

LA PROBLEMATICA DE UNA FILOSOFIA CRISTIANA

1) INTRODUCCION

a) El planteamiento del problema en el año 1930

- Con ocasión del centenario de la muerte de S. Agustín (1500 años) surge la pregunta de si Agustín es filósofo, y, más engeneral, si es posible una filosofía cristiana o tan sólo una Weltanschauung o una Sabiduría cristiana.

- Bréhier concluye como fruto de sus estudios históricos que nunca ha habido filosofía cristiana, y que el cristianismo en cuanto tal no ha influido en la filosofía. Le responde Gilson que la filosofía occidental es lo que es gracias al cristianismo.

- Se inician unos esfuerzos de lado protestante y católico para conseguir metódicamente una filosofía cristiana, en que verdaderamente sea el cristianismo la inspiración y la orientación de la nueva filosofía. Por los protestantes el movimiento Philosophie der Gesetzesidee oder Schöpfungsidee: en Ginebra Remond y Tevenard. Tillich algo parecido en USA. Por los católicos, Blondel, los de Philosophie de L'Esprit, y la filosofía incarnatoria de Marcel.

- Se hace problema la misma idea de la filosofía: +el movimiento que arranca de Descartes y culmina en el idealismo alemán se hace cuestión de la filosofía misma en su sentido total que debe incluir el hombre y lo histórico en cuanto tal. +contra los excesos deshumanizadores del idealismo surge un movimiento en que el interés primordial es por lo humano, lo individual y existencial: Kierkegaard, Nietzsche. Junto a este elemento vital recalca Marcel el elemento de misterio que invade todo el preguntar filosófico, una vez que su arranque y su tema es el hombre. + el influjo de la fenomenología de Husserl como método nuevo del filosofar.

En la juntura de los dos términos filosofía y cristianismo la dificultad fundamental estaba en que el término mismo "filosofía" era el cuestionable en cuanto a su sentido preciso. Para la bibliografía de este tiempo, v. Christliche Philosophie en LTK.

b) El planteamiento actual

Se centra más en el segundo término: lo que es fe cristiana y su influjo sobre lo que ya se sabe de la filosofía y sus exigencias. Según Heidegger, la pregunta sobre el ser no irrumpe mientras se está en la seguridad y en la comodidad. El que cuenta con la fe de la Biblia no puede preguntar auténticamente, porque tiene la respuesta antes que la pregunta. No se puede preguntar sin dejar de ser creyente. Por tanto, no es posible un filosofar cristiano sino a lo más como un "als ob". Heidegger olvida que la fe debe ser algo vivo, algo que vence a la incredulidad; la fe no es estática sino que es vida y fuerza en movimiento. Ni tampoco la filosofía es un preguntar tan absoluto que en él no se vea la claridad y la firmeza suficientes siquiera para iluminar la siguiente pregunta. A Ortega también de las cosas que más le disgustan en el cristianismo una es, precisamente, la filosofía cristiana.

Esto mismo se comprueba desde otro punto de vista. Según la idea que se tenga de la fe y del cristianismo, en el caso de protestantes y de católicos, así es la idea que se tiene de la filosofía y de su relación con el cristianismo.

Para Barth, p.e., la idea de la analogía del ser es el hallazgo del Anticristo, la razón suprema para no ser cristiano, lo que más separa al protestantismo del catolicismo. Es decir, que no la puede ni admitir porque no es conciliable con su idea del cristianismo. Según se tenga de éste una idea incarnatoria o escatológica así será lo que se sienta de la filosofía. En el primer caso se irá a la salvación de este

mundo, a la cristianización de todos sus valores o, al contrario, a la huida de él, a un refugiarse en la oración y en la liturgia. Quien vea, por otra parte, a la Iglesia como un obstáculo interpuesto entre la realidad y el pensamiento libre, considerará que es imposible una filosofía cristiana. Quien, al contrario, piense que la vida humana no puede llegar a ser lo que es sino dentro del cristianismo, que la filosofía no puede llegar a su verdadera libertad sino dentro del cristianismo, no sólo verá la conciliación de cristianismo y filosofía, sino que la juzgará indispensable para que la filosofía alcance su verdadero nivel.

Hay también la posibilidad de querer una conciliación entre ambas magnitudes pero dando el primer rango a lo filosófico y puramente humano. Es el caso de Bultmann y su *Entmythologisierung*. Tomar de la fe, de la revelación sólo aquello que es conciliable con el hombre y sus necesidades. Ver el contenido del AT y del NT como un exclusivo *Selbstverwirklichung* del hombre, entendido, además, parcialmente. Lo que dicen no deben tomarse como hechos que, por serlos, suscitan su correspondiente sentido vital, sino más bien mitos creados en vista a que susciten ciertos sentidos vitales. Así la resurrección de Cristo se ha mitologizado, dando como hecho lo que no es, en vista a que suscite en los hombres un movimiento de elevación y esperanza.

c) El planteamiento del problema por razones intrínsecas

Hay que reconocer que un proceder puramente lógico no logra explicar lo todo, sino que todo proceder lógico lleva en sus entrañas una como dinámica superior que va regida por una cierta persuasión fundamental, por una necesidad de claridad que empuja en ciertas direcciones. ¿Por

qué los cristianos llegamos en filosofía a unas conclusiones tan distintas de los no cristianos en capítulos tan decisivos como Dios, la ley natural, la inmortalidad, el amor como virtud radical, la creación y tantas otras? Entre Platón y Aristóteles, por un lado, y Santo Tomás por otro no hay sólo el desarrollo que ha podido lograr un pensamiento filosófico a lo largo de un milenio, sino ha habido un cambio de fe y un influjo de ésta fe en el pensar mismo filosófico. Tan es así que la idea misma de ser está influida por la fe cristiana, de modo que no es absurda la pregunta: ¿crees en ~~xx~~ la analogía del ser?

Además está el hecho de que la Iglesia ha reconocido como suya una especial filosofía como visión mejor del universo y como más acomodada para explicar sus dogmas. (*Humani Generis*). Lo que con ello se insinúa es que sólo desde la fe católica se alcanza aquella libertad y aquella luz que permite escuchar las voces de la realidad como ella es.

La pregunta decisiva es: cuál es la unión entre la filosofía y la historia, entre lo filosófico y lo histórico? La respuesta es que die Philosophie ist zu verstehen als die Existenzserhellung des menschlichen geschichtlichen Daseins. A la oposición entre Einmaligkeit de lo histórico y das Universelle de lo filosófico hay que responder que la filosofía sólo tiene sentido en nuestro concreto existir y que sólo en este concreto existir recibimos la original revelación de la realidad. Sólo hay metafísica desde la historia y bajo la forma de relaciones personales: lo que es el hombre y su relación con Dios, con los otros hombres, con el mundo. En la filosofía se encuentra ineludiblemente la referencia a la Geschichtlichkeit überhaupt. La Teología tratará de ser un conocer el sentido de la Palabra comunicada por Dios, la filosofía una inteligencia del ser transformado por Dios desde ese ser mismo y no desde aquella palabra. En definitiva no tiene sentido hablar de una filosofía en general y una filosofía en concreto (De Vries) porque toda filosofía si lo es tiene que ser concreta, iluminación desde el hombre que filosofa sobre el hombre que existe. Ni vale hablar de un hombre en general en oposición al adamítico (De Broglie) porque, en definitiva, no conocemos más que al hombre adamítico.

d) Panorama histórico

Entre el VIII y el VI siglo a.d.C. nos encontramos ante un Achenzeit donde en los sitios más diversos, sin contacto entre sí, surgen movimientos culturales de enorme significación: presocráticos y profetas, Confucio y Buda, Laot-se y Zaratrusta... El mundo toma conciencia de sí y comienza a preguntarse por su totalidad y su sentido. (K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Fischer, pp. 14 y ss.).

Si centramos la situación en los presocráticos y los profetas vemos que las preguntas son las mismas pero en un horizonte totalmente distinto y con unos medios asimismo diversos. En los Profetas por su contacto con Yahwe hay mucho mayor sentido histórico y personalista al preguntarse por el origen del mundo y su sentido. Al ver a su pueblo, impotente por sí mismo para subsistir y renovarse, trasladan la tesis al conjunto del mundo, al que Dios tiene que sacarlo de su nada para hacer algo de él: como Yahwe de la nada ha hecho a su pueblo, también ha hecho de la nada al mundo. Por la propia historia se ha llegado a esta idea, y esto hace que se vea a Dios como un ser personal que se relaciona con su pueblo y hace con él una alianza. Todo el AT es la historia del encuentro del hombre con sus preguntas y las respuestas por la palabra de Dios que, cuando sea definitiva, se convertirá en la Palabra. Se pueden señalar dos ejemplos notables de esta respuesta de Dios a dos preguntas fundamentales de la filosofía: la creación y el concepto de ser.

