

LA FILOSOFÍA CRISTIANA COMO «SEGUNDA NAVEGACIÓN»

Elementos para analizar tres desafíos a la filosofía cristiana: inmovilismo, superación y desarrollo.

«La filosofía cristiana en el siglo XXI»

Por Rodrigo Guerra López*

Introducción

A continuación ensayaremos algunas ideas que esperamos puedan colaborar a configurar una hipótesis respecto de las perspectivas que guarda en la actualidad la «filosofía cristiana». El presente texto no tiene ninguna pretensión definitiva. Sólo deseamos anotar de una manera breve algunos de los elementos que nos permitan delimitar el estado de la cuestión y las características de algunas de las rutas que se esbozan para la «filosofía cristiana» como posibles itinerarios en el presente y en el futuro próximo.

1. La controversia sobre la «filosofía cristiana»

Desde un punto de vista histórico pareciera que la controversia en torno a la noción de «filosofía cristiana» es un tema propio de pensadores y épocas ya pasadas. Más aún, no es extraño encontrar en una gran cantidad de autores y ambientes la convicción sobre la contradictoriedad de esta noción. Ya en los siglos XVII y XVIII Christian Thomasius y Jacob Brucker se preguntaban cada uno a su modo si dada la concepción moderna de la filosofía no tendríamos que decir que la noción de filosofía cristiana es una expresión impropia, *improprie dicitur*[1]. La posteridad de esta observación será muy amplia. La modernidad ilustrada enfatizará a través de una gran cantidad de autores que una dimensión constitutiva de la cientificidad del conocimiento precisamente radica en no aceptar dentro de sí saberes metodológicamente no justificados.

Varios siglos después encontraremos filósofos como Pierre Mandonet, Marie-Dominique Chenu o Émile Bréhier sosteniendo en lo fundamental esta misma postura: una ciencia tiene que ser por principio autónoma, en caso contrario no existirá como

ciencia. Una relación positiva entre la fe y la razón tal y como la que pretende la «filosofía cristiana» sólo es posible con la condición de que la filosofía deje de ser filosofía [2]. Más aún, autores como Léon Brunschvicg sostendrán no sólo que la filosofía es inconciliable con la fe sino que la filosofía ha absorbido gradualmente la reflexión racional asociada a la fe. Por ello, en su opinión la «filosofía cristiana» no es tanto un sin sentido como algo que sobra[3].

Estos cuestionamientos a la filosofía cristiana tuvieron una amplia difusión. Sin embargo, aún faltaba una estocada final por parte de Martin Heidegger. En su *Introducción a la metafísica* [4] el filósofo alemán señalará que la filosofía cristiana es un «hierro de madera» debido a que para la fe cristiana en su sentido más originario la filosofía es una necesidad. Dicho de otro modo: no sólo a la noción de filosofía le repugna una relación positiva con la fe sino es la misma fe la que como obra de Dios no requiere del filosofar ya que tiene respuestas reveladas preestablecidas para las preguntas fundamentales.

La respuesta a este tipo de señalamientos tuvo un momento importante con la obra de Etienne Gilson. En el libro *El Tomismo*[5] y posteriormente en *El espíritu de la filosofía medieval*[6] Gilson mostrará cómo antes de cualquier debate especulativo sobre la noción de «filosofía cristiana» es preciso constatar que ella es un hecho histórico. El estado de cosas es que una parte importante de las nociones centrales que configuran el pensamiento moderno han nacido formalmente en el contexto de la cultura cristiana medieval en la que la relación entre la razón y la fe fue así de intensa y positiva que permitió la emergencia de descubrimientos que, si bien son encontrables por la razón, la razón históricamente los descubrió en diálogo e interacción con la fe. Gilson insistirá, por ejemplo, en que la noción de *creatio ex nihilo* y la noción contemporánea de *libertad* surgieron gracias al influjo positivo de la Revelación cristiana en la reflexión estrictamente racional.

