

# NOTA SOBRE LA ACTITUD DEL CRISTIANO QUE SE DEDICA A LA FILOSOFÍA

Mariano Crespo  
Universidad de Navarra / ICS  
mjccrespo@unav.es

## *Resumen*

Uno de los aspectos de la cuestión acerca de la relación entre razón y fe es el referido a la supuesta existencia de actitudes morales propias del cristiano que se dedica a la filosofía. Esta nota esboza un intento de respuesta a esta pregunta apoyándose, por un lado, en la obra de Max Scheler *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* y, por otro lado, en algunos pasajes de las encíclicas *Fides et ratio* y *Lumen fidei*.

Palabras clave: actitudes, conocimiento, cristianismo, filosofía, vida moral.

## A NOTE ON THE ATTITUDE OF THE CHRISTIAN WHO DEDICATES TO PHILOSOPHY

### *Abstract*

One of the aspects of the issue on the relationship between reason and faith has to do with the supposed existence of some moral attitudes, which are proper of those Christians who dedicate themselves to Philosophy. This note tries to outline an answer to this questions based, on the one hand, on Scheler's work *The Essence of Philosophy and the Moral Condition of Philosophical Knowledge* and, on the other hand, on the encyclicals *Fides et Ratio* and *Lumen Fidei*.

*Keywords:* Attitudes, Christianity, Knowledge, Moral Life, Philosophy.

“Quien se pone en camino para practicar el bien se acerca a Dios, y ya es sostenido por él, porque es propio de la dinámica de la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor.”

~*Lumen fidei*, 35

## I

Mucho se ha discutido acerca del sentido de la expresión “filosofía cristiana”. Frente a los que han considerado, como por ejemplo M. Heidegger, que pondría en relación dos términos incompatibles entre sí y que, por consiguiente, equivaldría a una expresión como “hierro de madera”, hay otros que piensan que puede hablarse de una filosofía específicamente cristiana. Ciertamente, plantear el debate sobre una cuestión tan importante en estos términos resulta excesivamente simplista. Entre aquellos que niegan la posibilidad de una filosofía cristiana del mismo modo que niegan que pueda hablarse de una biología o matemática “cristianas” y los que consideran que no sólo no resulta problemático hablar de una filosofía cristiana, sino que realmente existe algo así, existen posiciones que matizan esta distinción. Así, por ejemplo, se ha sostenido una diferencia entre “naturaleza” y “estado” de la filosofía. Mientras que ésta no sería por sí misma de naturaleza cristiana, podría pensarse en diversos estados de ellas, uno de los cuales sería precisamente el cristiano.

En esta breve nota no pretendo abordar esta complicada cuestión. Mi objetivo es, más bien, centrarme en una cuestión diferente, a saber, la referida a las actitudes morales presentes en el cristiano que se dedica a la filosofía. Prefiero utilizar esta última expresión por dos razones: en primer lugar, porque hablar de “filósofo cristiano” supondría, de algún modo, tomar partido por una de las opciones a las que me he referido más arriba y, en segundo lugar, porque parece primar la condición de “filósofo” frente a la de “cristiano” considerando a este segundo término como un adjetivo que califica al primero cuando en realidad —o al menos a mí me lo parece— la

condición de cristiano es mucho más —digámoslo así— “básica” que la de filósofo. Ser cristiano comprende la vida toda, no solamente esa actividad específica que, a lo largo de los siglos, hemos convenido en llamar “filosofía”. El hombre que cree es un hombre que cree todo él. En su reciente encíclica *Lumen fidei*, el Papa Francisco, tomando como punto de referencia la frase de San Pablo en Rm. 10, 10 “Con el corazón se cree” se refiere justamente a este punto al que más tarde volveré: “en la Biblia el corazón es el centro del hombre, donde se entrelazan todas sus dimensiones: el cuerpo y el espíritu, la interioridad de la persona y su apertura al mundo y a los otros, el entendimiento, la voluntad, la afectividad” (*Lumen fidei*, n.26).