Creación: En Gen. 1 hay, como en los presocráticos, una clara pregunta por el sentido último del mundo y del hombre. Es un pasaje muy posterior al mismo relato tal como aparece en Gen. 2 y 3, donde esas preguntas no son tema directo sino sólo oblicuo. Por eso hay que señalar al c. 1 de orientación mucho más moderna, como una introducción posterior a toda la Biblia y fecharlo entre el s. IV y III aC. Este concepto de creación que está ya implícito en el relato del Génesis y en la mentalidad de los Profetas va desarrollándose desde el punto de vista del cristianismo en contacto con el pensamiento filosófico y se hace expreso y reflejo en las luchas antiarrianas que culminan en Nicea. Allí se distingue ya entre *genitus et factus*, en la discusión del Verbo que procede del Padre pero no es hecho, y por el que son hechas todas las demás cosas.

Ser: No es que en Ex. 3,14 se dé una visión ontológica de lo que es el ser, pero en el "Yo soy el que es" se ve ya cómo el cristianismo dará un sentido especial al ser. En la Biblia antes de su contacto con el mundo griego de los Septuaginta ya estaba implícito el planteamiento en términos de "ser" pero sólo en contacto con el mundo griego se explicita ya como ser. Frente al principio abstracto por el que preguntan los griegos se ve aquí una preocupación mayor por un principio personal con el que el hombre puede relacionarse.

Con la predicación apostólica el encuentro del mundo helénico y cristiano se hace directo. De él resultan dos constantes históricas que se van a repetir de un modo u otro en las relaciones entre cristianismo y filosofía: de un lado un momento de integración, pues el cristianismo va a expresarse en categorías helénicas con lo que va a recibir una huella particular al tiempo que conforma de nuevo el pensamiento que utiliza; de otro va a enfrentarse con él, precisamente negándole el que pueda ser un modo absoluto de salvación, que es lo que, en definitiva, pretendía en los primeros siglos de nuestra era. Esta situación real hará que por parte de los cristianos se oigan voces positivas y negativas a propósito de la relación entre cristianismo y filosofía. Pero aun los más positivos reconocerán que toda la utilidad de la filosofía no excusa de la necesidad de conversión por la cruz de Cristo; ni los más negativos dejarán de ver la utilidad que puede tener la filosofía para el cristianismo. No hay pues por qué ver una oposición irremediable en el sentido de los Reformadores. Ya en Pablo se dan los dos aspectos: por un lado, en su dis-



curso del Areópago, así como en Lystris, reconce que también los griegos con sus poetas y sus filósofos conocen al verdadero Dios, al que, con todo, no reconocen, sobre todo en su última manifestación en Jesucristo; por eso, aun en este aspecto bueno necesitan de conversión. Act. 14, 15. Por otro lado, está el texto famoso de ICor. 1, 21 ss. que muestra cómo los agarrados a la saviduría humana no logran la postura sin la que es imposible dar con la verdadera Sabiduría.

Voces positivas en los Padres Griegos: En Justino es muy claro el reconocimiento de lo bueno de la filosofía aun para el cristianismo junto con la necesidad de superar aquella con éste. Llegó él personalmente de la filosofía al cristianismo, siguió con hábito de filósofo aun después de cristiano y en su Apología (1, 20 s.) reconoce que todos los que han vivido conforme al Verbo han sido cristianos; en especial Heráclito y Sócrates. Pero de todos modos ve la filosofía como algo provisional que debe ser superada por el cristianismo, que exige una conversión.

En Clemente Alejandrino también se ve la misma relación positiva. También él alaba a Sócrates y Heráclito (mucho de lo que nos ha quedado de Heráclito se debe a citas de Clemente), por su concepto de Dios y por su actitud filosófica. Son, ante todo, Hórer des Logos. El filósofo no tiene que oírse a sí mismo ni regodearse en sí mismo, sino que debe salir de sí para oír la voz original, de modo que no hablen sino en función de lo que escuchan, de modo que su palabra sea reflejo de la Palabra. Ellos son los auténticos filósofos y no los helenizantes que no hacen sino oírse a sí mismos e hincharse de sí mismos. Pero el Verbo se ha hecho carne y hay ahora que rendirse a esta realidad. Ya no hace falta ir a Atenas en busca de la filosofía porque el Verbo está en todas partes. Pero, por otra parte, querer sacar del Verbo todo su mensaje sin la filosofía es querer sacar frutos de una viña sin trabajarla. Para los griegos la filosofía es el pedagogo de la fe como fué para los judíos el AT; donde se recalca con su aspecto positivo su aspecto provisional. Se puede shondar en la fe con la ayuda de la filosofía.

Orígenes en la misma línea propia de la escuela alejandrina estructura ya un sistema de sabiduría cristiana con ayuda del platonismo.

Los Capadocios ya no son tan entusiastas en su apreciación de la filosofía respecto del cristianismo. Reconocen que tiene su utilidad ejercitarse en la filosofía, pero no ven que ésta como tal pueda ser útil para la Escritura que es completa de por sí. La reacción se explica por haber visto que las herejías procedían de ideas filosóficas aplicadas a la revelación, y porque en su tiempo se levantaba una nueva filosofía poderosa, la de Plotino, con ánimo de visión total y exclusivista del Universo. En los s. I y II dominaba en filosofía el syncretismo y así Justino podía unir su pensamiento cristiano al pensamiento filosófico con sus múltiples doctrinas; en el s. III predominaba el eclecticismo y Cl. de Alej. puede hacer un sistema ecléctico, que toma de aquí y allá lo que le parece mejor; en el s. IV, cuando empieza a ser efectivo el pensamiento de Plotino ya no es fácil someter su predominio a una potencia extraña como el cristianismo. (Los antioquenos se cerraron más sobre Aristóteles con una orientación más empírica y menos esperitual. Así S. Juan Crisóstomo con su concepción corporalista de la Eucaristía. Las comunidades cristionestorianas se quedaron con este bagaje aristotélico, y desde las escuelas de Elesa y Nisibes lo reciben traducido los árabes, que a su vez lo transmitirán al Occidente por la escuela de traductores de Toledo, principalmente).

Los Padres Latinos: Por el lado negativo están Tertuliano in De Praescriptione Haereticorum: "Nobis curiositate opus non est, post Christum Iesum, nec inquisitione, post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse ultra credere debemus. De ahí vendrá la frase que se le atribuye Credo quia absurdum. También Jerónimo que educado en Horacio y demás clásicos latinos dice tener un sueño en que se le reprende por usar tales galas.



En S. Agustín la postura es mucho más rica y positiva. En su vida misma la sabiduría griega y, más en general, clásica le había llevado a una purificación interior que le acercó a Cristo. Una vez en Cristo esa misma formación le ayudó a profundizar el mensaje cristiano. Así es el caso del *Hortensius* (Conf. III) y los libros *platoniorum* (ib.VII) donde encontró muchas cosas que pertenecían también al cristianismo. Pero lo que no encontró en ellos es que el Logos del que tan bien hablaban se había hecho carne, ni leyó tampoco que el mundo no le recibió sino que prefirió aferrarse en su pecado. Vuelve a ver como Pablo que el mundo griego se aparta del cristianismo ~~que~~ cuando entran de por medio el pecado, la cruz y la resurrección. Por eso, dirá que se debe superar la filosofía, pero está persuadido de que todo lo bueno de ésta viene de Dios y es, por tanto, patrimonio de los cristianos. Los paganos son, en este sentido, injustos poseedores de esa filosofía que han entrado a trabajar una viña que no era la suya. (Doctr. Christ. II). En los claustros formados por él se va a refugiar la sabiduría antigua. Después a través de Cassiodoro, San Beato y los monjes de la Edad Media se transmitirá a la cultura occidental. Algo similar a lo hecho por los monjes de S. Basilio.

e) Conclusiones provisionales

1) - La fe se diferencia esencialmente aun de la más profunda sabiduría humana. En cuanto ésta pretende ser una salvación y una salvación definitiva fracasa, pues no hay salvación fuera de la fe y de la cruz de Jesucristo.

- Porque Dios se ha hecho hombre ha traído hacia sí toda la historia, transformándola internamente desde su mismo fondo, ontológicamente. Todo lo bueno y verdadero viene del Verbo, tiende a él y conduce a Él. Pero para el hombre caído le resulta difícil oír este curso de las cosas, dejando de oírse a sí mismo. Por eso no es fácil oír la voz del ser sino dentro de la tradición cristiana. La filosofía no se encuentra si se busca tan sólo filosofía.

