

¿Puede la filosofía ser cristiana?*

Juan Miguel Palacios

DOCUMENTOS DEL INSTITUTO DE ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA, 3

(<http://www.unav.es/centro/iae/publicaciones>)

2010

Es una evidencia histórica que la filosofía vino al mundo antes que la fe cristiana, y a quienes estamos de uno u otro modo en el mundo de la filosofía y tenemos la fe cristiana nos cuesta mucho reflexionar sobre la relación entre filosofía y cristianismo sin que nuestra imaginación vuele hacia los primerísimos siglos de nuestra era para figurarse el encuentro que hubo de producirse en la conciencia de los primeros filósofos convertidos al cristianismo entre su condición de filósofos y su condición de cristianos.

¿Cómo no pensar, por ejemplo, en el futuro San Justino, el filósofo samaritano nacido en los primeros años del siglo II en la Flavia Neápolis fundada por Vespasiano sobre las ruinas de la antigua Siquem —la actual ciudad de Naplusa— y peregrino desde su juventud por las diversas escuelas filosóficas empujado por su ardiente interés por la verdad? En su *Diálogo con el Judío Trifón* nos cuenta cómo estuvo sometido primero a la disciplina estoica, transitando luego por la filosofía peripatética y la filosofía pitagórica, hasta acogerse a la filosofía de Platón, en la que pretendía vivir cuando,

hallándose en la ciudad costera de Éfeso, en el Asia Menor, primero su encuentro y conversación con un misterioso anciano y luego el heroico testimonio de la comunidad cristiana de aquel lugar le dieron ocasión para abrazar por fin la fe de Cristo¹. Pero esto no le llevó a renunciar a la filosofía. Al contrario, pocos años después lo hallamos en la Roma de los emperadores Adriano y Antonino Pío, envuelto en su manto griego de filósofo, convertido en el centro de una escuela que se reúne, según hubo de confesar luego, «al lado de la casa de un cierto Martín, sobre las termas de Timiotino», desde donde, aprovechando la mayor tolerancia de esos años, dirige al pueblo romano sus dos *Apologías* defendiendo el derecho a existir civilmente de los cristianos. Con el endurecimiento de la situación que se produjo por la llegada al trono imperial de Marco Aurelio, filósofo estoico, en los años 160, Justino y seis discípulos suyos —cinco hombres y una mujer—, denunciados por Crescente, un filósofo cínico, son allí detenidos e interrogados luego por el prefecto de la ciudad, Junio Rústico, filósofo estoico también y amigo personal del emperador, a quien éste, en sus *Pensamientos*² dice agradecer el préstamo de las *Pláticas* de Epicteto para instruirse en la filosofía del Pórtico. Leyendo las *Actas de los Mártires*³ podemos asistir a su interrogatorio y oírle confesar en griego su condición de cristiano —*naí, christianós eimi*, «sí, soy cristiano»—, por la que fue primero azotado y sometido a suplicios y luego condenado con sus seis compañeros a la pena capital.

Sin duda, la experiencia de esta doble condición de cristiano y filósofo vivida por San Justino provocó desde entonces en quienes la han tenido una continuada reflexión sobre la relación de la filosofía con la fe cristiana, y esa meditación ha venido acompañando al pensamiento cristiano desde esos lejanos tiempos hasta nuestros días. El último gran testimonio de ella se ha producido recientemente en el marco de la encíclica *Fides et ratio*.

Esa meditación ha llevado, a mi parecer, a quienes la han hecho ante tres diferentes disyuntivas. La primera es la siguiente: ¿Es compatible la filosofía con la fe cristiana, o, por el contrario, la fe cristiana excluye la filosofía? El filósofo que se hace cristiano ¿debe abandonar la filosofía como algo incompatible con ello, o puede seguir siendo filósofo y ser al mismo tiempo cristiano?

Frente a ella caben dos posiciones: la que declara a ambas incompatibles —mantenida ya en la Antigüedad por pensadores como Tertuliano, en el siglo III, o en la Edad Media por autores como Pedro Damiano, el obispo de Ostia, en el siglo XI—; y la que las declara compatibles —como en la Antigüedad hará, un siglo después de Tertuliano, San Agustín, o, en la misma época de San Pedro Damiano, hacía San Anselmo—.

Pero, incluso para los pensadores cristianos que se sitúan en esta última posición, se abre una segunda disyuntiva, que es la siguiente: ¿Constituyen el saber

filosófico y el contenido de la fe cristiana un único saber, o se trata más bien de dos saberes claramente distintos?