Poco después secundaría a Gilson, Jacques Maritain quien distingue entre naturaleza y estado de la filosofía. Por naturaleza, la filosofía es independiente de la fe y de la teología, es un ejercicio estrictamente racional. Sin embargo, la filosofía se realiza en situaciones históricas y culturales concretas. Por ello, respecto de su realización es posible hablar de un estado cristiano del filosofar [7]. ¿En qué consiste este estado? En entender que en ciertos momentos el cristianismo ha aportado una modificación esencial a las condiciones del trabajo filosófico, purificando debilidades y

ayudando ante dificultades intrínsecas a la labor filosófica en sus condiciones existenciales de realización. De esta manera, las condiciones del estado cristiano de filosofar son distintas de las del no-cristiano: existe, pues, un ejercicio específicamente cristiano del pensar filosófico. Esto no significa introducir en los argumentos filosóficos datos provenientes de la Revelación a modo de premisas. Lo que significa, dirá Octavio Nicolás Derisi siguiendo a Maritain, que “exclusivamente racional en su esencia, la filosofía realizada bajo el influjo de la Revelación, es cristiana en su existencia” [8].

La postura de Etienne Gilson y de Jacques Maritain tendría una amplia difusión en todo el mundo católico. Sin embargo, el punto que tal vez habría que meditar es que no todas las cuestiones de fondo quedaron resueltas con las obras de estos dos autores franceses.

En efecto, la noción de «filosofía cristiana» involucra numerosos temas y problemas colaterales. En cierto sentido en esta noción se encuentran condensados algunos de los temas capitales tanto de la filosofía como del modo cómo el cristianismo se anuncia como propuesta creíble en medio del mundo actual. Sin pretender ser exhaustivos pensemos rápidamente que la «filosofía cristiana» en sí misma considerada supone un modelo de racionalidad no-ilustrado capaz de afirmarse como racional, y simultáneamente, como limitado y abierto a la posibilidad de un Misterio que salve. Esto lo podemos decir también de otra manera: la noción de «filosofía cristiana» es ya en buena medida una crítica al sector más dominante de la modernidad que sostiene la capacidad de la razón de auto fundamentarse y auto legitimarse. La noción de «filosofía cristiana» de suyo parece proponer que otra modernidad es posible... [9]

Pensemos también que la noción de «filosofía cristiana» supone una manera particular de resolver la historicidad constitutiva de todo pensar. Por una parte, se acepta que la incardinación de la razón en un cierto contexto como aquel marcado por el acontecimiento cristiano medieval facilitó que la fe interactuara positivamente con la filosofía. Más aún, siguiendo esta pista algunos de los autores más clásicamente identificados como «filósofos cristianos contemporáneos» han llegado a sostener que la pregunta no es si la «filosofía cristiana» existe, sino si la filosofía puede existir como filosofía sin el cristianismo luego de que éste ha acontecido y ha impactado de manera definitiva en toda discusión posterior a su surgimiento [10]. Por otra parte, este tipo de perspectiva en la que se concede que la dimensión contextual

define en buena medida la reflexión se encuentra acompañada de la pretensión de lograr el descubrimiento de verdades que trascienden la historia y gozan de una cierta definitividad. De este modo, el filosofar cristiano implica al menos como pretensión una *hybris* en la que se mezclan lo contextual y lo absoluto trans-histórico sin contradicción.

Sin embargo, el tema que parece encontrarse más subyacente a toda esta cuestión es el de las relaciones entre gracia y naturaleza. Esto quiere decir que una apertura intelectual irrestricta a todo lo real no puede prescindir o colocar entre paréntesis al acontecimiento cristiano. Si la Encarnación es real, la imbricación de lo natural y lo sobrenatural es realmente muy estrecha y no se resuelve fácilmente escindiendo dos planos heterogéneos: el puramente filosófico y el puramente teológico sino que el itinerario natural de la razón no culmina en los límites definidos por lo natural, ni en la pura apertura hacia la posibilidad de una realidad más grande, sino en *la confrontación de mi razón que anhela naturalmente algo que la excede y el acontecimiento histórico de una realidad que trasciende lo natural en el que esta expectativa puede verificarse.*

De este modo es que podemos afirmar que la controversia en torno a la noción de «filosofía cristiana» tal y como se desarrolló en la primera mitad del siglo veinte apenas y comenzó a vislumbrar una red de problemas complejos que requieren una clarificación más allá de las soluciones clásicas. A este respecto la tradición intelectual que partiendo de Maurice Blondel pasa por Henri De Lubac y alcanza a Hans Urs von Baltasar [11] pareciera que – sin pretenderlo de manera directa – ofrece elementos de reflexión que eventualmente podrían ampliar la discusión sobre la naturaleza de esta noción y sobre el hecho histórico de diversas «filosofías cristianas» que no sólo en la edad media, sino que existen en el escenario intelectual contemporáneo.

