e interesan al desarrollo y destino de la filosofía. Maritain menciona, en este caso, el problema metafísico de la persona, que difícilmente se hubiera planteado sin la reflexión teológica sobre los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, o la renovación que el cristianismo ha provocado en la experiencia misma del filósofo fomentado en él una actitud fraternal frente a las cosas que ha favorecido la expansión de las ciencias experimentales y el conocimiento reflexivo⁴⁷.

En cuanto a las "confortaciones subjetivas" o inspiraciones que la actividad filosófica encuentra como refuerzo interno en estado cristiano, se explican gracias a la sinergia de nuestras virtudes naturales y sobrenaturales. Según la psicología tomista, las potencias del alma se mueven unas a otras y los "habitus" se hallan en comunicación profunda. No puede extrañar, por tanto, dice nuestro autor, que *"las virtudes superiores del intelecto conforten a las inferiores en el orden propio de estas"*. Así, por ejemplo, *"la virtud de fe hace que el filósofo que sabe por vías puramente racionales la existencia de Dios se adhiera racionalmente con más fuerza a esta verdad"*. Y de igual modo, *"el habitus de la contemplación decanta y pacifica —espiritualiza— el habitus filosófico en su orden propio"*⁴⁸. Tanto por el lado de las irradiaciones

⁴⁷ Respecto de objetos que también son propios de la teología, la filosofía cristiana puede cumplir además, según Maritain, una importante tarea, aunque no sea más que presentando "hipótesis de investigación" que corresponde al teólogo dilucidar y juzgar. En esa función de "research worker", abordará los objetos no desde el punto de vista teológico, sino en una perspectiva filosófica, en la perspectiva de una razón confortada por la fe para la realización de su propia obra de investigación intelectual. Se trata para nuestro autor de una empresa que, aunque parezca paradójica y arriesgada, resulta perfectamente normal, incluso necesaria, para una sabiduría liberada que aspira a superar los límites de su objeto formal y abrazar en su dominio las verdades más profundas del ser. (Cfr. *Le paysan de la Garonne*, op. cit., pp. 884-886; *Approches sans entraves*, op. cit., pp. 862-865 y *De la Grâce et de l'humanité de Jésus*, OEC XII, pp. 1043-1044).

⁴⁸ "À propos de la philosophie chrétienne", art. cit., pág. 1054.

inteligibles y del conocimiento conceptual⁴⁹, como por parte de las inclinaciones, del amor y del conocimiento por connaturalidad⁵⁰, la sabiduría metafísica se ve sobreelevada y vivificada. Lo ideal sería, pues, que estos dos centros se hallaran en perfecta armonía vital en el sujeto que filosofa.

En repetidas ocasiones, Maritain ha reconocido –como el propio J. Pablo II– que con la noción de “filosofía cristiana” no se hace referencia a ninguna doctrina determinada, pero inmediatamente apostilla que, en su opinión, la filosofía de Santo Tomás (y, sobre todo, su metafísica) es “*su expresión más acabada y pura*”⁵¹, “*la filosofía cristiana por excelencia*”⁵².

Aunque la metafísica tomista (que no es, sin más, la de Aristóteles) permaneció en su autor como un instrumento enteramente comprometido en el servicio de la teología, –por tanto, no alcanzó la autonomía que, en cuanto filosofía, hemos visto que le conviene de forma natural–, puede y debe hacerlo hoy. Precisamente esa, así lo entiendo al menos yo, fue la tarea que Maritain se propuso e impulsó. Una tarea que, por lo demás, puede reportar enormes beneficios en el diálogo intercultural, ecuménico y social⁵³.

Es verdad que hay una tensión que entraña inevitablemente oposición y conflicto entre la filosofía que se halla en un estado existencial cristiano y las filosofías que no lo están, o, mejor dicho, que viven en otro estado o clima concreto cuya influencia se ejerce de manera diferente. No es infrecuente el desprecio y desconocimiento mutuo, con el perjuicio que ello acarrea al progreso y desarrollo normal de la filosofía. En boca de interlocutores diversos, el mismo término –“filosofía”– parece casi equívoco pues se hablan idiomas distintos. Pero aunque difícil, la comunicación entre “medios heterogéneos” sigue siendo posible cuando se trata de “universos espirituales”. Cuando menos, si no un acuerdo que resulta imposible, debe buscarse “comprensión mutua y justicia intelectual recíproca”, incluso un cierto género de “amistad intelectual” que procede del respeto hacia el “estado” del otro.