La concepción de la filosofía y el contenido de la fe cristiana como integrados en un saber unitario parece ser la que adopta, por ejemplo, San Agustín cuando, al final de la primera parte de *La Ciudad de Dios*⁴, lo presenta, frente al platónico Porfirio, como la *universalis animae liberandae via*, como el camino universal de la liberación del alma, que era como Porfirio definía a la más auténtica filosofía, a la *philosophia verissima*. Y en sus *Seis libros contra Juliano*⁵ —el obispo pelagiano de Eclana, en la Apulia— San Agustín llega a calificar a ese único saber unitario de «filosofía cristiana», cuando dice a Juliano: «Por favor, no sea para ti de más valor la filosofía de los gentiles que la nuestra cristiana, única filosofía verdadera (*Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia*)».

Frente a esa concepción, los grandes maestros cristianos medievales del siglo XIII, como San Buenaventura o Santo Tomás de Aquino, pusieron gran empeño en distinguir con la mayor claridad el saber propiamente filosófico —ciencia de todas las cosas, por sus causas últimas, a la luz natural de la razón— del saber por fe o del saber nacido de la reflexión racional sobre lo sabido por fe, del saber teológico —la *sacra doctrina* que Santo Tomás caracteriza con suma precisión en la primera cuestión de su *Suma Teológica*—.

Pero todavía los que mantienen esta segunda posición, de clara distinción entre la filosofía y el saber fundado en la fe, se enfrentan sin embargo a la tercera disyuntiva siguiente: Ambos saberes distintos ¿pueden hallarse en una relación entre sí por la que cada uno quede realmente modificado en su ser por el otro, o, por el contrario, la única verdadera relación que existe entre ellos es la de diferencia? Y esta pregunta se puede dirigir, naturalmente, en las dos direcciones: desde la teología a la filosofía, o desde la filosofía a la teología.

Dirigida en la primera dirección, se hace enseguida evidente que, de cómo sea el instrumento filosófico de que haga uso una teología, dependerá en muy buena medida el modo de ser de esa teología. Pero lo que a nosotros nos interesa considerar aquí es esta cuestión en cuanto se plantea dirigida en la otra dirección: ¿Puede influir la fe o al menos la teología cristiana en la constitución de una filosofía propiamente dicha? —«¿puede la filosofía ser cristiana?», como pregunta el título de esta conferencia—, o, por el contrario, el saber de fe o el saber teológico cristiano no pueden influir en modo alguno sobre el saber filosófico? Hemos aquí ante la inevitable cuestión que han tenido que plantearse siempre quienes, admitiendo la compatibilidad de la filosofía con la fe cristiana y admitiendo asimismo la clara distinción de ambos saberes, se han visto sin embargo ante el problema de su relación y, más en particular, de la relación de la filosofía con la fe cristiana.

Quizá la última gran toma de conciencia de este problema es la que se produjo en el medio de lengua francesa a principios de los pasados años treinta. La ocasión remota de ella fueron probablemente los nuevos estudios sobre historia de la filosofía medieval que Étienne Gilson había venido publicando en los años veinte, en los que utilizaba ya como categorías históricas conceptos afines al de «filosofía cristiana». Pero la ocasión próxima fueron tres conferencias que Émile Bréhier, el eminente historiador de la filosofía de la Sorbona, pronunció en 1928 en el Instituto de Estudios Superiores de Bélgica, en Bruselas, bajo el título de «¿Existe una filosofía cristiana?». En ellas entendía ésta en dos sentidos: como una filosofía a la que el contenido de la fe cristiana sirve de mera norma negativa, o también como una filosofía a la que aquel contenido sirve positivamente para la solución de sus problemas. Mas, entendiéndola en uno u otro sentido, su respuesta era la misma: «no cabe hablar más de una filosofía cristiana que de una matemática cristiana o de una física cristiana»⁶.

Las conferencias de Bréhier aparecieron publicadas en 1931, y el 21 de Marzo de ese mismo año Xavier León organizó un debate sobre el tema en el seno de la Sociedad Francesa de Filosofía, que lanzó Étienne Gilson defendiendo la existencia de una filosofía cristiana al menos en el plano de la historia de la filosofía: «Si existen sistemas filosóficos —decía—, puramente racionales en sus principios y en sus

métodos, cuya existencia no se explicaría sin la existencia de la religión cristiana, las filosofías que aquéllos definen merecen el nombre de filosofías cristianas»⁷. Y un año después Gilson desarrolló este pensamiento en las Conferencias Gifford de la Universidad de Aberdeen, que habrían de dar lugar a su conocida obra titulada *El Espíritu de la Filosofía Medieval*⁸.