2. La «filosofía cristiana» pierde terreno

Sin embargo, en los últimos años el proceso de desarrollo intelectual en torno a la «filosofía cristiana» ha sufrido un cierto deterioro o disminución. Existen muchas maneras de verificar este aserto. Simplemente miremos la escasa bibliografía que aparece año con año sobre este tema, el hecho que el V Congreso Internacional de Filosofía Cristiana planeado para el año 2000 se haya suspendido o el preocupante fenómeno del escaso alumnado en las facultades de filosofía de inspiración cristiana en México y en otras partes del mundo.

Si bien pueden existir muchas razones para explicar este fenómeno tenemos la convicción de que uno de los ingredientes que más han influido ha sido la propia crisis de la filosofía y del pensamiento moderno ilustrado que ha devenido tanto en una suerte de cansancio y desencanto irracionalista como en una suerte de super-pragmatización de la vida al grado de identificar lo verdadero con aquello que funciona. Este escenario – el escenario postmoderno – no es indiferente al desarrollo de la filosofía cristiana. Miremos cómo los espacios antiguamente dedicados al cultivo de la filosofía cristiana – Universidades eclesiásticas, universidades católicas, universidades de inspiración cristiana y seminarios – han ingresado – con algunas honrosas excepciones – en una sutil crisis que entrapa aún a los mejor intencionados en situaciones de no fácil resolución.

¿Cuál es el problema de fondo con la nueva cultura adveniente? ¿Cuál es la situación en la que nos coloca este nuevo contexto a los que deseamos utilizar la razón para creer y para pensar? Difícilmente se puede responder a estas preguntas de manera breve y unitaria. Sin embargo, Gianni Vattimo al comentar a Nietzsche intenta describir uno de los rasgos esenciales de este panorama:

Puesto que la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba «fundar», de la modernidad no se saldrá en virtud de una superación crítica que sería un paso dado todavía en el interior de la modernidad misma. Manifiéstase así claramente que hay que buscar un camino diferente. Este es el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía [12].

Este texto resume varias de las intuiciones que Vattimo anota en su obra *El fin de la modernidad*. Este texto anuncia un reto nuevo para la filosofía cristiana: ¿cómo podemos articular un discurso racional que se deje provocar por las verdades de la fe en una situación de desconfianza de cualquier meta-relato, de cualquier explicación intelectual totalizante? ¿Cómo podemos reproponer la originalidad del Evangelio que sin negar la naturaleza la asume y supera en medio de una crisis filosófica que privilegia lo intuitivo, lo emotivo, lo diferente, lo divergente, lo disidente, lo fragmentario? ¿Es posible, pues, impulsar la «filosofía cristiana» cuando muchos de los filósofos cristianos nos encontramos fuera del corazón de los debates fundamentales del mundo

contemporáneo?

Estas preguntas parecen intentar resolverse de tres maneras posibles. Los tres modos que a continuación señalaremos no son seguramente los únicos, pero de hecho son los que en nuestra opinión comienzan a redibujarse lentamente en el horizonte:

- a) Volver a los «tomismos de escuela».
- b) «Superar» la noción de filosofía cristiana.
- c) Continuar el desarrollo de la filosofía cristiana.

3. Volver a los tomismos de escuela: el problema del inmovilismo

Una primera modalidad con la que en algunos espacios y ambientes se pretende responder a la crisis contemporánea que padece la cultura, la filosofía y la filosofía cristiana en particular, es la vuelta a diversas modalidades de tomismo de escuela. Nótese de entrada que menciono regreso al «tomismo de escuela», es decir, no un regreso al Tomás de Aquino histórico o a la actitud tomista originaria – realismo metafísico en progresión continua – sino un volver a una cierta tradición manualística que brinda una cierta seguridad al interior de algunos claustros académicos pero que colapsa a la filosofía cristiana como filosofía (y como propuesta cristiana).

No es extraño encontrar que esta primera posición se encuentra acompañada y como nutrida por una interpretación de la modernidad poco analítica y diferenciada. La modernidad se concibe como un proceso cultural marcado por el inmanentismo filosófico que deviene fatalmente en ateísmo y secularismo. Este tipo de interpretación de la modernidad cierra de entrada cualquier posibilidad de diálogo con el mundo contemporáneo e invita – tal vez sin darse cuenta – a una suerte de regreso integrista como proyecto de recuperación cultural.