2) Datos principales: - Hay temas capitales del helenismo que parecen expresiones de pensamientos cristianos: expresiones naturales y filosóficas del sentido religioso cristiano: el origen transcendente del mundo, el alma, la relación de ambos. Así Platón, Aristóteles, la Stoa con su predicación de la conformidad con el Logos para encontrar el descanso. Junto a eso la Providencia y la idea de una religión de la interioridad. Por otro lado, queda profundizada la interpretación de la Escritura por medio de las categorías filosóficas griegas. En esta traslación de las categorías griegas al pensamiento revelado, el término filosófico que se había originado separándose de su sentido vulgar vuelve a tomar un sentido otra vez popular: así los conceptos de naturaleza y persona en la primera interpretación de Nicea.

- El querer ser fieles al pensamiento filosófico de modo que se someta la escritura a él y no viceversa es el origen de las herejías. La herejía es, por tanto, una falta de originalidad, un repetir mecánico de lo recibido sin querer abrirse al nuevo mensaje de una palabra nueva. Por eso los que buscan oír, ante todo, esa palabra nueva en todo su real sentido sin cerrarse en los horizontes de su previa filosofía son los capaces de hacer avanzar el pensamiento y de encontrar realidades y conceptos nuevos.

- Las afirmaciones de los ortodoxos enriquecen las categorías filosóficas, porque no han dejado que la verdad se apague en las categorías recibidas. Nuevas ideas de ser, creación, etc.

- Tales nuevas adquisiciones viven en la filosofía occidental, aunque muchas veces olvidadas de su origen. Así tenemos en pensadores modernos que parecen totalmente alejados del cristianismo una serie de visiones e ideas que son de raíz cristiana: historia, persona, libertad, presencia personal...



Tenemos así las directrices fundamentales que en esta dialéctica de conflicto e integración han seguido el mensaje cristiano, de un lado y la sabiduría terrena, en especial la filosofía, del otro. Como una síntesis de ambos momentos de conflicto e integración están los textos de Pablo a los Romanos, 1, 18-25: *quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt.*

Es decir, que la filosofía alcanzó a conocer a Dios, pero no fué ayuda sino impedimento para reconcerle como tal en la propia vida. Quiso ser ella misma salvación y se convirtió en estulticia y condenación. Pero en Cristo se nos da la justificación por la fe en Él, sea griego o judío, porque todos necesitan de redención. Rom., 3, 24s. Pensamientos extremados por los reformadores como antes lo fueron por Tertuliano, como si en ellos hubiera una condenación absoluta de la razón. Planteamiento que se discutirá más tarde, pero que en el mismo Tertuliano, a pesar de la dureza de sus frases: *prorsus credibile quia ineptum, certum quia impossibile...* no significa que la absurdidad sea la razón de que se crea, pues esa razón como en S. Pablo es la revelación de Dios.

En esta dialéctica de las relaciones entre filosofía y revelación se han señalado hasta aquí, sobre todo, cómo el cristianismo se ha desarrollado con ayuda de conceptos helénicos y cómo se han enriquecido estos conceptos con el aporte cristiano. Pero está también el otro aspecto: el influjo del helenismo y del judaísmo sobre el primitivo mensaje cristiano. Tanto que para Harnack *Christentum ist das Wer griechisches Geistes auf dem Boden des Evangeliums*, el cristianismo en su forma histórica es el resultado de la mezcla del helenismo con el primitivo mensaje de Cristo. La historia de los dogmas viene a patentizar una infección crónica de ese mensaje por parte del pensamiento griego, que en algunos momentos, como en la Gnosis, se convierte en infección aguda. Ya Nietzsche define el cristianismo como un Platonismo para el pueblo. Este planteamiento ya lo habían hecho los Reformadores y los hombres del Renacimiento. Por distintas razones, pero en un mismo plano, ambos movimientos vuelven a la antigüedad. El descontento por lo presente, sea la situación cultural sea la situación religiosa, impulsa a lo antiguo. En Lutero, poco humanista, será la vuelta a la *Urkirche* frente al catolicismo papal; pero ya Erasmo ~~escribirá~~ pronto la ~~filosofía~~ doctrina de Cristo empezó a depender de las ayudas de la filosofía, y Melancton que esa doctrina la hemos ~~rechado~~ a perder en la Edad Media abrazando a Aristóteles, así como *statim post Ecclesiae auspicio per platonice philosophiam christianam doctrinam labefactata est.* Así pueden entenderse las críticas actuales desde el lado de los reformadores sobre este problema de la sabiduría cristiana. Bultmann con su *Entmythologisierung* está en el mismo presupuesto, de que las expresiones helénico-judeas han cubierto el primitivo mensaje que es menester des-cubrirlo.

f) Tres estadios en la metodología de una sabiduría cristiana:

(Frente a la opinión sustentada en *Existe-il une philosophie chrétienne?* de la enciclopedia *Je crois, Je suis*, como si sólo en S. Agustín se diera un propia filosofía cristiana que en S! Tomás ya se separa en filosofía y teología, Marlet va a sostener un proceso más integrador).

AGUSTÍN: Se da en él una verdadera sabiduría cristiana que él llama filosofía cristiana o religión verdadera, en que verdaderamente logra una síntesis del pensamiento griego con la nueva actitud y las nuevas ideas cristianas, pero dentro de una totalidad original. La totalidad se hace original en cuanto no es una mezcla cualquiera sino la proyección de su peculiar modo de ser, alimentado de helenismo y cristianismo. Pero por ese mismo carácter de totalidad no hay distinción en él de lo que sería filosofía y de lo que sería teología, pues se trata de una actitud integral que va en busca de toda la verdad: natural o revelada desde el hombre total: razón encendida de humanismo e iluminada por la fe.



Desde luego es él un auténtico representante del pensamiento cristiano: la prueba está en que las más capitales ideas cristianas están en él, tratadas de un modo plenamente cristiano. Por eso, el cristianismo de todos los siglos ha estado tan cerca de él: con un predominio absoluto hasta S. Tomás, con enorme influjo en éste, y desde éste y aun por el mismo en el catolicismo posterior. Lo mismo se puede decir de los reformadores tan adictos a algunas de sus ideas.

Agustín no es lo que es por una mezcla, sin más, de dos magnitudes que antes de él estuviesen ya perfectamente logradas: cristianismo y helenismo. Su pensamiento, más bien, es la proyección teórica de su irrepetible y original experiencia. F. Körner, *Der Sein und der Mensch, Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustinus, Symposium 5, München, 1959*. El pensamiento sobre el ser de Agustín nace originalmente de su personal encuentro con el ser, y no inmediatamente de influjos teóricos anteriores. No es un compilador sino un original. Como la teología es un pensar en el ámbito de la fe, así el pensar sobre el ser de Agustín es un pensar en el ámbito de su personal encuentro con el ser. Y este encuentro con el ser es en él paulatinamente un encuentro con el Ser, con Dios dentro de él. No te hubiera encontrado si no estuvieras dentro de mí y si Tú no me hubieras atraído. Dios en mí es la raíz de su pensamiento. Su pensamiento va estrechamente entrelazado con el desarrollo de su vida y de su propia experiencia interior:

-La vivencia del *Hortensius* es la primera llamada a la interioridad, para quien estaba perdido en lo exterior. Y en lo exterior puede ocuparse la razón, pero en su forma inferior. Todavía en este estadio recurre al pensamiento maniqueo con sus categorías más exteriores y sensitivas y con su estilo de pensar mítico. Pero en este estadio crecía su desesperación. Ni le es remedio el escepticismo de los académicos que más bien le impulsan a una situación-límite.

-El encuentro del mundo neo-platónico, de orientación especialmente plotiniana. En su interior encuentra la razón de su interioridad: Dios, "interior intimo meo quia superior summo meo, (Conf. 3,6.11), el *Urphänomen des Seinsselbst*, el *ipsum esse* que es Dios. Sólo Dios puede llevar el nombre de ser porque sólo El es, los demás seres tienen ser: es una referencia al Ex. 3, 14. Por participación tienen los demás seres el ser que tienen; cuanto más de El se tiene, mayor interioridad. Y en esa mayor interioridad se oye la voz de Dios. Porque Dios nos es Gabe nos queda a nosotros la *Aufgabe* de volverse a El. Siguiendo a Plotino dice que Dios es el corifeo con quien se conforman todos, y a quien todos deben mirar para conformarse. Tampoco aquí se trata en Agustín de una mezcla de elementos ajenos sino de la expresión de una experiencia propia alimentada por la cultura griega. Todo ello estaba todavía dentro del espíritu neo-platónico donde a la emanación de Dios que va difundiéndose en sus obras y como desvirtuándose a medida que se alejan en ser de El, hay que responder con una interiorización y concentración por la que se vuelve a El, idea plenamente plotiniana.