La polémica fue muy viva y quedó reflejada, no sólo en el «Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía»⁹, sino en muchos números de diversas revistas filosóficas consagrados a ella. También la Sociedad Tomista la convirtió en su tema de discusión en las Jornadas de Estudios de Juvisy de 1933, donde los tomistas de la Universidad de Lovaina, con van Steenberghe a su cabeza, combatieron incluso desde el pensamiento aquiniano el concepto de filosofía cristiana. Y tampoco el discutido pensador católico Maurice Blondel, entonces ya septuagenario, pudo hurtarse a una toma de posición al respecto, que expuso en un libro publicado en esos mismos años bajo el título de *El Problema de la Filosofía Católica*¹⁰.

Pues bien, en mi opinión, de todos los escritos nacidos de esa polémica, el que arroja mayor luz y pone mejor orden en el asunto en cuestión fue el publicado entonces por Jacques Maritain bajo el título de *De la Filosofía Cristiana*¹¹. Este opúsculo tiene su origen en la comunicación que el propio Maritain ofreció a ese debate en la Sociedad Francesa de Filosofía, recogida y completada pocos meses después en una conferencia

sobre el tema pronunciada en la Universidad de Lovaina. El librito apareció en París en 1933. Permitidme, pues, que intente resumir brevemente la solución que Maritain ofrece al problema en cuestión, asumiendo la tesis de Gilson, pero extendiéndola del plano meramente histórico al ámbito teórico.

La solución al problema propuesta por Maritain está fundada en una distinción filosófica aplicada a la filosofía misma: la distinción del orden de la especificación y el orden del ejercicio, o, si se prefiere, la distinción entre la *naturaleza* de la filosofía considerada en sí misma y conocida por abstracción formal, y el *estado* en que esa naturaleza se encuentra en el concreto sujeto humano histórico que filosofa.

La filosofía es, como la ciencia, en términos aristotélicos, una virtud dianoética, un hábito, algo, pues, clasificable dentro de la categoría de la cualidad. Ahora bien, los hábitos se especifican por sus actos, y los actos por sus objetos. La filosofía se especifica, pues, por su objeto: es decir, es lo que es en razón de aquello de lo que trata.

Pues bien, aquello de lo que trata la filosofía es, de por sí, accesible a las exclusivas fuerzas de la mente humana. En este sentido la filosofía es específicamente algo natural, no sobrenatural; en este sentido la filosofía no puede deber nada a la fe cristiana, no puede ser cristiana.

Pero Maritain dice que esto es verdad para la filosofía considerada según su naturaleza, según lo que es en sí misma, pero no según su estado. Considerada en sí misma, la filosofía no puede ser cristiana. Mas no ocurre lo mismo cuando se la considera según su estado, es decir, atendiendo a las condiciones reales e históricas en que se da su ejercicio en el peculiar estado en el que se encuentra el hombre cuando es cristiano. Oigámoselo decir a Maritain mismo: «Mas he aquí lo que constituye en mi opinión —escribe— el punto central del debate, en que además es inevitable el disenso entre cristianos y no cristianos. No es necesario ser cristiano (aunque el cristiano sabe mejor esas cosas, al saber que la naturaleza está herida) para estar convencido de la debilidad de nuestra naturaleza y de que basta que la sabiduría sea difícil para que el error en ese campo sea para nosotros lo más frecuente. 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 podría alcanzar; cree también que si la razón, para alcanzar sin mezcla de errores las verdades más altas que le sean accesibles naturalmente, tiene necesidad de ser ayudada, sea desde dentro por fuerzas internas, sea desde fuera por la proposición de objetos, de hecho semejante ayuda ha cobrado bajo la nueva ley un valor institucional que crea un nuevo régimen para la inteligencia humana»¹²

Este nuevo régimen de que habla Maritain atañe, desde luego, también en el hombre a otras funciones

incluso más altas que las de la filosofía, pero deja asimismo su impronta en su filosofar, comprobable incluso en la propia historia de la filosofía. Y este régimen cristiano de la filosofía es precisamente lo que puede llamarse «filosofía cristiana».