Otra característica que distingue a los «filósofos cristianos» que comparten esta posición es su simpatía por la realización de críticas extrínsecas de las filosofías contemporáneas. El método para verificar si hay verdad en un autor consiste en contrastar su pensamiento con las «tesis» incluidas en los manuales de filosofía escritos apud mentem Sancte Thomae. De esta manera toda discrepancia con el manual es al menos sospechosa cuando no abiertamente peligrosa. Puede parecer broma pero en ocasiones

este tipo de filósofos parecieran considerar que la verdad es la adecuación de la mente a Santo Tomás, contradiciendo con ello todo el Magisterio real del Angélico Doctor [13].

El uso apologético-defensivo de la filosofía cristiana que caracterizó a muchos autores anteriores al Concilio Vaticano II pareciera reaparecer en una versión disminuida, débil y muchas veces intolerante lo que conecta no sólo a esta posición con la postmodernidad antes descrita sino con el tradicionalismo francés que tras la Revolución sostuvo su conservadurismo en un continuo apelar a la autoridad y a la tradición sobre una base irracionalista-fideísta sumamente peligrosa y agresiva [14].

Por estas características, este esfuerzo de recuperación de la «filosofía cristiana» aparentemente contrario a la modernidad ilustrada y a la postmodernidad nihilista se encuentra más cerca de esta última debido a su debilidad intelectual intrínseca. La filosofía cristiana en esta versión fácilmente se torna inmovilista y elude el reto de ofrecer una respuesta real al desafío cultural presente.

4. El esfuerzo por la «superación» de la filosofía cristiana

Un segundo camino de búsqueda ante la crisis contemporánea es la de aquellos que se resisten a dejar morir a la modernidad ilustrada considerando que es auténticamente un «proyecto inacabado». Desde este punto de vista es preciso continuar con el itinerario de la razón que busca auto legitimarse y que fue iniciado por Kant. La «filosofía cristiana» es una anomalía que vulnera la autonomía de las ciencias. Por ello, si bien la fe puede tener un papel en la vida privada de las personas no debe de inmiscuirse en el espacio público, en la discusión científica o en el análisis filosófico.

El modelo de racionalidad de esta posición implica una aceptación al menos tácita del mito del progreso indefinido. Todo lo moderno es mejor que lo premoderno por definición. La «filosofía cristiana» está superada como propuesta para el pensamiento de los cristianos debido a que caracterizó a la edad media, época a todas luces atrasada y «superada».

Desde este punto de vista los cristianos que hacen filosofía deben de suspender sus creencias al momento de pensar. La distancia y heterogeneidad entre la fe y la razón es insalvable. Toda propuesta que intente rearticular las relaciones entre la fe y la razón será señalada como regresiva. El proceso de liberación de la

servidumbre por el que la humanidad ha transitado incluye esencialmente delimitar la influencia de la fe al fuero interno de la conciencia. Si la fe se deja escapar e invade el discurso racional, éste queda invalidado de inicio. Desde este punto de vista no es posible pensar y creer simultáneamente y con la misma facultad.

En esta posición las certezas de la fe gravitan en un universo no-racional, tienen una cierta funcionalidad social – por eso las iglesias se toleran –, sin embargo, no es posible crear un proyecto auténticamente emancipatorio con ellas. La única perspectiva de la filosofía cristiana bajo este escenario es recluirla en el terreno intraeclesial que de suyo no da demasiados problemas gracias a su más o menos «controlada» incidencia sociohistórica.

Si nos fijamos atentamente esta es la postura que caracteriza a muchos de los detractores del cristianismo. Sin embargo, es también la postura de muchos cristianos que consideran que su fe no es relevante al momento de comprender el mundo y transformarlo. La fe no ilumina a la razón, no redime a la razón, no desmitifica a la razón. Al contrario, la fe se interpreta como un cierto ingrediente irracional tolerado al interior de ciertos temas y problemas de la vida privada. La filosofía política de muchos cristianos que hoy detentan el poder en diversas latitudes se encuentra dentro de este tipo de coordenadas. Y, por cierto, poco importa si se ubican en la denominada «derecha» o en la «izquierda». Ambas posiciones en muchas ocasiones se sostienen gracias a la misma matriz neo-ilustrada que al haber autofundado a la razón pone las bases para la autolegitimación del Estado o del mercado contemporáneos.

5. La necesidad de continuar con el desarrollo de la filosofía cristiana

Desde nuestro punto de vista tanto una regresión integrista asociada a una suerte de pensamiento débil, como un intento de superación ilustrado que confía a pesar de los fracasos especulativos y prácticos en una idea de racionalidad y progreso de estirpe kantiana, no ofrecen realmente una perspectiva para el presente y el futuro de la «filosofía cristiana». Ambas soluciones son callejones sin salida.