- Per Agustín sigue insatisfecho. El neoplatonismo como doctrina de salvación no es suficiente. En los neoplatónicos no aparece el momento personal de la divinidad en su relación con los hombres ni, mucho menos la encarnación del Verbo. No hay más doctrina de salvación que el "*exinanivit semetipsum*" (Fil., 2,13); sólo por el ~~verdadero~~ Verbo encarnado se llega a la nueva vida salvadora, y sólo en El se logra la transcendencia liberadora en el conocimiento y en la vida. "*Noli foras ire, ibi te ipsum redi, sed transcede et te ipsum*", (De ver. Bel., 39,72). Para llegar a lo último del ser y del conocimiento hay que servirse de la revelación y esto es filosofía cristiana, sabiduría cristiana. Estamos ante el teocentrismo interior del "*Deum et animam scire cupio*" y nada más de los Soliloquios. Por eso la Ontología de Agustín es una interpretación y una expresión con los medios prestados por el helenismo y la revelación de su diálogo con Dios, de su vivencia en el encuentro de Dios.

ANSELMO: Representa un momento intermedio entre Agustín y Tomás. Su planteo inicial podría ser: ¿qué pudiéramos hacer en el orden del conocimiento si no tuviéramos el mensaje de la fe? Se trata, pues, de una formulación abstracta, que abre el camino dentro del cristianismo a un desarrollo



autónomo de la filosofía. Para S. Agustín filosofía era amor de la Sabiduría, la Sabiduría era Dios; luego el verdadero filósofo era el amante de Dios. No sólo no había ruptura entre lo que después será filosofía y teología, sino que era una misma cosa: credo ut intelligam et intelligo ut credam. Claro que su entender no era un puro filosofar, sino un filosofar que se servía del pensamiento griego, lo interiorizaba y lo transcendía; lo interiorizaba y transcendía precisamente en la vida personal de quien sabe tiene que buscar en Dios encarnado la vida y la sabiduría. La fe a su vez debía servirle del pensar como preparación y como ulterior desarrollo. Esta postura había quedado ya lejana. Entre Agustín y Anselmo están las luchas de los siglos X y XI entre los dialécticos y los teólogos, los soberbios y los santos. Los dialécticos iban estructurando un pensamiento formalista al hilo de los libros nuevamente descubiertos de Aristóteles -sólo en sus aspectos de lógico- Porfirio y Boecio. Y así surge la oposición entre un cuerpo formal de ideas y la vida nueva elevada a pensamiento por el cristianismo. En este planteamiento surge la apreciación de Pedro Damiani: philosophia ancilla theologiae, en todo su verdadero sentido.

Anselmo no es un mero lógico o dialéctico, sino representa un desarrollo del pensamiento dentro del cristianismo. Y, sin embargo, su postura no representa la negación de la filosofía en aras de la fe. En él, al contrario, la filosofía empieza a alcanzar su verdadero puesto en el cristianismo: su propia autonomía, la autonomía que le es posible a cada cosa según su naturaleza. Porque Anselmo no pretende para la filosofía una total independencia como si ella fuera el todo, ya que en el momento mismo en que ella, como cualquier otra realidad creada, deja de ocupar su puesto y su relación con el todo, deja de ser lo que es. Más bien, entiende la autonomía de la filosofía como un seguir su propio método, su propia ley, dentro de la perspectiva del todo. Cumple así su propia misión de subsidiariedad. Su filosofía supone un desarrollo ideológico por la razón pero dentro del todo, de un todo cuyas últimas dimensiones y exigencias da la fe cristiana.

Sin embargo, con un matiz singular tal como aparece en el Proslogion. Empieza, a modo de oración, confesando su fe en la existencia de Dios, y prosiguiendo su diálogo con la divinidad: lo que vi tan claro en ~~la~~ tu luz -la existencia de Dios- etiamsi non crederem non posse non intelligere: a) entramos aquí en algo muy similar al pensamiento filosófico estrictamente tal en cuanto se pretende un procedimiento estricto de necesidad a necesidad: una especie de paso por condiciones transcendentales. Así aparece en el no puedo no entender o entender de otro modo.

b) pero no es filosofía propiamente tal en cuanto tiene un carácter hipotético. No es un pensamiento sobre la realidad y desde la realidad, sino desde una posición hipotética. Para Marlet en cuanto se entra en las hipótesis y en los posibles se pierde la realidad y la filosofía. No hay paso de los posibles a la realidad, sino sólo de la realidad a los posibles. Por eso en su argumento ontológico aparece como un predecesor de Descartes, que no es tampoco un filósofo del ser.

c) Anselmo pretende encontrar razones necesarias aun en la justificación de los misterios más absolutos, p.e., la Trinidad. Esto lleva a una ~~razonización~~ racionalización de la fe. Desde la Revelación es posible un pensamiento sobre la Trinidad, pero no desde la razón pura. Lo que le sucede a Anselmo es estar usando de su fe, cuando cree no estarlo.

d) Aparece la jerarquía que él pone entre la filosofía y la teología. La filosofía representa un estadio previo y un substitutivo para comenzar con aquel que no cree. Teología es lo definitivo, filosofía lo previo y apologetico. En lo cual hay un equívoco: previo y provisorio en cuanto que deja de ser y valer una vez completada en la filosofía; y previo en cuanto manteniendo su valor absoluto jerarquizado en el todo sirve efectivamente al pensamiento teológico. Pero si no se admite este segundo sentido la filosofía no sirve de nada ni siquiera de introducción a la teología como se pretendía en hipótesis.

TOMAS: Representa un estadio distinto. No el que le atribuye Maurice Blondel (?) como si en él muriese la filosofía propiamente cristiana por la separación estricta de filosofía y teología como dos ciencias con sus



distintos métodos y objetos formales (Marlet nota que el método no es algo distinto del objeto formal sino la puesta en ejercicio de éste). Más bien en la dirección de Gilson, Hayen y Marc hay ~~xxx~~ que decir que en Santo Tomás su filosofía es ante todo una filosofía del ser y que su filosofía es absolutamente cristiana. Pero entendiendo que ambos aspectos están estrechamente enlazados.

Para entender esto hay que adelantar cómo llegó Santo Tomás a su filosofía. Ante todo, hay que tener en cuenta que en su tiempo se hacen comunes en su mundo las obras propiamente filosóficas de Aristóteles por sus traducciones y por su actualización en los comentarios de los árabes, especialmente de Averroes. Con la filosofía de Aristóteles se encuentra aquel mundo medieval con la primera obra filosófica estrictamente tal y metódicamente desarrollada y, con ella, con un ejemplo patente de lo que puede el hombre con las solas fuerzas de la razón en su filosofar. Este es uno de los aspectos, una de las fuerzas que va a llevar a los mejores hombres del siglo XIII a entrar dentro de sí y a tomar conciencia de la nueva coyuntura histórica. Por otro lado Santo Tomás está profundamente

imbuído de la tradición agustiniana. No solamente eso. Religiosamente está enmarcado en una religión joven, relativamente cercana a sus propios orígenes y al movimiento que le dio vida: un nuevo encuentro de la realidad cristiana, un despertar evangélico que lleva entrañablemente a las realidades vivas del cristianismo. Esto tenía que despertar necesariamente un entusiasmo por la sacra doctrina, al mismo tiempo que daba al pensamiento un profundo matiz encarnatorio, integrador y personalista, un sentido ~~xxx~~ de atención al hombre y a lo humano, pero al hombre desde Dios, al hombre visto en la encarnación de Dios que supone para el hombre el modo de ver definitivo. Con estas dos fuerzas surge en la Edad

Media un movimiento nuevo, que quiere estar a la altura de su momento, que quiere aprovechar el aporte aristotélico tratando de ver toda la realidad desde la nueva luz que el aristotelismo traía, y tratando de salvar todo el aporte religioso de los nuevos movimientos cristianos. Se quiere dominar de manera nueva este mundo nuevo, y surge así una especie de jugendliche Bewegung. Ante los dos extremos que se plantean en su tiempo: o mantenerse afincados en la tradición sin querer servir de los hallazgos nuevos, por considerar que aquella se basta a sí misma, o conformarse sólo con el nuevo aristotelismo como si en él culminase todo lo que cognoscitivamente puede alcanzar el hombre, el nuevo movimiento que se centra en Santo Tomás pretende ser moderno en la vieja Tradición, pretende renovar el pensar agustiniano. Lo cual supone no abandonarlo pero tampoco repetirlo, no exclusivizarlo sin querer servir de otros valores. Ser moderno en su tiempo implicaba ser aristotélico. Por eso, Santo Tomás va a pretender rejuvenecer el agustinismo desde la savia para su tiempo nueva del aristotelismo. Con lo que no sólo transforma el agustinismo sino también el aristotelismo, con beneficio y superación de ambos.