Ahora bien, los componentes que cabe distinguir en esa impronta son de dos géneros: son las aportaciones objetivas y las confortaciones subjetivas que la filosofía recibe de la fe cristiana.

«Aportaciones objetivas» cabe llamar a las influencias que en régimen cristiano recibe la filosofía considerada como un saber que tiene, como todos, sus propios objetos de conocimiento. Tales aportaciones se refieren a objetos de tres clases.

En primer lugar a objetos que, de por sí, pertenecen y son accesibles a la filosofía, pero que ésta no había descubierto, o no había descubierto suficientemente, cosa que ha conseguido hacer con ocasión de la revelación cristiana. Buenos ejemplos de éstos son la idea de creación, el concepto justo de naturaleza humana (como algo a la vez real y, sin embargo, no cerrado, sino abierto a la influencia de la libertad e incluso de lo sobrenatural), la idea de Dios como acto mismo de ser subsistente, la idea de pecado como transgresión de la ley moral vista como ofensa a Dios, etc.

En segundo lugar se refieren a objetos que ya había descubierto la filosofía, pero de los que dudaba, en los que viene a ser confirmada por la revelación cristiana. Un ejemplo de ellos puede ser el propio valor de la razón en el conocimiento humano, que la imprescindible razonabilidad del mismo acto de fe no viene sino a confirmar.

Y en tercer lugar a objetos de suyo inaccesibles a la filosofía, de los que, cuando ésta se ve utilizada como instrumento de la teología, la filosofía cobra conciencia como inaccesibles a ella, ampliando con esto su horizonte y el sentido de sus propios límites.

«Confortaciones subjetivas» serían, en cambio, las influencias que en régimen cristiano recibe la filosofía, pero ya no atendiendo a su aspecto objetivo, sino considerando el hábito y el ejercicio de ésta en el sujeto humano que filosofa. Y también aquí señala Maritain tres clases de influencia.

La primera es la influencia general de la gracia sobre la naturaleza del hombre, que le hace crecer en su propio orden y se ejerce también necesariamente tanto en la génesis de su actitud y su hábito filosóficos cuanto en su ejercicio. Dicho de otra manera: la gracia alienta también la actividad propiamente filosófica del filósofo cristiano.

La segunda clase de confortaciones subjetivas es la que se produce en el filósofo cristiano al reconocer

éste que, por encima de la sabiduría metafísica, son posibles aún otras sabidurías superiores —la sabiduría teológica, la sabiduría mística y, detrás de la muerte, la visión beatífica—, hallando así razones para no ensoberbecerse de aquélla, al verse en el lugar que verdaderamente le corresponde.

Y la tercera clase de estas influencias subjetivas es de naturaleza psicológica, en el usual sentido actual de esta expresión: el filósofo que filosofa en régimen cristiano filosofa habitado ya por certezas muy hondas acerca de su origen y de su destino sobrenatural. No filosofa, por así decirlo, a la intemperie, como si no supiera nada acerca de ello, sino con la confortadora conciencia del cielo protector de la presencia y del amor de Dios.

Oigamos todavía a Maritain resumiendo este doble género de influencias: «En definitiva —dice— se comprende que no es solamente por el lado de los objetos propuestos, sino también por el lado de la vitalidad de la inteligencia y de sus más profundas inspiraciones como el estado de la filosofía ha sido cambiado y elevado por el cristianismo. A todos estos títulos hay que decir que la fe guía y orienta la filosofía, *veluti stella reatrix*, sin lesionar por ello su autonomía, pues es siempre según sus leyes propias y sus principios propios y en virtud de los meros criterios racionales como la filosofía juzga de las cosas; incluso de esas cosas que, aunque naturalmente accesibles a la mera razón, no serían de hecho reconocidas o mantenidas sin mezcla de

error por la razón si, a su vez, ésta no hubiese sido hecha atenta a su existencia y hecha más fuerte ella misma por una especie de continuidad vital con luces superiores»¹³.

En conclusión: la filosofía cristiana es una esencia considerada en un estado. Es la filosofía sin más colocada en las condiciones de existencia y de ejercicio absolutamente características en las que el cristianismo ha introducido al hombre de fe que filosofa. Ese estado imprime un peculiar carácter al filosofar mismo, y ese carácter no es contingente, sino necesario, pues, como señala Maritain, «resulta de la naturaleza misma de la filosofía, de sus aspiraciones naturales a conocer lo mejor posible sus objetos propios, así como también de la naturaleza misma de la doctrina y la vida cristianas, de los refuerzos externos e internos que aportan a la razón»¹⁴.