Somos de la opinión que la filosofía cristiana tiene que reactivarse como filosofía, como esfuerzo racional riguroso, como trabajo intelectual metodológicamente abierto a la provocación del cristianismo como acontecimiento. ¿En qué consiste esta reactivación? ¿Es posible proponerla en la actualidad? Desde

nuestro punto de vista estas preguntas se resuelven considerando que la filosofía cristiana tiene que emprender su «segunda navegación».

La expresión «segunda navegación» la tomamos de Platón quien en el diálogo *Fedón* hace que Sócrates le pregunte a Cebes: “¿quieres que te exponga la segunda navegación que en busca de la causa he realizado?”. Y el aludido contesta: “lo deseo extraordinariamente” [15]. La causa indagada es la verdadera causa de las cosas. Esta causa se descubre cuando se alcanza la existencia de un plano del ser «más allá» de los fenómenos físicos que conocemos mediante los sentidos, es decir, cuando se alcanza el ámbito de «lo inteligible», de lo «suprasensible».

La filosofía cristiana requiere realizar una «segunda navegación» de este tipo para evitar negarse a sí misma como saber con apertura irrestricta. En efecto, la apertura y disponibilidad requerida para apreciar datos como los que ofrece la Revelación cristiana no puede lograrse más que habiendo mostrado que la dimensión física de lo real remite necesariamente a realidades propiamente trans-físicas. La pura razón auto fundada o la sensibilidad desvinculada del intelecto no permiten aceptar al cristianismo siquiera como hipótesis. Además, en el contexto postmoderno actual en el que la fascinación por lo individual y fragmentario campea por doquier es preciso reaprender que la metafísica, como ciencia del ente que se dice de muchos modos [16], es el único saber que puede reconocer – gracias a la razón – los múltiples grados de diversidad, es decir, los múltiples grados de ser, sin simplificarlos en una consideración univocista o equivocista de la realidad.

Es la metafísica la que nos permite eventualmente alcanzar la consideración del fundamento y la certeza sobre la imposibilidad de que este deje de «fundar». Porque la realidad es contingente y pudo no haber sido, es preciso que nos preguntemos hoy como ayer cuál es la explicación última de que el mundo plural, diverso y fragmentario exista. ¡Sí hay fundamento para pensar en el fundamento! Este fundamento es la patencia del ser participado (*esse*) en cada uno de los entes (*entia*) que reclama la existencia de un Participante principal y eminente.

La «segunda navegación», sin embargo, también deja otra lección. Giovanni Reale comenta que las fuentes antiguas identifican a la «segunda navegación» como aquella que uno emprende cuando, habiéndose quedado sin viento, navega con los remos [17]. Esto quiere decir que la «primera navegación» es la que se realiza con

las velas desplegadas al viento dejándose mover por fuerzas ajenas a la embarcación. Este es el caso de la pseudo-filosofía que, renunciando al esfuerzo personal, se deja mover por el impulso de los «otros», es decir, por el impulso de autores y obras que nos evitan el esfuerzo de pensar por nosotros mismos. Mientras que la «segunda navegación» es la que se hace echando mano a los remos y sufriendo todas las fatigas y peligros propios del avanzar por uno mismo.

Entender a la «filosofía cristiana» como «segunda navegación» entonces implica redescubrir la necesidad de «volver a las cosas mismas» como decía Husserl en sus *Investigaciones lógicas* [18], implica dejar de hacer «teorías sobre teorías» como alguna vez denunció Karol Wojtyła[19]. La filosofía cristiana tiene que evitar su parálisis o su negación principalmente dando frutos de pensamiento sobre lo real, defendiendo su alcance metafísico estricto, manteniéndose en diálogo con todas las posiciones, aprendiendo cuanto haya de verdad en todas las corrientes y aceptando la provocación que la Revelación continuamente le hace.

Para lograr este propósito es posible seguir varias vías como las que abrieron Pascal, Rosmini, Kierkegaard, Mounier, Scheler, Reinach, Von Hildebrand o el propio Wojtyła. Todas estas vías mantienen un realismo metafísico fundamental y obligan a quienes las estudian a emprender el propio viaje intelectual. No nos parece por ello casualidad que las mejores conclusiones del tomismo originario de autores como Carlos Cardona, Tomás Melendo, Antonio Millán-Puelles o Cornelio Fabro coincidan en gran medida, por ejemplo, con la fenomenología realista y con el personalismo contemporáneo de autores como Josef Seifert, Tadeusz Styczen, Rocco Buttiglione, John Crosby, Carlos Díaz, Mariano Crespo y otros.