En Agustín la filosofía había sido la traslación teórica de su personal proceder, de su vida y experiencia interior. En Tomás va a ser el resultado del encuentro de un pensamiento filosófico: el aristotélico en una atmósfera bíblica y teológica.

Santo Tomás es un teólogo que advertida y voluntariamente busca pensar filosóficamente. Su principal propósito es indudablemente ~~filosófico~~ teológico, porque está dispuesto a situarse en la jerarquía total, y ésta es la teológica. En la fe y desde la fe va a entender el Universo como algo que nace de las manos creadoras de Dios, que se nos manifiesta en la encarnación del Hijo, dentro de la unidad del Espíritu Santo. Vista desde esta perspectiva, el universo, la creación es ya en sí misma y por sí misma interesante e importante. Con mayor razón el hombre que ha recibido en sí la divinidad y que ha ~~xxx~~ sido salvado por Jesucristo. Por eso merece la pena que ese universo y ese hombre sea explicado desde la filosofía. Y a la filosofía irá Santo Tomás, a la filosofía aristotélica en particular, pero desde la fe y en la fe que le hará ver la verdad y la no verdad del realismo aristotélico. A la objeción de Buena-ventura que así, al mezclar el agua de la filosofía con el vino de la



Escritura queda el peligro de que el vino se convierta en agua, responde Tomás, Com. a Boecio, 2,3 ad 5, que también puede el agua convertirse en vino. Es decir, se toma la filosofía e introducida en la Escritura puede convertirse en vino. Por eso no puede decirse que el movimiento realizado por Tomás sea un cambio del platonismo por el aristotelismo, sino el encuentro desde una posición religiosa madura que había madurado precisamente en una exigencia de conceptualización y sistema mayor con un sistema plenamente desarrollado. Es la primera vez que esto ocurre en el cristianismo, que, en sus primeros momentos, no había intelectualizado suficientemente su propia experiencia religiosa y, además, se había encontrado con un pensamiento filosófico diluido; aun en Agustín no se había dado este encuentro con un sistema filosófico: sus relaciones con Plotino son más de perspectiva que de doctrina sistematizada. Así la tarea de Tomás es, en parte, un auténtico filosofar consciente de su método peculiar, y de su diferenciación con el método propio de la teología. Y esto desde la Escritura que le ha mostrado una nueva luz sobre el mundo, que se le muestra creado por Dios y elevado en Jesucristo. Pero esto no obsta, sino que favorece, a que, sin dejar de ser teológica su postura fundamental, sepa desarrollar un pensamiento filosófico junto al teológico, cada uno distinto y con su propia autonomía. Para ella filosofía no es entonces una etapa provisional que deja de tener función una vez encontrada la teología; si se quiere, ambas, son provisionales, porque provisional es el hombre mientras está in via. Pero dentro de esta radical provisionalidad y del fundamental dinamismo propio de la filosofía, ésta tiene sus caminos propios y su puesto propio. Es curioso en este respecto que la Suma empiece preguntándose si es posible un saber teológico junto al saber filosófico. Hoy preguntaríamos del lado cristiano al revés: si se requiere una filosofía junto a la teología. Estaba persuadido que el desarrollo de la fe exigía una profundización filosófica, como lo estaba persuadido Clemente. No podía dudar del valor en sí y del valor que respecto de la intelección de la fe tenía el aristotelismo que acababa de descubrir. Pero tampoco se deja deslumbrar de modo que no vea la superioridad de la fe. Lo que la razón ha podido alcanzar en algunas de sus cimas, lo da la fe de un modo más claro, más seguro, más universal. (De aquí tomará el Vaticano su doctrina sobre la necesidad moral de una revelación). En realidad ante los grandes temas filosóficos Tomás aportará razones filosóficas, pero a las que adjuntará un testimonio de la Escritura o de los Padres, lo cual muestra concretamente cómo la luz de la fe ilumina a comprender mejor las razones naturales.

Esta superación del pensamiento filosófico en su línea misma filosófica desde la fe, se puede apreciar en tres ejemplos capitales:

a) El concepto de acto y potencia. En Aristóteles era el resultado de buscar una explicación ontológica del Werden, del hacerse o el movimiento. Para explicarla mutación y la misma finitud de lo que tiene ante sus ojos necesita de un doble principio: un principio de concentración y de perfección por un lado, y por el otro un principio de dispersión e impenitencia. Pero Aristóteles tiene dos limitaciones fundamentales que van a empequeñecer el alcance de su teoría: ignora el Werden fundamental que es la creación, y reduce práctica la teoría del acto y la potencia al Werden de las cosas materiales, por tanto, a la materia y a la forma. Aristóteles identifica acto con forma, potencia con materia, porque investiga la realidad como un Werden de lo que surge, se desarrolla y muere, de las cosas materiales, por tanto, no de toda la realidad, no donde el Werden tenga otro modo de presentarse. Así explica el acto como un principio de determinación y la materia como un principio de indeterminación, de desformalización: neque quid, neque quantum... El compuesto es así una forma materializada y una materia formalizada.

En ~~Aristóteles~~ Tomás, precisamente por la claridad recibida de la fe respecto de la creación y de la naturaleza de Dios se puede entender el Werden en toda su profundidad, en su relación con el ser que es, en definitiva el Ser. La constitución más profunda del ente aparece así como un acto del ser y una potencia



del ser. De tal manera que en él acto y potencia no son una derivación de la materia y forma, pensados conforme al esquema de éstas sino una doctrina más general, bajo la que entran como un caso concreto la materia y la forma. (Contra Fuetscher).

b) Concepto del Ser: Aparentemente ya en Agustín, Dionisio y Boecio se plantea el problema del ser, cuando hablan de que las creaturas tienen ser mientras que Dios se identifica con su ser. Sin embargo, en ellos ser se entiende todavía como perfección, como una entre otras perfecciones. No distinguen entre el ser por el que todas las perfecciones son lo que son y las perfecciones como modos parciales de ese ser. Tomás siguiendo a Aristóteles y a sus comentadores, en especial a Avicena, que todo ente existente es tal en cuanto realiza su ser. Como el correr es el acto del que corre y la vida lo es del viviente, el ser es el acto del existente. Pero ya en otro plano, no es acto segundo, sino acto primero y constitutivo. En toda ente su realización concreta total y cada una de sus realizaciones están fundamentadas en la realización de un principio fundamental y en la realización fundamental de ese principio, que es precisamente el ser. El ser no es entendido así a modo de perfección o esencia, ni siquiera de esencia actualizada, sino a modo de participación de un Dios creador y personal que es el Ser por autonomía, no la suprema abstracción sino la suprema realidad.

Todas estas no son conclusiones de la Revelación, ni menos explicitación de doctrinas ya contenidas en la Revelación, sino iluminaciones filosóficas tomadas de la filosofía y de un filósofo puro como Aristóteles, pero salvadas y liberadas desde la luz superior que le ha dado la fe. Pero el proceder propiamente filosófico permanece autónomo. Querer ver todo esto en la Escritura es o racionalizar la Escritura o teologizar la filosofía.

c) La analogía: Platón al explicar la conexión del mundo desde los cuatro elementos de Empédocles establece una proporcionalidad, una relación de relaciones $\frac{\text{Tierra}}{\text{Agua}} = \frac{\text{Agua}}{\text{Luz}} = \frac{\text{Luz}}{\text{Fuego}}$ En esta relación entendida al modo pitagórico se encuentra la esencia de la realidad. Esta relación es precisamente la analogía. Así en el Timeo.

Aristóteles no habla mucho de la analogía si no es en su estructuración lógica. Pero desarrolla dos conceptos capitales el de substancia, la realidad que es en sí, y todo lo demás que es en relación a la substancia, pros ti.

En la Tradición cristiana la idea de la analogía era algo vivo. En el libro de la Sabiduría de Salomón, 13,5 que se puede considerar como una fuente de Rom. 1,18-25, aparecen resonancias presocráticas pero se eleva la relación de lo creado con el creador a un modo analógico de negación, afirmación y eminencia; se habla de un analogos, de una semejanza que es, al mismo tiempo, desemejanza mayor. Los Padres interpretan este texto platónicamente.