Ahora bien, dicho esto, conviene no olvidar que, antes que nada y cualquiera que sea su estado, una filosofía debe ser ante todo filosofía y que lo que más importa de ella no es que sea o no sea cristiana, sino que sea verdadera.

Es de la solución al problema propuesta hasta este punto por Maritain de la que parece hacerse eco la encíclica *Fides et ratio*, en su capítulo VI, al estudiar la interacción entre teología y filosofía y, más en particular, las diversas posiciones que caben a la filosofía respecto de la fe cristiana, en los números 75 a 77. Su autor

distingue, como Maritain, diversos «estados» de la filosofía y define así el segundo: «Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión de *filosofía cristiana*... Con este apelativo se quiere indicar... un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe»¹⁵. Y luego lo caracteriza, como Maritain, por sus aspectos subjetivo y objetivo: «Dos son, por tanto, — dice el Papa— los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe... Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella si se la hubiera dejado sola»¹⁶.

Pero Jacques Maritain va en verdad mucho más lejos en lo que respecta al posible carácter cristiano de la filosofía cuando se trata de la filosofía práctica, y, en este punto, la encíclica *Fides et ratio* ni le sigue, ni le contradice: no entra en ese problema.

En efecto, en el ámbito de la filosofía práctica, es decir, de esa parte de la filosofía en que se considera el obrar humano para determinar, no cómo es, sino cómo debe ser, Maritain piensa que la fe y la teología cristianas han de tener una influencia propiamente positiva y directa sobre la filosofía. Y ello por la siguiente razón: es que el objeto de la filosofía práctica o filosofía moral no es otro que el de fundar normas realmente prácticas a las

cuales haya de atenerse el hombre en su propio vivir. Pero esa finalidad exige indispensablemente que se tengan en cuenta las condiciones reales existenciales del sujeto humano cuya vida se proponen dirigir y juzgar. Ahora bien, en verdad el hombre no se encuentra de hecho en su mera condición natural, sino que la revelación cristiana le descubre al creyente que todo hombre ha sido gratuitamente invitado por Dios a que comparta su propia vida divina, recibiendo así, más allá de su fin último natural, un fin último sobrenatural; le descubre que el hombre ha rechazado esa invitación y que ese rechazo —el pecado original— ha estragado su propia naturaleza humana, que, como naturaleza herida, se encuentra, por así decirlo, por debajo de sí misma; y le descubre también que la muerte y resurrección de Jesucristo, el Verbo de Dios hecho carne, han restaurado esa naturaleza caída y han vuelto a abrir para el hombre las puertas de ese nuevo Paraíso que es la vida con Dios.

Hay dos datos imprescindibles para la Ética —el conocimiento de su verdadero fin último y el de la verdadera situación en que se halla de hecho la naturaleza humana— que no son accesibles al hombre más que por la Revelación. Pero, sin tenerlos en cuenta, la filosofía práctica fundada sobre el falso supuesto de una naturaleza humana íntegra y destinada a su mero fin natural dejaría de ser lo que pretende ser ante todo: filosofía que sirva para vivir, filosofía práctica. De este modo, en razón de su propia naturaleza, la filosofía

moral ha de hacer uso de datos revelados y constituirse entonces como un saber natural, sí, pero subordinado a la teología. Y esto es lo que Maritain dio en llamar «la filosofía moral adecuada», *la philosophie morale adéquatement prise*. Oigámoselo decir a él mismo: «El hombre no está en el estado de naturaleza pura; está caído y redimido. Por eso la Ética, en el sentido más general de esta palabra, en cuanto concierne a todas las cosas del obrar humano —la política y la economía, la psicología práctica, la psicología colectiva, tanto la sociología cuanto la moral individual—, la Ética, en cuanto trabaja sobre el hombre en su estado concreto, en su ser existencial, no es una disciplina puramente filosófica. Tiene que ver de por sí con la Teología, o para integrarse en ella, o al menos para subordinarse a ella». «Y henos aquí —concluye Maritain— 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»¹⁷.