Por consiguiente, no se trata tanto de determinar si hay un mundo especial de objetos de los que ha de ocuparse el cristiano que se dedica a la filosofía o si, más bien, se trata de un modo especial de conocimiento de toda especie de objetos, sino de analizar si existe —y en ese caso cuál es— una actitud moral previa del cristiano que se dedica a la filosofía. En el caso de que exista, ¿hay rasgos específicos frente a la actitud del no cristiano que se dedica a ésta? Para intentar arrojar un poco de luz a esta cuestión me referiré, en primer lugar, a las condiciones morales del conocer filosófico en general tomando como punto de apoyo la obra de Max Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* y, en segundo lugar, aludiré a esas mismas condiciones en el cristiano que se dedica a la filosofía basándome en algunos pasajes centrales de las encíclicas *Fides et Ratio* y *Lumen fidei*.

## II

La afirmación central del breve pero enjundioso texto de Max Scheler es que el conocimiento filosófico requiere, como condición previa esencialmente necesaria, una actitud moral que, en última instancia, lleve a una “forma de vida moral duradera” (Scheler, 1962: p.29). Como Miguel García-Baró ha señalado recientemente, la filosofía surge de un acto de naturaleza moral, a saber, de aquel acto que le lleva a situarse fuera de la actitud natural y a llevar a cabo el

“esfuerzo radical [...] por entender racionalmente la totalidad de las cosas reales a partir de sus causas más profundas” (García-Baró, 2009: p.13). Aunque con diferencias importantes, Scheler retoma una idea central de los filósofos antiguos, a saber, que el contacto del espíritu con el específico dominio del ser del que se ocupa la filosofía “está ligado a un determinado acto de la personalidad íntegra, a un acto que le falta al hombre orientado a la cosmovisión natural”. Ahora bien, el que este acto sea de naturaleza moral no significa que sea un acto que tenga que ver exclusivamente con la voluntad, sino que afecta en definitiva a la disposición moral de fondo de la persona (*Gesinnung*), la cual implica también a la afectividad (Crespo, 2012: pp.67-84).

Por consiguiente, el momento inicial de este acto de la personalidad íntegra que requiere la actitud filosófica parte de un elemento negativo mediante el cual se pretende superar un cierto obstáculo, una serie —como dice Scheler— de “velos del espíritu”, que tienen su origen último en la actitud o cosmovisión natural. Este *acto total* del núcleo de la persona y que tiene como consecuencia la “apertura” de las puertas de la filosofía para el espíritu humano requiere, pues, superar dicho anclaje en la actitud natural. En este sentido —sólo en este sentido— puede, pues, decirse que la filosofía es una actitud anti-natural.

Este “impulso moral” que, según Scheler es, como venimos diciendo, un “acto total del núcleo de la persona” es un acto cuya esencia es un “*amor* nítidamente caracterizado” (Scheler, 1962: p.14) mediante el cual una persona finita participa en lo “esencial de todas las cosas posibles”. Ahora bien, según nuestro autor, con esto no queda aún suficientemente determinada la actitud filosófica general del espíritu. Falta un factor importante, a saber, la filosofía es conocimiento y el filósofo, por tanto, un ser cognoscente. Por consiguiente, a la hora de analizar este impulso moral es preciso distinguir entre “la *posición* cognoscitiva fija especial, que se logra como meta gracias a este impulso de toda la persona”, “el *principio* cognoscitivo mediante el cual y de acuerdo con el cual se conoce esta actitud” y “la naturaleza del *mundo de objetos* y de su nexo, que en esta posición cognoscitiva ocupa el lugar de lo dado en la ‘cosmovisión natural’” (Scheler,

1962: p.36). Sólo una vez que se hayan analizado estos tres factores podrán analizarse las distintas disciplinas filosóficas y presentar las relaciones de la filosofía con los conocimientos no filosóficos: la cosmovisión natural, la ciencia, el arte, la religión y el mito.

En cualquier caso, este acto de impulso es un acto del hombre entero que tiene que ver con el hecho de que en la filosofía es la totalidad concreta del espíritu humano quien filosofa originalmente. Incluso en los análisis de los problemas filosóficos particulares es el hombre entero el que filosofa. Para ello, el hombre parte de la cosmovisión natural en la cual el sujeto inserto en ella considera al ser del mundo circundante como el ser del mundo. Cualquier objeto de este mundo es vivido como esencialmente referido en su ser a la “singular organización biológica del hombre como especie particular de la vida universal” (Scheler, 1962: pp.42-43).