⁴⁹ Cfr. *De la Philosophie chrétienne*, op. cit., pp. 252-254; *Science et sagesse*, op. cit., pp. 36-39, 94-97 y 104-201; *Réflexions sur l'intelligence*, (OEC, Tomo III) pp. 158-159 y *Les Degrès du savoir*, op. cit., pp. 1070-1075.

⁵⁰ Cfr. *Science et sagesse*, op. cit., pp. 97-98 y *La Philosophie Bergsonienne*, (OEC Tomo I) pp. 268-273.

⁵¹ “À propos de la philosophie chrétienne”, art. cit., 1055.

⁵² *Le paysan de la Garonne*, op. cit., págs. 858 y 884.

⁵³ Cfr. “À propos de la philosophie chrétienne”, art. cit., pp. 1057-1058; *Science et sagesse*, op. cit., pp. 100-104 y *Le paysan de la Garonne*, op. cit., pp. 886-887.

Para este diálogo, la "filosofía cristiana" se halla en mejor posición que la teología. Por ejemplo, en un terreno como el ecumenismo, en el que las posibilidades de acuerdo sí que son mayores, *"puesto que deriva de la razón, no de la revelación, la filosofía cristiana no tiene que comprometerse, como la teología, en un diálogo fraternal pero que choca inevitablemente con oposiciones dolorosas y a veces irreductibles, con los sistemas teológicos de las familias cristianas no católicas y de las religiones no cristianas. Las divergencias dogmáticas no la conciernen, al menos directamente. El objeto de su investigación es de orden natural y tiene que ver con el ecumenismo natural cuyo deseo, aunque frustrado, o precisamente por frustrado, obsesiona naturalmente al espíritu humano"*⁵⁴.

Por último, Maritain cree que la "filosofía cristiana" puede contribuir también a lo que, desde los tiempos del Concilio Vaticano II, se ha dado en llamar "promoción del laicado". Aunque ni la filosofía está reservada a los laicos, ni la teología lo está al clero, de hecho todavía suele haber mayoría en cada caso. La labor de los laicos en el desarrollo de una filosofía abierta a la luz de la fe se le antoja imprescindible y signo del cambio positivo que la concepción católica del laicado ha sufrido en nuestro tiempo. Sus reflexiones, también en este punto, recuerdan la llamada que el Papa dirige en la Encíclica⁵⁵ a los filósofos y profesores de filosofía, en especial a los creyentes que trabajan en

⁵⁴ *Le paysan de la Garonne*, op. cit., pág. 886.

Las ventajas que reporta la "filosofía cristiana" en este orden, se explican también porque su noción es "polivalente". Quizás no en tanto que "cristiana", pero sí en cuanto "filosofía en la fe", los problemas generales que esa noción envuelve, dice Maritain, *"se pueden reencontrar analógicamente, y con las transposiciones necesarias, en casos diferentes y más o menos atípicos: 1° en lo que concierne a las <aportaciones objetivas>, en el caso de filosofías que, nacidas en clima no cristiano, se desarrollarían en conexión efectiva con una tradición doctrinal religiosa (se puede pensar aquí en filósofos como Filón, Maimónides o Avicena, y sobre todo, quizás, en algunos metafísicos hindúes como Çankara, por ejemplo); 2° en lo que concierne a las <confortaciones subjetivas>, en el caso de filosofías que procederían de un alma al margen de la revelación cristiana y en la que la virtud intelectual de sabiduría filosófica estaría unida de hecho a una fe sobrenatural solamente implícita"* (*Science et sagesse*, op. cit., pág. 87. Nota 2).

Reflexiones semejantes, o por lo menos convergentes, se pueden encontrar en la *Fides et ratio* (núms. 70-72 y 104).

⁵⁵ *Fides et ratio*, núm. 106.

ese campo, para que dejen iluminar su actividad con la ayuda que la razón recibe de la fe⁵⁶.

3. *DIMENSIONES CONSTITUTIVAS DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA:*

Aunque quizás de un modo un tanto disperso, el análisis que acabamos de realizar nos ha permitido descubrir los distintos aspectos de la cuestión y fijar sus límites. En este apartado de nuestro estudio me propongo darles forma en una síntesis ordenada y proponer algunas líneas de investigación que considero necesarias para su desarrollo.