Esta singular concepción maritainiana de la filosofía moral dio lugar, naturalmente, desde su proposición en 1933, a un prolongado debate, muy interesante y a la vez muy técnico, al que el propio Maritain contribuyó primero con una extensa «Nota sobre la filosofía moral» aneja a su opúsculo sobre la filosofía cristiana¹⁸ y luego con una larga serie de «Aclaraciones sobre la filosofía moral» incluidas en su obra dos años posterior titulada *Ciencia y Sabiduría*¹⁹. La

concepción de Maritain encontró su principal impugnador en nuestro gran teólogo el P. Santiago María Ramírez, profesor entonces en la Universidad de Friburgo, y su principal defensor en otro teólogo de aquella ciudad helvética: el futuro cardenal Charles Journet²⁰. Hoy la defiende todavía, incluso ampliada, el principal discípulo del cardenal Journet, el P. Georges Cottier, teólogo de la Casa Pontificia, como puede verse en un libro que ha publicado bajo el título de *Les Chemins de la raison*²¹. La encíclica *Fides et ratio* ni la acepta ni la rechaza: simplemente no se pronuncia al respecto.

Esta tesis de Maritain —que, a pesar de mi veneración por el gran pensador cristiano, yo nunca he conseguido aceptar— de la filosofía moral adecuada concebida como una filosofía moral necesariamente subalternada a la teología sagrada, pero que pretende sin embargo distinguirse claramente de la teología moral y realizar plenamente en ella misma la esencia de la filosofía, puede sin embargo servirnos para introducir la reflexión sobre un último punto con la que yo querría terminar estas precipitadas consideraciones acerca de la posibilidad de la filosofía cristiana.

¿Por qué el paso que da Maritain en lo tocante a la filosofía moral a muchos nos parece de todo punto inaceptable? Sencillamente, sin duda, porque con él nos parece que hace algo que la naturaleza misma de la filosofía nunca permite hacer en una investigación filosófica: usar de datos cuyo conocimiento es de por sí inaccesible a la razón humana para dar solución a un

problema filosófico. Por mucho que Maritain lo justifique aduciendo, no sólo la necesidad de hacerlo para que la filosofía sea realmente práctica, sino también que eso mismo lo hacen las demás ciencias cuando dan por verdaderos, a título de hipótesis, enunciados que ellas mismas no pueden demostrar, porque su demostración es propia de otras ciencias, es evidente, sin embargo, que el conocimiento de la verdad de esos enunciados, aunque sea tarea de otras ciencias, es con todo accesible a la razón humana. Mas no ocurre lo mismo con las verdades de fe, ni consiguientemente con las conclusiones que de ellas infiere la teología sagrada.

Pero, con todo, habría que preguntarse por qué el filósofo, movido como el teólogo por el puro interés por la verdad, se encuentra tan comúnmente persuadido de que, como filósofo, no puede abandonar nunca el plano de lo natural, de lo naturalmente accesible a su conocimiento, y acoger en la fe como elemento de su filosofía un saber venido de arriba que él por sus propias fuerzas no habría podido nunca alcanzar. Si, en tanto que filósofo, lo que le interesa es realmente la verdad, ¿por qué no habría de acoger como filósofo la verdad revelada, si tiene fe en que lo es, aunque le sea ofrecida sobrenaturalmente? ¿Por qué con tal proceder habría de ser infiel a su condición de filósofo?

Muchos han respondido a esta pregunta diciendo que la filosofía, por su propia naturaleza, ha de ser, como dice Aristóteles²², sabiduría humana, *anthropíne sofía*, interpretando esto en un doble sentido: que tiene

que ser obra exclusiva del hombre para dar la medida de lo que puede el hombre por sí solo, y por esta razón no puede deber nada a lo que es sobrehumano; y además que tiene que ser siempre intersubjetiva, compartible con todos los hombres, incluso con aquellos que no tienen fe alguna, y que, en esta medida, tiene que limitarse a lo que todos tienen en común, a lo que está al alcance de su capacidad natural, a lo que es accesible a la razón humana.

Mas estos y otros rasgos esenciales de la idea de la filosofía son ya, quizá, secundarios y, en mi opinión, suponen, a su vez, una característica de su naturaleza que me parece ser en ella acaso la más fundamental: a saber, que la filosofía consiste esencialmente en ver, que hace de la evidencia plenaria de su objeto la última y más estricta medida del saber que pretende. El filósofo, en tanto que filósofo, lo que pretende es ver; con los ojos de la cara o con los de la mente, pero ver.