La filosofía cristiana entendida como «segunda navegación» coloca a Cristo como un faro que ilumina pero que no suprime la propia indagación intelectual. Somos de la opinión que “con la expresión filosofía cristiana no se desea denominar sólo la actitud espiritual del filósofo cristiano, ni simplemente designar las doctrinas, de hecho ya existentes, de los pensadores cristianos, sino indicar, más bien el ideal de un *perfectum opus rationis* que habría conseguido recoger en unidad todo aquello que nos es accesible por la razón natural y por la Revelación.”[20] Vista así la cuestión, la filosofía cristiana debe de buscar toda la ayuda que sea posible para que principalmente: *Studium philosophie non est ad*

hoc quod sciatur quod homines senserint, sed qualiter se habeas veritas rerum, el estudio de la filosofía no persiga lo que los hombres piensan sino lo que la verdad de las cosas es[21].

6. Juan Pablo II o la vuelta a lo esencial

Tengo la impresión que Juan Pablo II precisamente ha tratado de avanzar en esta dirección a través de la Encíclica *Fides et ratio*[22]. Este documento pontificio es realmente una convocatoria para retornar a lo esencial. El Papa se encuentra lejos de convocar a una campaña de repetición más o menos mecánica de ciertas fórmulas supuestamente «tomistas» y también lejos de una fácil complacencia con el pensamiento ilustrado o postmoderno. A ambas posturas parece decirles:

A veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria [23].

Esta llamada de atención se encuentra acompañada por un permanente enfoque antropológico a lo largo de toda la Encíclica que sitúa al itinerario intelectual de la persona como un esfuerzo por responder a las preguntas más básicas de la existencia: “¿Quién soy? ¿De dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida?” [24] Estas preguntas son cuestiones permanentes que, sin embargo, han emergido con especial fuerza en la modernidad. Las graves deficiencias de algunas de las principales corrientes del pensamiento en los últimos siglos no orillan a Juan Pablo II a una postura antimoderna sino a recuperar en cierto sentido una perspectiva agustiniano-existencial que facilite el discernimiento de aquello que es rescatable y asimilable. De hecho, el Papa reconoce que “la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre” [25]. Véase a este respecto el siguiente párrafo:

La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido. A esto se debe añadir que la primera

verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva [26].

Es fácil pasar de largo estas afirmaciones. Sin embargo, ninguna palabra de este texto está escrita a la ligera. La búsqueda de sentido y el reconocer como verdades primeras las referentes a la propia existencia y a la propia muerte son asuntos que no están ajenos del corazón temático de la modernidad en sus diferentes corrientes e interpretaciones. Otra manera de mostrar esto mismo puede apreciarse al examinar cómo Juan Pablo II al hablar de la verdad supera la exposición convencional de corte intelectualista a través de un enfoque propiamente personalista que no sólo nos remite a Agustín de Hipona sino a la posteridad que surgió a partir de él en la Edad media y que alcanza algunas de las vetas más ricas e importantes de la filosofía contemporánea sobre la persona:

La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad [27].

El núcleo de esta afirmación se proyecta más adelante dentro del tema del quehacer filosófico. No basta dedicarse individual y solitariamente al estudio de la filosofía. La búsqueda de la verdad debe estar animada y acompañada del don sincero a los demás. Es la compañía de los amigos, es una «communio personarum», la que hace posible recuperar lo esencial a través del pensamiento:

La razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar [28].

Juan Pablo II tampoco cae en la fácil trampa ilustrada de considerar a los autores medievales como pensadores «superados». Ampliamente reconoce a Agustín de Hipona y le dedica varios párrafos a Tomás de Aquino. Sin embargo, el equilibrio de su reconocimiento al Angélico Doctor emerge con fuerza desde la primera línea:

Un puesto singular en este largo camino corresponde a santo Tomás, *no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por*

la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo [29].

Que subrayar esta idea central no es sacar un texto de su contexto queda confirmado cuando poco más adelante el Papa Juan Pablo II cita a Paulo VI quien en la Carta *Lumen Ecclesiae* decía: No cabe duda de que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo *no rechaza a priori esta filosofía*. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal [30].