El Lateranense IV recoge la misma idea, tomada expresamente de Pedro Lombardo y habla expresamente de una semejanza junto con una mayor desemejanza de Dios respecto de sus creaturas. No emplea el término analogía pero la doctrina está ahí, como estaba en Sap. al menos como una explicación obvia de lo que allí se decía.

En esta misma línea está Tomás, que hace además un uso más expreso de la categoría de relación trabajada por Aristóteles. Pero en Tomás a diferencia de Aristóteles no se trata de poner en el centro la substancia, sino de establecer una serie de relaciones entre lo creador y el Creador. Con una perspectiva muy singular: Tomás hablará siempre de un modo de relación, de una quasi habitud. Sus relaciones no son de uno a otro, sino de dos entre sí a un tercero. No se da en él la traslación matemática de Cayetano: en Dios su esencia se relaciona con su existencia como en la creatura su esencia con su existencia.

No siempre podrán interpretarse todos los textos de Tomás en esta línea apuntada aquí. Hay que tener en cuenta que su pensamiento es evolutivo y que en su camino ha dejado muchas concepciones inexactas, sobre todo, pensamientos aristotélicos no del todo cristianizados. Pero la dirección fundamental es la indicada en estos tres apartados.



Así tenemos que bajo el influjo de la fe interpretada y desarrollada por la Tradición se tiene la perspectiva fundamental del Padre que en el Verbo encarnado crea todo el Universo. Y desde esta perspectiva se construye una metafísica en que lo central es la presencia creadora de Dios en el Universo, de modo que en todo el Universo se aprecie una participación y una analogía con el Dios creador. Así se llega a una filosofía eterna, en el sentido de que sin estas verdades ~~xxx~~ y sin estas perspectivas no hay filosofía cabal. Ciertamente muchas de estas verdades tienen sus raíces en doctrinas puramente filosóficas, concebidas fuera de la fe, pero sólo en el cristianismo reciben su perfecta libertad y seguridad, su autonomía y su valor jerárquico. En el punto de tensión y plenitud que representa Tomás en la Edad Media se llega a esta cumbre. ¿Era posible un avance? Parece ser una ley de la historia y del cristianismo que el avance no se pueda realizar de cumbre en cumbre sino a través de valles de desengaños. Tomás tenía puntos débiles, y estos puntos puede ser que parcialmente hayan sido mejorados por sus epígonos de la Edad Media, en especial Escoto. Pero a sus sucesores les faltó vivir del mismo impulso cristiano que se había rejuvenecido en el momento en que entra Tomás en la historia, y, sobre todo, les falta la intensidad ~~ka~~ y la totalidad de pensamiento que le fueron propias.

EDAD MODERNA: En ella aparece otro estadio en las relaciones de la filosofía con el cristianismo, y con él aparecen otros datos para la estructuración de la problemática propia de la filosofía cristiana. Los dos movimientos con que se abre la Edad Moderna, ambos relacionados con el Humanismo, son el Renacimiento y la Reforma.

RENACIMIENTO: El renacimiento se caracteriza fundamentalmente por su concentración sobre el hombre, por su preocupación primordial y central sobre el hombre y lo humano. No es tanto una ruptura con la Tradición cristiana, pues el Renacimiento está dispuesto a usar todo lo que de servicio al hombre, de iluminación sobre el hombre ha sido propio de esa tradición. Pero además de aprovechar en esa tarea fuentes paganas que el cristianismo, por lo menos el inmediatamente anterior, no había tendido en cuenta, cambia, sobre todo, radicalmente de perspectiva. La perspectiva nueva consistirá en hacer del hombre centro ~~xix~~ poniendo a su servicio tanto lo pagano como lo cristiano: el hombre como libertad creadora. El planteo de Nicolás de Cusa es, en este sentido, muy aleccionador: El hombre no puede ser hombre sino desde su arquetipo que es Cristo. Se tiene en cuenta a Cristo, pero el fondo de la intención es la salvación y la perfección del hombre. Se sirve uno del cristianismo pero sin poner en el centro al cristianismo y a Dios. Se da una vacilación y fluctuación constante: usar a Cristo para el desarrollo y cultivo del hombre e intentar la superación de lo que Cristo representa. Con lo que claramente se ha perdido la orientación fundamental teocéntrica y cristocéntrica de la vida. Esto tiene su claro reflejo en el pensamiento. Al perderse vital y culturalmente el sentido del todo, la relación fundamental con Dios, se empieza por un lado la filosofía como un puro esfuerzo humano independiente de la fe; por otro lado, pierde aun la filosofía su carácter de totalidad y empieza a ser un tratado de problemas particulares, una aglomeración de temas distintos. Ya no es un pensamiento desde el ser. Ya no interesa el ser en cuanto ser sino los entes concretos. Lo que la filosofía gana de humanismo pierde de auténtica metafísica. Con esto se junta obviamente un cierto sentido de escepticismo. Aparece la famosa pregunta de Montaigne "que sais je? Saber con certeza lo que se sabe. Y en este mundo tiene sentido el Cogito de Descartes. *Preguntas por el por qué, por el fin de los entes. Pateando con el instinto q. entera libertad.*

REFORMA: Representa al contrario un movimiento hacia el cristianismo como solución primaria y total. Es un verdadero movimiento profético que nace de la desesperación ante la Iglesia concreta de entonces con sus instituciones y creencias, y que busca en el puro Evangelio



la verdad de las cosas y la salvación. Es, pues, una oposición al cristianismo de su tiempo, pero es también una oposición al humanismo de su tiempo, un humanismo que se concentraba sobre el hombre y que, a diferencia del antiguo, era un humanismo cerrado sobre sí. (El humanismo clásico tenía una abertura a lo otro, aunque sólo de él esperaba la salvación). Frente a este humanismo nuevo, que representa una secularización de los valores cristianos, que en Erasmo quiere instaurar un humanismo cristiano desde el sermón del Monté, pero sin atender a la más honda perspectiva del evangelio y de la revelación, que coloca al hombre en la órbita de Dios y no viceversa, representa el protestantismo como movimiento profético una vuelta desesperada al evangelio. Ciertamente se ha abierto un mundo nuevo, en el que se ha perdido la fe en muchas de las instituciones recibidas, sobre todo, las eclesiásticas y en muchos de los contenidos intelectuales que la Edad Media había transmitido. Junto a esto ha irrumpido un mundo de cosas nuevas. Del choque de ambos mundos, el que se va y el que viene, se suscita la crisis que pregunta por el de donde y el a dónde. Pregunta que el humanismo dirige a la razón humana, y que los reformadores dirigen a Dios en el puro Evangelio. Un evangelio que ellos han vuelto a descubrir como se había descubierto en el siglo XIII desde el lado católico. A esta vuelta al evangelio que tiene su origen en la desesperación de reformar a la Iglesia desde la Iglesia misma, contribuye también la posibilidad del libro, que por efecto de la imprenta, cobra un valor en sí y ya no tiene que ser custodiado, preleído y prestado, por un poder que guarda celosamente los manuscritos. Se llega al libro y, sobre todo, al libro de los libros, como algo en sí, con quien en solitario se entabla un diálogo, que supone una comunidad de vida mucho más que una comunidad de lenguaje. Y entonces se llega a la trilogía de sólo la Palabra-frente a la Tradición, de la sólo-fe frente a las obras, de la sola gracia-frente a la Iglesia y los sacramentos. No se quiere más que una relación inmediata entre el Dios vive y el que oye y obedece. No sólo se va contra la Iglesia y sus doctrinas escolásticas como intermedio entre el hombre y Dios, sino además contra la razón como impedimento para acercarse a Dios. Para ellos es una pretensión desbocada el querer captar toda la realidad desde un concepto, el concepto de ser. Aun exagerando han visto bien, que la realidad no puede captarse en un concepto, que no puede propiamente conceptualizarse, sino tan sólo entenderse.

En LUTERO esto cobra un matiz peculiar. Expresamente afirma que filosofía est error in Theologia. *Glauben* y *Wissen* son dos modos totalmente opuestos. Sólo a la fe corresponde el amor y la recepción de la revelación; el predominio de lo intelectual lleva al puro concepto y a la soberbia. Desde luego para él una filosofía cristiana es una contradicción in terminis. Lo único que vale es lo que Dios dice y quiere. En las prelecciones a la epístola ~~de~~ a los Romanos había escrito:

Sibi ipsi sunt a Deo tamen reputantur
esse hominis reale iudicium Dei
peccatores revera sed iustus reputatione et promissione Dei.