Ahora bien, el saber del creyente, en tanto que creyente, es un saber verdadero acogido en la fe y acompañado así de una plena certeza, mas no engendrada en él por la evidencia de su objeto, sino por la autoridad de aquél que revela, autoridad que, a su vez, el creyente reconoce por fe. Aquí no hay evidencia: hay máxima certeza, pero no porque se vea. Saber por fe es saber en la oscuridad, en la inevidencia; lo que el creyente sabe de esa manera no es de entrada evidente, ni puede hacérsele tampoco evidente por demostración; sin embargo él está del todo cierto de que es verdadero,

mas no porque lo vea. «¿Qué cosa es fe?», pregunta el catecismo del P. Ripalda. Y responde con mucha propiedad: «Luz con que, sin ver, creemos lo que Dios dice y la Iglesia nos propone». Y todavía pregunta como ejemplo: «¿Veis vos que sea Dios trino y uno, o cómo es Cristo Dios y hombre?» Y contesta en muy buen castellano: «No, mas créolo más que si lo viese»²³.

Vivir en la filosofía es vivir en la evidencia o, mejor, en la denodada búsqueda de la evidencia. En cambio, vivir de la virtud teologal de la fe —virtud provisional, sólo para el camino del cristiano por este bajo mundo— es, como dice San Juan de la Cruz²⁴, vivir en una noche oscura y a la vez luminosa. Oscura, porque no hay evidencia de lo que nos enseña la Revelación; luminosa, porque, en medio de esa noche, el hombre llega a saber con tanta verdad y certeza sobre lo que no ve como sabría si una potente luz lo iluminara.

Pues bien, este régimen de saber en la noche es el régimen fundamental del *homo viator* cristiano en cuanto creyente, y también, por lo tanto, del filósofo cristiano en cuanto cristiano, aunque no en cuanto filósofo. Y es también aquello que le separa más de los que no son cristianos. Así se lo decía abruptamente en una carta desde Princeton el propio Jacques Maritain a su amigo el escritor Julien Green: «Pues lo que el mundo no puede tolerar en el cristiano, lo que nos *separa* del mundo, es la Fe»²⁵.

No se puede negar que es extraño el aspecto del filósofo cristiano. Pues éste, que exige como filósofo evidencia apodíctica acerca de todo lo divino y lo humano, sabe como cristiano que Dios se ha revelado en Jesucristo, que éste es Dios y hombre verdadero, y, como asegura el P. Ripalda, «créelo más que si lo viese». Pero no lo ve, no tiene evidencia de ello, porque la verdadera identidad del Verbo de Dios hecho carne comparece embozada, o, por así decirlo, se presenta escondida: es verdaderamente la de Dios hecho hombre, pero no lo parece. Para él, como cristiano, la encarnación del Verbo es un misterio.

Dejadme terminar volviendo a San Justino, el filósofo mártir de Jesucristo, como Sócrates lo quiso ser quizá de la filosofía. Sus escritos nos muestran que el seguimiento de Cristo nunca exigió a Justino renunciar al magisterio de Sócrates. Envuelto siempre en el *tribon*, en su manto griego de filósofo, él encarnó sin duda en su persona el singular destino de quien vive, como Sócrates, con el afán de ver y de obrar con plena lucidez según lo que ve claro, y se halla habitado al mismo tiempo de un saber recibido, acogido en la fe, de cuya inevidente verdad está tan cierto que se muestra dispuesto y hasta presuroso a confesarlo ante todos los césares y a dar por él su vida. Mirad lo que les dice a los romanos —y con esto termino— en el culmen de su segunda *Apología*: «...cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores fue por ellos elaborado según la parte de logos que les cupo por la investigación

y la intuición (dice en griego ‘visión’, *theoría*); mas, como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por la razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades. Y el que más empeño puso en ello, Sócrates, fue acusado de los mismos crímenes que nosotros, pues decían que introducía nuevos demonios y que no reconocía a los que la ciudad tenía por dioses. Mas la verdad es que... los exhortaba al conocimiento de Dios, para ellos desconocido, por medio de la investigación de la razón, diciendo (y aquí Justino cita el *Timeo* de Platón²⁶): ‘Al padre y artífice del universo ni es fácil hallarle, ni seguro, para quien lo halla, hablar de Él a todos’. Que fue justamente lo que hizo nuestro Cristo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó, hasta dar su vida por esta doctrina; mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates —pues Él era y es el Logos que está en todo y Él fue quien por los profetas predijo lo porvenir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas—, a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también obreros manuales y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque Él es la virtud del Padre inefable, y no vaso de humana razón²⁷.