¿Cuáles son las distintas dimensiones que intervienen en la constitución de la “filosofía cristiana”?

A. Perspectiva histórica: Gilson acierta cuando interpreta que el mejor modo de demostrar su existencia (no sé si el único) es hacer referencia a sus distintas expresiones históricas. Agustininismo y tomismo, por citar los dos modelos más conocidos, no son resultado de puras contingencias históricas, sino muestra de cómo un diálogo armónico entre fe y razón puede resultar fructífero desde el punto de vista filosófico.

Jolivet y Marcel han puesto de manifiesto que no son “sistemas” reductibles sin más al platonismo y al aristotelismo, respectivamente. En cierto modo, podríamos decir que toda la historia de la filosofía es deudora de Platón y Aristóteles y los tiene como eje de referencia. Todo sistema filosófico pende de una intuición originaria que, o tiene raigambre platónica o la tiene aristotélica. Pero sería un análisis demasiado simplista quedarse aquí, tan simplista como suponer que S. Agustín y Santo Tomás se limitaron a “cristianizar” (de una manera puramente accidental y extrínseca) a los dos grandes maestros de la filosofía clásica.

⁵⁶ Nos hemos limitado aquí a una reseña, más o menos profunda, del debate sobre la posibilidad y existencia de la “filosofía cristiana” tal y como surgió y se desarrolló durante los años 30. Después de la II Guerra Mundial la discusión se reanudó, aunque en un ámbito distinto y con tintes muy diferentes. Ya no se duda de la existencia de la “filosofía cristiana”, se la considera, incluso, como un dato histórico. De lo que se tratará ahora es de profundizar en su noción, explicarla, analizar sus implicaciones y relaciones etc..

De acuerdo con nuestras modestas pretensiones, no vamos a hacer más mención a este rebrote de la discusión que, con abundantísima bibliografía, llega prácticamente hasta nuestros días. (Para un conocimiento más profundo de, al menos, sus inicios, puede consultarse la obra de Luigi BOGLIOLO, *El problema de la filosofía cristiana*, traducción en Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1960, pp. 236-243).

La explicación más rigurosa es muy distinta: es el estado existencial en el que se hallan S. Agustín y Santo Tomás el que transfigura de un modo intrínseco y vital los cimientos platónicos y aristotélicos de sus respectivos pensamientos. Del Aquinate, incluso podría decirse otro tanto en relación con el pensamiento agustiniano.

Son, por lo demás, manifestaciones diversas de una única "filosofía cristiana". Una sola es la verdad, como una sola es la dirección que conduce a ella, aunque los caminos y los medios empleados puedan ser distintos.

B. *Perspectiva metafísica*: De lo que hemos expuesto resulta también que, desde el punto de vista teórico o doctrinal, la explicación del estatuto que corresponde a la "filosofía cristiana" debe tener un fundamento metafísico.

Ni la filosofía ni el filósofo existen, como tales, en "estado de naturaleza pura". La distinción que Maritain establece entre "naturaleza" y "estado" me parece, por tanto, insoslayable. No es un recurso extraído de la chistera para hacer posible la "filosofía cristiana". Es algo que inmiscuye a toda filosofía, incluso cuando se desatiende su valor o se la interpreta inadecuadamente⁵⁷. También a todo hombre, pues su existencia concreta y su destino nada tienen para él de accidental.

Según la particular concepción de la "filosofía cristiana", está en la naturaleza de la filosofía la aspiración a un conocimiento más profundo y mejor de su objeto y de las verdades más radicales del ser, que sólo puede proporcionarle en "estado cristiano" la luz de la fe; y en la naturaleza humana —real y estable, pero no encerrada en sí misma— la apertura a un orden sobrenatural que la sana, eleva y perfecciona.

Que, además, los dogmas cristianos encierran de manera más o menos explícita toda una metafísica, me parece fuera de toda duda. Jolivet lo ha mostrado muy claramente. Eso no implica, sin embargo, que sus líneas estén perfiladas definitivamente. En mi opinión, sólo apuntan direcciones de marcha, pero no señalan caminos concretos que haya que seguir inexorablemente en el ámbito filosófico.

⁵⁷ Según Maritain, el racionalismo se constituye precisamente como tal por desconsideración hacia la realidad de las condiciones subjetivas y existenciales que la noción de "estado" supone. La metafísica racista, en cambio, por haber "materializado" esta noción fijándose, no en lo esencial, sino en lo que tiene de más contingente. (Cfr. *Science et sagesse*, op. cit., pág. 107. Nota 13).