Y ahí está el verdadero y más profundo sentido del *simul iustus et peccator*: el hombre de sí, lo que es para sí mismo, lo que es de su parte, es ser peccador; pero frente a eso está lo que Dios piensa, el juicio de Dios, la realidad salvadora que viene de él. En esta dirección el *Seinsbegriff* es un *Überbegriff*. Frente al ser o se retira uno del ser a Dios o se queda preso del ser. No es posible una conversión al ser. Y junto a esto el ataque a lo que sea Roma en sus *Tischrede*: *Romae vero nihil faciendum secundum conscientiam. Nam primo periit "con" et mansit conscientia. Postea ablatum est "scit" et tantum ibi curantur entia et substantias.* En el fondo quiere decir que el saber del hombre es siempre un "cum" una relación con Dios, un *Deum et animam scire cupio*, en que el conocimiento de Dios es el que ilumina el ser del alma. Cuando se pierde esto se llega a categorías perdidas.

CALVINO representa un momento distinto en este proceso. Por un lado frente a Lutero recalca el exclusivismo de Dios. No es que se hable en



la Escritura de Dios y del hombre, sino de soli Deo. (Es curiosa la semejanza con Loyola, de quien fué contemporáneo en la Sorbona). La acentuación en Calvino es sobre la majestad y la soberanía de Dios. No se dice "vosotros me habeis elegido" sino "yo os he elegido". De ahí nose sigue que el hombre no valga nada sino que sólo vale en la llamada de Dios. Las obras se requieren pero no valen. (El auténtico cristianismo tiene la respuesta en la fe de las obras y en las obras de la fe).

Sin embargo Calvino tiene otro pensamiento fundamental, cuyo influjo ha sido muy grande en la vida pública. Es la Amtsauffassung. El hombre tiene el deber de llevar adelante su misión sobre la tierra, su trabajo por el progreso de lo humano. En realidad, dan las estadísticas que la contribución protestante al progreso es mayor que la de los católicos, a los que parece a veces corresponder el adagio: je formmer des to fauler.

Pero en esta concepción hay una abertura para la filosofía cristiana. No todavía como una filosofía del ser. En realidad Calvino, por la proximidad a las fuentes de la reforma no puede admitir un filosofar, que sería una pretensión y un ataque contra Dios. Pero al abrir la puerta a un profundo progreso de lo humano, admite en su raíz la posibilidad de una filosofía, de un pensamiento, siquiera, que ordene y universalice, los demás saberes del hombre. De hecho, en la escuela calvinista se ha dado una filosofía que no es el caso entre los luteranos. (No tienesentido preguntarse ante Kant si élha influido sobre los protestantes o el protestantismo sobre él. La verdad es que el influjo ha sido mutuo, y en el origen hay un estar entoncados los dos en una misma atmósfera).

CONTRA estas concepciones reformadoras se puede adelantar una réplica: El protestantismo al apartarse de la iglesia viva a la sola escritura, ha separado el libro de su historia, y del Cristo vivo que es la Iglesia. En definitiva no ha entendido lo que supone la encarnación total e histórica del Verbo. Cristo sólo está vivo en su Iglesia, sólo es lo que en realidad es en la iglesia, que es el Cristo vivo en el tiempo. No se puede pretender ir a Cristo abandonando la Iglesia sin perder al mismo Cristo. Y esta es una línea que atraviesa todo el Protestantismo: no reconocen los sacramentos ni el sacramento original que es la Iglesia; no admiten la diferencia entre los pecados veniales y mortales porque non ven el proceso; ~~no admiten~~ la predestinación ~~xxx~~ se da también de una vez para siempre sin atender para nada a la realidad histórica de cada hombre. No entienden la historia más que como una manifestación de algo ya perfectamente logrado, y no como un hacerse mismo del ser; tampoco admiten la filosofía que es, por definición, un proceso en busca del ser y la verdad. En los convertidos del Protestantismo se ve cómo la escritura misma llevándoles a su plenitud les hace encontrar al Cristo total en la Iglesia.

En particular la filosofía cristiana no tiene nada que hacer de suyo en el auténtico protestantismo. En Calvino se abre algo el horizonte. Pero siempre lata el miedo no sólo de no querer ser bienaventurados por las propias fuerzas del hombre, pero ni de ~~su~~ parecerlo. Y este riesgo hay que aceptarlo. V. Kalvinismus in LTHK.

Desde el lado de la HISTORIA DE LA FILOSOFIA se presentan también nuevas perspectivas al problema de la filosofía cristiana. Descartes y Pascal representan dos tipos de pensamiento que van a regir a los que vinieron después. Ambos son hijos de su tiempo y lectores de Montaigne. DESCARTES pretende purificar la filosofía, y también se pregunta por lo que en definitiva vale. El cogito no puede dejar de admitirlo, y al preguntarse por qué se responde que por la claridad con que se le presenta. Ahí el criterio. Sin embargo, su fin es amar a Dios, pero en su filosofía par les seules forces de la nature. Pero evidentemente ir a Dios con esas fuerzas solas es fracasar paulatinamente. PASCAL en cambio estima que lo tan claro para Descartes es en realidad muy oscuro. El fenómeno de la existencia, como realidad existencial y fenómeno concreto sólo puede aclararse en Cristo. No hay más remedio que volver



« El. V. en Fensées, Le Problème de Jésus. Son dos mentalidades distintas que pueden caracterizarse como esprit de geometrie y esprit de finesse, y a las que corresponden dos formas de pensar. En la línea de Descartes pueden situarse a Spinoza, Leibniz, Hegel: en la que se verifica una especie de racionalización del cristianismo en su afán de aclararlo y sistematizarlo conforme a un patrón racional y aun matemático. Su culmen es Hegel que pretende una absoluta deducción a priori como si se diera un desarrollo necesario de la realidad o nos fuera posible captar a Dios como es. Pero el mismo fracaso que esta tarea lleva consigo es como un germen que lleva a la vida y desborda la teoría. Lo cual es manifiesto en los últimos Schelling y Fichte. Detrás de Pascal está la línea Malebranche, Kant, Kierkegaard, que más bien busca trascender el puro saber humano en la fe, que piensa no poderse lograr sobre la última realidad más que croyances, símbolos y cifras que indican como todo el universo y con él hombre está orientado hacia Dios. En Kant la razón pura va a desembocar en la razón práctica. Se desespera de la razón, la razón misma se desespera cuando quiere ser reflexión sobre la realidad concreta. La filosofía tiene que renunciar a sí misma, precisamente cuando quiere ser sí misma hasta el fondo, y esto le impulsa hacia la fe. (El decir que la fe es necesaria para salvar a la razón tiene el peligro de desconocer la gratuidad de la fe).

Y estas dos tendencias van a dominar todo el pensamiento contemporáneo: 1) de un lado los que que secularizan y racionalizan el cristianismo para convertirlo en una filosofía, en una tarea puramente racional. Se medita sobre el hombre, en cuanto realidad iluminada por el cristianismo; pero se quiere meditar con un método puramente humano, y esto origina la especial vacilación propia del pensamiento contemporáneo. 2) La otra tendencia es la que pretende superar la razón en la fe. La razón renuncia a sí misma para salvarse en la fe. Sólo la fe puede iluminar radical y seguramente la fundamental experiencia del ser del hombre y de las cosas. Y esto precisamente por querer llegar a ser la filosofía un pensamiento fundamental y radical.

Aquí cabe preguntarse qué camino sigue la ESCOLASTICA entre esas dos direcciones. Hay que responder en su curso histórico a partir de Descartes, que su curso es más bien conforme con la primera de las direcciones. Un permanecer en lo ya adquirido o un ir a la zaga de los nuevos movimientos, persiguiendo una nueva racionalización del mensaje cristiano. Históricamente ha concebido su relación con la realidad y la teología, como si ella se ocupase con un objeto: la naturaleza, y la teología con otro: la sobrenaturalidad. Se concibe la realidad como dos pisos superpuestos e incommunicados y, correspondientes con ellos, dos ciencias con sus objetos formales distintos. En el tercer grado de abstracción aún se ve la posibilidad de dos objetos formales distintos. No se concibe la filosofía como algo dinámico. Se ha perdido, por otra parte, el contacto con la Tradición, los Padres y el Evangelio, tomándose como norma en la pregunta por el Origen y el ser de las cosas, un modelo de ciencia matemática.