Por su parte, el conocimiento filosófico apunta a una esfera del ser distinta de la mera esfera del mundo circundante que se abre en la cosmovisión natural. Precisamente por esto, se requiere de un impulso especial para ir más allá de los límites del mundo circundante y alcanzar así el ser mismo del mundo revelado en la actitud filosófica. Dicho impulso intentará de algún modo, mediante actos morales, “aflojar” los lazos que nos unen al mundo circundante y que nos hacen ver sus objetos como relativos en su ser a nuestra vida, a nuestro sistema somático-sensorial. Ello tiene como objetivo último el “participar en el ser tal como es sí mismo y por sí mismo” (Scheler, 1962: p.44).

Los actos morales básicos que hacen posible el conocimiento filosófico según Scheler son (1) el “*amor de toda la persona espiritual al valor y al ser absolutos*”, (2) “*la humillación del yo y del ego natural*”, y (3) “*el autodomínio y, por su medio, la objetivación posible de los impulsos instintivos que condicionan siempre necesariamente la percepción sensorial natural de la vida dada ‘somáticamente’ y vivida sobre base somática*” (Scheler, 1962: p.44). La actuación conjunta y ordenada de estos actos conducen a la persona más allá de la esfera del mundo circundante “en la dirección del ser absoluto”. (1) Rompe en el hombre la idea de que todo lo que es en el mundo circundante es relativo a él y nos conduce hacia el ser absoluto allende este mundo circundante;

(2) quiebra el orgullo natural que acompaña al hombre y prepara al espíritu para la apertura a lo absoluto desposeyéndolo de los modos de existir de los contenidos materiales y del “entretejimiento fáctico” de los actos cognoscitivos en la peculiar estructura psicofísica del ser humano. Nos conduce desde el existir contingente del mundo hacia la esencia del mismo. Por su parte, (3) destruiría la “concupiscencia natural” orientándonos hacia la “plena adecuación” del conocimiento intuitivo.

### III

Entre otras muchas cosas, tanto en *Fides et ratio* como en *Lumen Fidei* encontramos una reflexión que en algunos puntos se asemeja a la que se halla en la obrita de Scheler que he comentado pero que, a mi juicio, va más allá. Ciertamente, los objetivos centrales de los autores de estos textos son muy diferentes. Sin embargo, algunas semejanzas son dignas de ser señaladas. Nos encontramos, por ejemplo, que uno de los problemas que Juan Pablo II quiere esclarecer en su texto tiene que ver precisamente con los “velos del espíritu” que amenazan al cristiano que se dedica a la filosofía. En este orden de cosas, el Papa polaco parte de la idea de que el conocimiento adecuado, pleno, intuitivo está “dañado” de alguna forma por una serie de “heridas de la razón” — semejantes a los “velos del espíritu” que, según Scheler “anclan” al hombre a la cosmovisión natural— que son consecuencias de la desobediencia originaria de Adán y Eva. A partir de entonces estas heridas obstaculizan el “camino hacia la plena verdad”. La capacidad humana de conocer ésta queda afectada por una aversión hacia “Aquél que es fuente y origen de la verdad”. En resumen, el pecado de Adán y Eva “hiere” a la razón no sólo en su aspecto teórico de búsqueda y conocimiento de la verdad, sino que también lesiona al aspecto afectivo de ella en la medida en que origina un distanciamiento y rechazo de Aquél que es fuente de la verdad y en definitiva la Verdad misma. Recordemos cómo Scheler consideraba a la concupiscencia natural como uno de los obstáculos que habría que vencer para superar la actitud natural en el camino

hacia la actitud filosófica que no es sino el camino hacia lo absoluto, hacia el ser en sí mismo.