* Conferencia pronunciada por el autor —Profesor Titular de Ética de la Universidad Complutense— en las jornadas sobre *Filosofía y Revelación Cristiana a las puertas del nuevo siglo* celebradas el 5 y 6 de Marzo de 1999 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.

¹ Cf. San Justino, *Diálogo con Trifón*, 2-8, en: *Padres Apologetas Griegos (s. II)*. Introducción, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno. B.A.C., Madrid 1996, 3ª edición, pp. 311-316.

² Cf. Marco Aurelio, *Pensamientos*, 7.

³ Cf. *Martirio de San Justino y de sus compañeros, bajo Marco Aurelio*, en: *Actas de los Mártires*, texto bilingüe. Introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno. B.A.C., Madrid 1968, 2ª edición, pp. 303-316.

⁴ Cf. San Agustín, *De civitate Dei*, X, 32.

⁵ Cf. San Agustín, *Contra Iulianum libri sex*, IV, 72.

⁶ Cf. Émile Bréhier, “Y a-t-il une Philosophie chrétienne?”, en: «Revue de Métaphysique et de Morale», XXXVIII (1931), pp. 133-162: p. 162.

⁷ Cf. «Bulletin de la Société Française de Philosophie», XXXI (1931), p. 39.

⁸ Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París 1932, 2 vols.

⁹ Cf. «Bulletin de la Société Française de Philosophie», XXXI (1931), pp. 37-93.

¹⁰ Maurice Blondel, *Le Problème de la philosophie catholique*, Librairie Bloud et Gay, París 1932.

¹¹ Cf. Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, en: Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, V, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse/Éditions Saint-Paul, París 1982, pp. 225-316.

¹² Op. cit., III, 6, p. 245.

¹³ Op. cit., III, 12, p. 254.

¹⁴ Op. cit., III, 12, p. 255.

¹⁵ Cf. *Litterae Encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de necessitudinis natura inter fidem et rationem*, en: «Acta Apostolicae Sedis» XCI (1999), 1, pp. 5-88: 76.

¹⁶ loc. cit.

¹⁷ Cf. op. cit., IV, 16.

¹⁸ Cf. op. cit., Note II.

¹⁹ Cf. Jacques Maritain, *Science et sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, en: Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, VI, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse/Éditions Saint-Paul, París 1984, pp. 141-250.

²⁰ Cf. S. M. Ramírez, (*Comptes rendus*), en: «Bulletin Thomiste», avril-juin 1935, pp. 423-432; id., *De Philosophia Morali Christiana. Responsio quaedam responsionibus "completis et adaequatis" Domini Jacobi Maritain*, en: «Divus Thomas Friburgi» 14 (1936), pp. 87-122; Charles Journet, (*Philosophie*), en: «Nova et Vetera» XI année, 1 (janvier-mars 1936), pp. 106-107; S. M. Ramírez, *De Philosophia Morali Christiana. "Postilla" quaedam ad calcem "glossae ordinariae" R. D. Caroli Journet*, en: «Divus Thomas Friburgi» 14 (1936), pp. 181-204.

²¹ Cf. Georges Cottier o.p., *Les Chemins de la raison. Questions d'épistémologie théologique et philosophique*. Parole et silence, Saint-Maur 1997: vid. en particular pp. 139 y 187-188.

²² Cf. Aristóteles, *Meteorologica* II, 1, 353 b 6.

²³ Cf. P. M. Jerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Cristiana*, Sobre las virtudes teologales, en: *Catecismos de Astete y Ripalda*. Edición crítica preparada por Luis Resines. B.A.C., Madrid 1987, p. 375.

²⁴ Cf. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, L. II, c. 3-4 y 9; id., *Noche Oscura*, L. II, c. 9; id., *Cántico Espiritual*, canción 12.

²⁵ Cf. Julien Green et Jacques Maritain, *Une grande amitié. Correspondence (1926-1972)*. Présentée et annotée par Jean-Pierre Piriou. Plon, París 1979, p. 96.

²⁶ Cf. Platón, *Timeo* 28 c.

²⁷ Cf. San Justino, *Apología II*, 10, en: *Padres Apologetas Griegos (s. II)*. Introducción, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno. B.A.C., Madrid 1996, 3ª edición, pp. 272-273.