Esta apertura y esta libertad para aprender de múltiples posturas y corrientes si bien tiene un fundamento filosófico precisamente en la convicción de que la verdad sobre el ser se puede llegar a encontrar en todo y en todos, posee también un fundamento estrictamente teológico: la verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo: *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*[31].

Esta actitud en la que converge el rigor intelectual, la apertura al dato revelado y la humildad como disposición moral ante la verdad nos permite reconocer en santo Tomás de Aquino a un maestro perenne para la filosofía cristiana. Sería regresivo ignorar su figura, su aporte y su ejemplo. Sin embargo, esta actitud no es patrimonio exclusivo de él. Muchos otros han explorado lo real por vías diversas enriqueciendo nuestra comprensión. Juan Pablo II menciona con gran libertad a san Agustín, a san Anselmo, a san Buenaventura y a autores bastante más recientes cómo John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein, Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, y Vladimir N. Losskij en la Encíclica *Fides et ratio*[32]. Otros textos del Papa también apreciarán el aporte de pensadores diversos, algunos muy contemporáneos [33].

7. Conclusión

La filosofía cristiana tiene que recuperarse en una «segunda navegación». Los remeros de este esfuerzo tienen que ser muchos. Indiscutiblemente el desafío que tenemos por delante no tendrá solución a través de la obra de una sola persona. La crisis cultural que ha generado la síntesis de nihilismo y pragmatismo irracionistas no podrá ser corregida con lamentos sino con una nueva propuesta que recupere la densidad ontológica de lo real y en especial la primacía de la persona como ente *kat exojén*, como

ente en su sentido más propio. La tarea no es pues sólo académica. Son las personas reales quienes siempre, más pronto que tarde, experimentan las consecuencias de que el pensamiento se encuentre como a la deriva. El filósofo Karol Wojtyla ya lo advertía hace algunos años. En un texto que parece recordar a Max Scheler[34] o a Martin Heidegger[35], Karol Wojtyla dice:

Una reflexión constante sobre las diversas direcciones del desarrollo de esta familia (humana) bajo el aspecto cuantitativo del desarrollo de la cultura y de la civilización, con todas las desigualdades y los dramas que ello comporta, generan la necesidad de cultivar la filosofía de la persona. Se tiene la impresión de que los múltiples esfuerzos cognoscitivos centrados sobre el ambiente externo al hombre son en gran medida superiores a los esfuerzos y a los logros encaminados al hombre mismo. Pero quizá no es sólo cuestión de esfuerzos y de realizaciones cognoscitivos que, lo sabemos, son muy numerosos y cada vez más particularizados. Quizá es simplemente el hombre que espera continuamente un nuevo y penetrante análisis de sí mismo y, sobre todo, una síntesis siempre más actualizada que no es fácil conseguir. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, debe ser incesantemente redescubierto. Permaneciendo siempre de alguna manera <>, él exige continuamente una nueva y siempre más madura expresión de su naturaleza [36].

* Doctor en Filosofía por la *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein*; Catedrático de Metafísica en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana; Consultor del CELAM. E-mail: guerrar@infosel.net.mx

[1] Cf. H. M. Schmidinger, *La controversia sobre la filosofía cristiana en su contexto*, en E. Coreth-W. M. Neidl-G. Pfligersdorffer, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1997, T.III, p. 24-25.

[2] Cf. P. Mandonnet, *L'augustinisme bonaventurien*, en *Bulletin thomiste*, Étioles 1926, n. 3, p. 48-54; M.-D. Chenu, *Comptendu* (sobre *Le thomisme*), en *Bulletin thomiste*, Étioles, 1928, n. 5, p. 242-245; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, PUF, París 1926,

[3] Cf. L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, Alcan, Paris 1939.

[4] Gedisa, Barcelona 2001.

[5] Eunsa, Pamplona 1978.

[6] Rialp, Madrid 1981. De esta obra siempre es útil consultar las *Notas bibliográficas para servir a la historia de la noción de filosofía cristiana*, p. 399-433.

[7] Cf. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, París 1933.

[8] O. N. Derisi, *Concepto de la filosofía cristiana*, Club de Lectores, Bs. As. 1979, p. 128.

[9] A este respecto conviene consultar las obras de Augusto Del Noce, por ejemplo: *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè Editore, Milano 1992.

[10] Esta es la posición de Josef Pieper en algunas de sus últimas lecciones impartidas en la Universidad Católica de Eichstaett durante el verano de 1992.