Llama la atención que, al igual que Scheler, Juan Pablo II considera que las condiciones que el ser humano ha de cumplir a fin de superar, en la medida de lo posible, el “estado de herido” en el que vive y así poder dedicarse a la filosofía, son fundamentalmente de naturaleza moral. Más en concreto se refiere a la “pasión por la verdad última”, el “anhelo por su búsqueda”, la “audacia de descubrir nuevos rumbos”, la “apertura a todo lo bello bueno y verdadero” y —una característica a la que me referiré más adelante y que, a mi juicio, supone una novedad importante en el planteamiento de Juan Pablo II—, la “capacidad radical de confiar en otras personas”.

En *Fides et ratio* se menciona en varias ocasiones el carácter perfecto que la fe tiene para la razón en la medida en que aquélla “agudiza la mirada interior” a fin de que podamos descubrir la “presencia operante de la Providencia” (*Fides et ratio*, n.16). Por consiguiente, la fe no tiene que ver exclusivamente con el intelecto, sino que tiene que ver con la persona toda, incluyendo pues su afectividad. La fe y en definitiva el encuentro con Cristo que a ella subyace apunta no sólo al intelecto de los seres humanos, sino a la persona en su totalidad y constituye, por consiguiente, ese acto de la personalidad íntegra que lleva al hombre a salir de la cosmovisión natural. Es justamente esto lo que explica que —como magistralmente señaló Joseph Ratzinger, Benedicto XVI— pertenezca a la esencia del cristianismo el que su voluntad de racionalidad es tal que, no obstante, “quiebre siempre la razón para que ésta se sobrepase a sí misma” (Benedicto XVI, 2005: p.73). Este ir más allá —propio del cristianismo— de las cosas que son accesibles a la razón es posible, en última instancia, por el amor. Como he señalado en otro lugar (Crespo, 2008), nos encontramos ante una nueva concepción de la razón que va mucho más allá del modo en el que el cientificismo moderno la entendía, pero que “sigue siendo” razón. Una concepción que parece estar en contradicción con un concepto puramente filosófico de Dios, pero que al mismo tiempo muestra que “la mayor libertad y grandeza de la razón consiste, en última instancia, en el amor, esto es, en que ella sobrepasa lo que nuestra especulación puramente filosófica sobre lo



divino puede establecer” (Benedicto XVI, 2006: nn.6-7). En definitiva, y como afirma Benedicto XVI haciendo suyas las palabras de Pablo, “el amor ‘rebasa’ el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (Ef 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos” (Benedicto XVI, 2006: nn.6-7). En última instancia, “la verdadera razón es el amor y el amor es la verdadera razón. En su unidad son ambos el verdadero fundamento y fin de todo lo real” (Benedicto XVI/Flores d’Arcais, 2006: p.18).

Este tipo de reflexiones acerca de lo que podríamos llamar “el valor epistemológico del amor” para el cristiano que se dedica a la filosofía desempeña también un papel central en el capítulo II de *Lumen fidei*. Insistiendo en la idea paulina de que “con el corazón se cree” (Rm 10, 10) y de cómo en la Biblia éste es el centro del hombre y, por consiguiente, capaz de mantener unidas sus dimensiones de cuerpo y espíritu, de interioridad y de apertura al mundo, del entendimiento, de la voluntad y de la afectividad, el Papa Francisco pone de relieve que es justamente en este centro de la persona humana donde se produce la apertura a la verdad y al amor. El “portador de la fe” —si se me permite la expresión— es precisamente este centro de la persona. Ello hace justamente que el conocer de aquel que acoge esta fe —que no es, en última instancia, sino la fe en una persona, Jesucristo— y que se dedica a la filosofía presente una especificidad propia. En este centro se produce una apertura amorosa a un amor más grande que transforma a la persona toda. Esta vinculación de la fe con el amor hace que ésta conozca “en cuanto el mismo amor trae una luz. La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad” (*Lumen fidei*: n.26).

Un capítulo importante del análisis del “valor epistemológico del amor” es precisamente el de analizar la vinculación del tipo de vivencia en que éste consiste, con la verdad. Frente a determinadas concepciones que relegan el amor al nivel de una vivencia sujeta al vaivén de los sentimientos, Francisco pone de relieve —al igual que lo hiciera Benedicto XVI— la vinculación del amor con la verdad. Es esta vinculación la responsable de que el amor tenga un valor epistemológico. Como bellamente se expresa en *Lumen fidei*, el amor tiene

necesidad de verdad y, lo que es especialmente interesante, la verdad tiene necesidad de amor.