C. Perspectiva teológica: Si la “filosofía cristiana” nace de un encuentro fecundo entre la razón y la fe, entre la naturaleza y la gracia, habremos de reconocer inmediatamente otras dos dimensiones de nuestra temática.

En primer lugar, como correlato de la perspectiva metafísica emerge la teológica. La persona de Cristo muestra que es posible el abrazo íntimo entre lo divino y lo humano; por aquí podría ir una primera línea de investigación. Pero la más evidente, consiste en el necesario desarrollo de toda una teología de la gracia que sea capaz de iluminar, por una vía complementaria de la primera, la apertura de Dios al hombre y su ofrecimiento concreto de salvación.

D. Perspectiva epistemológica: La segunda dimensión que surge con solo considerar los términos de nuestra relación es la epistemológica.

Se trata, en este caso, de fundamentar el valor ontológico de la razón y explicar el diverso estatuto de los conocimientos racional y de fe, pero también de dar forma a una epistemología integral que no sólo atienda al “conocimiento conceptual” sino a todos los géneros de “conocimiento por connaturalidad”, en especial el afectivo.

E. Perspectivas antropológica y psicológica: El enigma humano no se desvela con concepciones antropológicas inmanentistas, que no son capaces de responder a las aspiraciones transnaturales inscritas en la naturaleza humana. El hombre nace con “fecha de caducidad” pero no puede dejar de sentir un extraño anhelo de eternidad que convierte su vida en un jeroglífico existencial. Su inteligencia, anhelante siempre de verdad, nunca se ve plenamente satisfecha. Su voluntad, deseosa de bienes que busca poseer, choca siempre con la finitud de objetos que sólo la sacian parcial y transitoriamente. Su corazón, inquieto por un destino que desconoce, no encuentra un lugar en el que reposar sereno. Todo su ser, en definitiva, aspira a un “no sé qué” que le impulsa a un constante trascenderse. ¿Cómo va el hombre a encontrar respuesta en sistemas que tratan de convencerle de que esas aspiraciones son absurdos sin sentido que debe rechazar por irreales o ante las que debe resignarse? Se le pide que las reprima, pero para ello se ve obligado a una exigente ascesis negativa que solo ahonda su vacío e insatisfacción.

La “filosofía cristiana” se presenta ante este hombre, hoy en condiciones existenciales que han complicado, si cabe, su situación, y le ofrece la clave

para desentrañar el enigma que es para sí mismo. A fin de cuentas, ha dicho Maritain, *"lo que nos importa en una filosofía, no es que sea cristiana, es que sea verdadera. Y, sin embargo, para ser verdadera, es ayudada de una manera irremplazable por la fe e inspiración cristianas"*⁵⁸.

Explicar cómo se produce esa inspiración supone –como el propio Maritain ha mostrado– desarrollar una psicología que conciba el ser humano como una unidad personal en la que sus potencias se hallen en continua comunicación. Sólo si se conciben estas en "sinergia orgánica y solidaridad vital", sólo si hay "continuidad dinámica" entre las virtudes intelectuales puede ser posible ese refuerzo y afinamiento subjetivos, capital para la actividad filosófica, que la fe y la contemplación proporcionan al filósofo en estado cristiano y, por ende, –¿acaso podría existir la filosofía sin filósofos?– a su filosofía.

F. Perspectiva vital: Una última cuestión. Sin armonía entre la vida personal y los centros de la subjetividad humana (cognoscitivo-tendencial-afectivo) no será posible una verdadera "filosofía cristiana". ¿Cómo va a ser posible la iluminación y sobreelevación de la que venimos hablando, si no hay coherencia entre lo que el hombre piensa, quiere y ama, y sus obras, su dinamismo vital? No es casual que las figuras más eminentes de la "filosofía cristiana" (San Agustín y Santo Tomás) sean considerados también modelos de vida cristiana.