[11] Cf. M. Blondel, *La acción*, BAC, Madrid 1995; H. De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991; H. U. Von Balthasar, *Gloria*, Encuentro, Madrid 1997, 7 vols.

[12] G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trd. cast. A. L. Bixio, Planeta-Agostini, Madrid 1994, p.p. 147-148.

[13] Más aún, cuando uno se acerca a la obra de este importante filósofo y teólogo medieval fácilmente se descubre la gran libertad con la que escribe, su amplio uso fuentes diversas, su apertura para aprender de sus adversarios y para modificar sus propias nociones de una manera flexible, ágil, ianalógica! Véase: Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Leonina, Roma 1970, Vol. XXII.

[14] Si bien las obras de Joseph De Maistre poseen numerosos aspectos importantes para la comprensión del complejo momento posterior a la Revolución francesa algunas de sus ideas y buena parte de su posteridad intelectual se caracterizó por sostener un tradicionalismo de base irracionalista-fideísta que más pronto que tarde además asumió un perfil antisemita en Francia, en España, en Argentina y aún en México. Véanse: *Oeuvres complètes de Joseph de Maistre*, Vitte, Lyon 1884-93, 14 vols.; Mons. De Segur,

La Revolución, versión española tomada de la 22a. ed. francesa, corregida y aumentada, imprenta de J. Aguilar Vera, México 1895; Ch. Maurras, *Le mie idee politiche*, Roma 1969; J. Ousset, *Para que Él Reine*, Speiro, Madrid 1971; J. Meinvielle, *El comunismo en la Revolución anticristiana*, s/e, México 1983.

[15] Platón, *Fedón*, Alianza Editorial, Madrid 2001, 99d.

[16] Si bien la noción de «metafísica» puede tener diversos significados, uno de los más sencillos y originarios es precisamente el entenderla como ciencia que estudia al ente como multiplicidad originaria. Véase: G. Reale, *L'impossibilità di intendere unívocamente l'essere e la «tavola» dei significati di esso secondo Aristotele*, en *Revista di Filosofia Neoscolastica*, 1964, n. 56, p. 291.

[17] Cf. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 137.

[18] Alianza Universidad, Madrid 1985, T. I, p. 218.

[19] K. Wojtyła, *Author's Preface to English/American Edition of The Acting Person* en *The Acting Person*, D. Reidl Publishing Co., Dordrecht-Boston-London 1979, p. VII.

[20] E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein*, Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg 1950, p. 26-27.

[21] Tomás de Aquino, *De Coelo et mundo*, I, 22, n. 9.

[22] Colección Documentos Pontificios, n. 63, Librería Parroquial de Clavería, México 1998.

[23] *Ibidem*, n. 6.

[24] *Ibidem*, n. 1.

[25] *Ibidem*, n. 5.

[26] *Ibidem*, n. 26.

[27] *Ibidem*, n. 32.

[28] *Ibidem*, n. 33.

[29] *Ibidem*, n. 43. El subrayado es nuestro.

[30] Paulo VI, *Lumen Ecclesiae*, 20 de noviembre 1974, n. 8, citado en Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 43. El subrayado también es nuestro.

[31] Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I-II, q. 109, a. 1 ad-1. Citado en Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 44.

[32] *Ibidem*, n. 74.

[33] Cf. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova Editrice-Librería Editrice vaticana, Città dell Vaticano 1992; Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.

[34] “Los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que presenta la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre ha reconocido que hoy tiene menos que nunca un saber riguroso de lo que es, y que ya no le asusta ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece que un nuevo *ánimo de veracidad* se ha apoderado de él para plantearse esta cuestión esencial de un modo nuevo, sin la sujeción hasta ahora habitual – plenamente consciente, simconsciente o mínimamente consciente – a una tradición teológica, filosófica y científico-natural y para – apoyándose al mismo tiempo en los grandiosos tesoros de los saberes particulares, que las distintas ciencias del hombre han hecho posible – desarrollar una nueva forma de consciencia e intuición de sí mismo.” (M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, Barcelona 2000, p. 31.).

[35] “En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época hasta la fecha ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es: en ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.” (M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México 1954, p. 175).

[36] K. Wojtyla, *Persona e Atto*, Testo polacco a fronte, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 1999, p. 77.

*Coloquio de Filosofía Pontificia Facultas Philosophica Mexicana Universidad Pontificia de México 24 de septiembre de 2003