Si el amor necesita la verdad, también la verdad tiene necesidad del amor. Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos nos ilumina cuando el amor nos toca” (*Lumen fidei*: n.27).

La actividad filosófica del cristiano, en cuanto que ha sido tocado en su centro por el amor, es también “tocada” por éste. Los ojos del cristiano filósofo se acostumbran a ver en profundidad (*Lumen fidei*: n.30). La mirada, el conocimiento informado por el amor, alcanza su plenitud cuando el centro de la persona acoge la presencia de Cristo y se produce un encuentro personal con Él. Este encuentro lleva a una “configuración” con Él y tiene como consecuencia el que “recibimos ojos adecuados para verlo” (*Lumen fidei*: n.31). Recuerdese cómo Scheler, en su teoría del seguimiento, insistió en que el auténtico discípulo no es aquel que repite mecánicamente las acciones del prototipo (*Urbild*), sino aquel que intenta tener la misma disposición moral de fondo (*Gesinnung*) que éste. Ello conlleva un proceso de imitación, de “configuración” del centro personal del discípulo al centro personal del prototipo. Es justamente a este proceso al que se refiere San Pablo cuando invita a “tener los mismos sentimientos de Cristo” (Crespo, 2012).

Por último, quisiera referirme a una de las condiciones de naturaleza moral que Juan Pablo II establece para el cristiano que se dedica a la filosofía, a saber, lo que él denomina “capacidad radical de confiar en otras personas”. A mi modesto entender, este aspecto tiene que ver con una nota esencial de la actividad del cristiano que se dedica a la filosofía. Me refiero al carácter eclesial y amistoso de esta actividad. Las consideraciones al respecto de Juan Pablo II parten del análisis de un elemento importante que toda creencia incluye, a saber, una relación interpersonal. De este modo, la creencia “no sólo pone en juego las posibilidades cognoscitivas, sino también

la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas” (*Fides et ratio*: n.32). En este orden de cosas, apunta a una condición moral del conocer del cristiano que se dedica a la filosofía que no aparecía en el planteamiento scheleriano de las condiciones morales del conocimiento filosófico en general. Ciertamente, la verdad a la que aspira el filósofo se logra por vía racional, pero no sólo por ella. En la medida en que dicha verdad no sólo perfecciona su intelecto, sino su persona toda “en cuanto vital y esencial para su existencia”, esta verdad se logra también “mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma” (*Fides et ratio*: n.33). Esto último lleva a Juan Pablo II a poner de relieve un aspecto esencial de la actividad del cristiano —y del no cristiano— que se dedica a la filosofía. Me refiero al hecho de que la razón “necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera” (*Fides et ratio*: n.33). Como nos recuerda el obispo de Roma, fueron ya los filósofos antiguos quienes pusieron de relieve que la amistad es “uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar” (*Fides et ratio*: n.33). En relación con esto, *Fides et ratio* reconoce que una de las reglas para la razón que la reflexión de Israel ha mostrado es precisamente que el camino del conocimiento “no se puede recorrer con el orgullo de quien piense que todo es fruto de una conquista personal” (*Fides et ratio*: n.18).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENEDICTO XVI, Papa. 2005. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BENEDICTO XVI, Papa. 2006. *Fe, razón, universidad. Recuerdos y reflexiones*. Discurso pronunciado en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006.
- BENEDICTO XVI, Papa / Flores d'Arcais, P. 2006. *Gibt es Got? Wahrheit, Glaube, Atheismus*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- FRANCISCO, Papa. *Lumen fidei*, carta encíclica.
- CRESPO, Mariano. 2008. "Sobre los límites y posibilidades de nuestra razón" en *Veritas*, v.III (n.18), pp.65-83.
- CRESPO, Mariano. 2012. "Sobre las disposiciones morales de fondo" en Mariano Crespo, *El valor ético de la afectividad. Ensayos de ética fenomenológica*. Santiago: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, pp.67-84.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. 2009. *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme.
- JUAN PABLO II, Papa. *Fides et ratio*, carta encíclica.
- SCHOLER, Max. 1962. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Editorial Nova.