Por este lado, la "filosofía cristiana" contribuye a forjar un humanismo integral, un humanismo auténtico en el que el hombre vuelve a encontrar la unidad interior perdida con la modernidad y que la posmodernidad ha sido incapaz de recuperar para él. *"Si la sabiduría humana o profana –ha dicho también Maritain– cumple su obra propia en un estado o en condiciones de ejercicio que son el clima de la gracia, si el orden dinámico de las sabidurías es reencontrado y colocado enteramente bajo el régimen superior de la sabiduría del Espíritu Santo, si la ciencia se ordena a la sabiduría y recibe de ella las confortaciones vitales y si la idea de optar por la ciencia contra la sabiduría aparece como una locura, será que en definitiva, el hombre, dividido desde el Renacimiento, habrá reencontrado su unidad interna prefiriendo explícitamente la pérdida de sí evangélica, que se cumple por el amor,... a la manera racionalista de ganarse dispersándose"*⁵⁹.

⁵⁸ "À propos de la philosophie chrétienne", art. cit., pág. 1055.

⁵⁹ *Science et sagesse*, op. cit., pág. 138.

4. LA “FILOSOFÍA CRISTIANA” EN LA ENCÍCLICA “FIDES ET RATIO”:

1. La Encíclica de J. Pablo II “Fides et ratio” se orienta en esta misma dirección humanista. Intenta el Papa delinear un marco capaz de superar la “crisis de sentido” que afecta a nuestra cultura actual y que achaca a la “nefasta separación” que el mundo moderno instauró entre razón y fe. En este sentido, no es difícil descubrir las líneas maestras de la encíclica.

A. *El punto de partida* se halla en la aspiración irrefrenable que todo hombre tiene a la verdad⁶⁰. La filosofía, que en su dimensión sapiencial busca responder a esa inquietud humana por el conocimiento profundo de las cosas y de uno mismo, encuentra hoy en la Iglesia una decidida impulsora⁶¹. Sin embargo, con su sabiduría bimilenaria y su autoridad, la Iglesia no puede dejar de recordar que la razón humana se enfrenta muchas veces, en las cuestiones precisamente más decisivas y de mayor trascendencia, con misterios que se ve incapaz de desvelar. El conocimiento de fe se le ofrece, entonces, como auxilio en esa tarea⁶².

*“Se puede ver así —dice el Papa— que los términos del problema van completándose progresivamente. El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto. Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. Pero en cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por vía racional... La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia”*⁶³.

⁶⁰ *Fides et ratio*, núms. 24-35.

⁶¹ *Ibidem.*, núms. 1-6.

⁶² *Ibidem.*, núms. 7-23.

⁶³ *Ibidem.*, núm. 33.

B. *Las relaciones históricas entre razón y fe* han pasado por muy diversas vicisitudes. Juan Pablo II pasa revista a los hitos fundamentales de una historia de encuentros⁶⁴ y desencuentros⁶⁵ que permite descubrir diversos estados de la filosofía respecto de la fe⁶⁶.

C. *Desde el punto de vista sistemático*, la fe tiene un papel crítico y purificador de la razón: la regula extrínsecamente. Ese papel corresponde al Magisterio, cuyo discernimiento ejerce una especie de diaconía de la verdad⁶⁷. Pero las relaciones entre razón y fe, filosofía y teología, ni mucho menos se agotan aquí: la razón "ayuda" a la fe y esta sobreeleva a aquella, la impulsa, renueva y vivifica⁶⁸.

De este modo, *"la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad, favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes... Es claro además que, moviéndose entre estos dos polos —la palabra de Dios y su mejor conocimiento, la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes"*⁶⁹.

D. *Nuestro tiempo* plantea, por último, nuevas exigencias y cometidos tanto para la filosofía⁷⁰ como para la teología⁷¹, que vienen a reafirmar el

⁶⁴ Ibidem., núms. 36-44.

⁶⁵ Ibidem., núms. 45-48.

⁶⁶ Ibidem., núms. 75-79.

⁶⁷ Ibidem., núms. 49-56 y 86-91.

⁶⁸ Ibidem., núms. 57-74.

⁶⁹ Ibidem., núm. 73.

⁷⁰ Ibidem., núms. 80-91.

⁷¹ Ibidem., núms. 92-99.

diagnóstico inicial: *“he considerado justo y necesario, dice J. Pablo II, subrayar el valor que la fe 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 función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización”*⁷². Por eso, termina haciendo una llamada a todos los implicados en esta dignísima tarea: *“que fijen su atención en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor, y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido”*⁷³.

2. Por lo que hace a **nuestra cuestión**, la expresión “filosofía cristiana” adquirió carta de naturaleza entre los documentos pontificios con la Encíclica de León XIII, “Aeterni Patris” (1879). A esta debe, probablemente, su difusión y buena parte de las discusiones referidas en este estudio. Juan Pablo II vuelve a utilizarla hoy en la “Fides et ratio”, pero después de un siglo de arduos debates que han servido, como hemos visto, para purificar su noción, fijar sus límites y determinar su estatuto constitutivo, esta nueva aparición no puede dejar de considerar el tiempo transcurrido y los hechos acontecidos.

El Papa ha tenido muy en cuenta estas circunstancias, así como la época que nos ha tocado vivir. Por eso, su presentación recoge buena parte de las aportaciones surgidas del debate en cuestión, particularmente –ya hicimos diversas referencias sobre este asunto– las reflexiones maritainianas.

Comienza advirtiendo que, aunque la denominación de “filosofía cristiana” es legítima, *“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”*⁷⁴. Antes, ya había precisado que *“la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”*⁷⁵. Y no lo hace, porque es consciente de la autonomía del pensar filosófico: *“la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según*

⁷² Ibidem., núm. 100.

⁷³ Ibidem., núm. 107.

⁷⁴ Ibidem., núm. 76.

⁷⁵ Ibidem., núm. 49.

sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente comprobable"⁷⁶.

Eso no implica, sin embargo, que las relaciones entre razón y fe deban contemplarse por vía de separación. Lo que importa por encima de todo es que el hombre vea saciada su aspiración innata a la verdad. Por eso, *"una filosofía consciente de este <estatuto constitutivo> suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada"*⁷⁷.

Una filosofía que no solo respete la fe, que no la contradiga, sino que se constituya como tal "en unión vital con ella", es lo que el Papa denomina "filosofía cristiana". Desde el punto de vista histórico, sus análisis⁷⁸ muestran que, de hecho, hay "un modo de filosofar cristiano" y no sólo filósofos cristianos. La filosofía de Santo Tomás ocupa un puesto de singular relieve en este ámbito⁷⁹, pero no es la única. En nuestro tiempo, por ejemplo, *"la fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes...como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain..."*⁸⁰.

Para estar en consonancia con la palabra de Dios, más aún, para optar a alcanzar el estatus de "filosofía cristiana", son precisas, sin embargo, tres condiciones. *"Ante todo, dice el Papa, es necesario que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida"*⁸¹. *"Por otro lado, añade, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real –sean éstos funcionales, formales o útiles–, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la ver-*

⁷⁶ Ibidem., núm. 49.

⁷⁷ Ibidem., núm. 49.

⁷⁸ Ibidem., núms. 36-48.

⁷⁹ Ibidem., núm. 43.

⁸⁰ Ibidem., núm. 74.

⁸¹ Ibidem., núm. 81.

*dad*⁸². Por último, “*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*”⁸³.

Desde el punto de vista doctrinal, su explicación recoge, de modo implícito, la distinción entre “naturaleza” y “estado” a la que ya hicimos referencia. Juan Pablo II habla, en concreto, de la “filosofía cristiana” como de un “estado” de la filosofía que está constituido por dos aspectos: “*uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe*”⁸⁴; y otro objetivo, “*que afecta a los contenidos*” y por el que la Revelación propone a la filosofía “*temas que amplían de hecho el campo de lo racional*”⁸⁵.

En la “filosofía cristiana”, termina el Papa, “*los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad. Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría*”⁸⁶.

Por eso, precisamente, porque la filosofía moderna es “materialmente cristiana” y, sobre todo, porque la “filosofía cristiana” sigue siendo filosofía, es el mejor “*ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe*”⁸⁷. Puede iluminar problemas que se presentan hoy con carácter de urgencia al hombre (ecológico, convivencia interracial e intercultural, paz) y contribuir decisivamente en la búsqueda de renovación de una humanidad que sigue anhelante en constante búsqueda de verdad y de sentido.

El hecho mismo de que la Encíclica “Fides et ratio” haya sido, por regla general, bien acogida, es una confirmación de esta idea: es fruto de un ejercicio de “filosofía cristiana” accesible a todos –creyentes o no–.

⁸² Ibidem., núm. 82.

⁸³ Ibidem., núm. 83.

⁸⁴ Ibidem., núm. 76. Cfr. también núms. 57-74.

⁸⁵ Ibidem., núm. 76.

⁸⁶ Ibidem., núm. 76.

⁸⁷ Ibidem., núm. 104.