Sin embargo aún alentaba algo de tradición verdadera, de auténtico tomismo, de interés por la alta edad Media y por los Padres. En los centros donde se guardaban todavía esas cenizas surge un movimiento de renovación, impulsado por León XIII. En el fondo nos encontramos con un nuevo movimiento evangélico que va a cambiar la estructura del pensamiento. Y esto tanto del lado católico como del protestante. Coincide esto con el impulso dado por el romanticismo y por un aumento en la preocupación histórica.

Se llega con esto a un cambio de perspectivas y de la manera misma de preguntar. Frente al antropocentrismo reinante desde el renacimiento y al contentamiento con los hallazgos de la sola razón, vuelve a surgir la exigencia de centrarse en el Absoluto y de escuchar la voz de la fe. Al renovarse la problemática y al ahondar en el hombre se aprecia que el fondo de la persona está invadido por su Origen, de tal modo que el hombre va irremisiblemente en busca de él. Por una profundización del preguntar filosófico el hombre se va instalando en la perspectiva de Dios. Vuelve a renovarse la actitud y la problemática



agustinianas. No que todo esto haya surgido de improviso o que haya llegado a su perfección ya. No pueden las actitudes nuevas abrirse paso sin contar con su carga histórica.

Dentro del lado CATOLICO esta nueva actitud que surge del movimiento evangélico y del impulso de Leon XIII va tomando una forma característica en las tres direcciones que marcan Gilson, Maritain y Blondel.

Frente a la posición de Bréhier, según la cual no puede hablarse históricamente de una filosofía cristiana, responde Gilson también históricamente que toda la filosofía occidental está tan determinada por el cristianismo que bien puede llamarse cristiana. Como dice de Lubac en 1936 esta respuesta supone que la filosofía fué episódicamente cristiana, pero que ya no lo es más: **ne plus**.

Maritain, que ha tratado de ser tomista dentro del mundo moderno, pero que no ha ahondado mucho en el mismo Tomás, responde que estamos nosotros subjetivamente tan invadidos por el ~~existencialismo~~ cristianismo, que necesariamente este influjo debe aparecer en una doctrina tan vital como la filosofía. Sobre todo en la ética es innegable el influjo de la moral cristiana. Como se ve su respuesta supone que el cristianismo no toca a la filosofía en su esencia, en su estructura y en sus métodos propios. Como le objeta de Lubac entonces la filosofía no es cristiana: **ne pas**.

Blondel asegura que las condiciones de posibilidad para el desarrollo del hombre en el mundo, la fundamental determinación de su ser tal como aparece en su radical realización, en la acción, supone el estar dirigido y abierto al Absoluto, es una pregunta abierta al Infinito. Si el hombre piensa y vive conforme a su ser fundamental se encuentra ante una pregunta que le abre al Infinito. Como dirá más tarde Rahner el hombre se tiene que convertir en ein ~~Wort~~ offener Fragender, en un Hörer des Wortes. Y esto ~~transcendental~~ y necesariamente. (No que desde la filosofía se pueda saber que Dios nos pueda hablar, pues esto es ya un apriori cristiano). Lubac le dirá que entonces la filosofía no es todavía cristiana: **pas encore**.

Para de Lubac el defecto de todas estas concepciones (en un artículo de la Nouvelle Revue Theologique, 1936) es que atribuyen a la filosofía una autonomía que no le corresponde. Siguen siendo antropocentristas. Esos autores reconocen que tiene su historia cristiana, que está influida por la existencia cristiana del filósofo que sea cristiano, que tiene ventanas al infinito, pero en definitiva es tarea meramente humana. Esta crítica, dice Marlet, no vale ni para Gilson ni para Blondel. No para Gilson, porque según éste en nuestro orden de salvación la filosofía se ve necesariamente determinada por la fe. Está el hombre tan lastimado por el pecado original que en concreto no puede superar sus consecuencias oscuradoras sino por la ayuda de la fe. Es lo que decía el Vaticano. Se da una moral necesidad en la filosofía respecto de la fe. La filosofía necesita para su desarrollo de la liberación que el cristianismo trae con su revelación y con su gracia. Filosofía y teología son dos ciencias distintas, diferenciadas por sus objetos formales distintos, pero esto no obsta a que también la filosofía necesita de la fe para cumplir su propia tarea autónoma. Pero Gilson histriador no ha trabajado sistemáticamente este punto de vista. En el fondo tal vez le amenace el mismo peligro de San Anselmo: el peligro de racionalizar la fe.

La acusación de autonomía absoluta a la filosofía tal como la entiende Blondel es aún más injusta. Trata él de probar la abertura de la filosofía al cristianismo, para mostrar así éste como necesario y como consecuencia del anhelo que la filosofía descubre. ¿Es en esta concepción gratuita la gracia sobrenatural? Blondel responde que sí, porque esa exigencia y esa necesidad que él ve no es en la naturaleza pura que no existe ni tampoco en la naturaleza ya justificada, sino en el **etat transnaturelle** que es nuestro estado histórico: la humanidad está levantada ya por la encarnación de Jesucristo, internamente transformada aunque no por eso necesariamente justificada. Somos los llamados, los caídos y los salvados y definitivamente complementados aunque todavía sin llegar al fin.

Su filosofía vale para este estado transnatural, pues es una reflexión sobre el hombre histórico y concreto que está por todos sus extremos invadido por la llamada, al menos, de la gracia. No ha recalcado suficientemente cómo las ideas madres de esa filosofía, hasta la idea misma del ser, debe estar transformada y determinada por el cristianismo y su historia. Pero sí ha visto que la filosofía profundamente entendida se convierte en una apologetica: no porque sea posible un paso de la razón a la fe, sino porque está entendida como un movimiento que desde dentro está impulsado por la gracia. Para ello, en la realización práctica de su filosofía viene a usar de una ficción metódica: hacemos como si no supiéramos, para poder conquistar lo que no conquistaríamos si no lo hubiéramos poseído de antemano. Ciertamente que el apriori cristiano no pertenece a la esencia de la filosofía, pero sí al entender cristiano dicha filosofía. La filosofía entendida como ciencia posible de toda la realidad, en el estado en que vivimos, necesita ser complementada por la iluminación de la teología. ¿No puede entonces fundamentarse a sí misma como ciencia? Se responde que no puede fundamentarse a sí misma sino salvada e iluminada por la fe. La filosofía es necesariamente un pensar religioso, pero no ha podido conocer esta su esencia sino dentro, y por iluminación de, del cristianismo.

Por el lado PROTESTANTE se suscita también una corriente propia impulsada asimismo por un movimiento evangélico. De un lado el Neo-Calvinismo principalmente en Holanda que viene a ser una fase nueva ortodoxa en la historia del protestantismo, y por otro el Junge Reformatorische Bewegung de Suiza, de los que va a surgir la Dialektische Theologie, que pretenden ver la teología y la filosofía desde el movimiento profético que supuso la Reforma. Quieren estos teólogos ser verdaderamente reformados aun en aquello que van más allá de la reforma. Tales como Karl Barth en Basel, Rodolf Bultmann en Marburg, y E. Brugger en Zürich. Barth frente a la autonomía de la razón frente a Dios del s. XIX o de la heteronomía cuyo centro es la confesión de Dios, propugna una radical teonomía: sólo Dios como norma en su palabra, en el Evangelio. Pretende un radical cambio copernicano de perspectivas: no interesa lo que el hombre sabe de Dios sino lo que Dios dice de sí mismo y del hombre. Sólo lo dado por Dios al hombre es lo que en él vale delante de Dios. No lo nuestro sino lo de Dios. Se rechaza absolutamente toda teología natural. Es absurdo querer captar a Dios en nuestros conceptos, como si Él se viera obligado a ser como nosotros le comprendemos. La Teología se reduce a un explicar la escritura: exégesis; unreflexionar sobre la escritura: dogmática; y una aplicación de la escritura: moral. Pero resulta que la dogmática es imposible sin la filosofía, sin una idea implícita, por lo menos, de Dios, la vida, etc. Pero para poder ser útil en teología tiene que someterse a 3 condiciones: 1) que es incapaz de por sí para el pensamiento teológico; 2) que no pasa de ser un intento y una hipótesis sin valor definitivo alguno; 3) que sólo tiene un valor funcional. En cuanto se independiza de la palabra divina, ya no tiene ningún valor firme en sí. Bultmann en su etapa de distanciamiento respecto de Barth sostiene 1) que toda hermenéutica de un texto supone una Vorverständnis sobre el hombre; 2) que en cuanto se refiere a lo más profundo del hombre debe quedar abierta porque una decisión podría ser errónea y apartarnos de Dios; tiene que ser un desarrollo meramente formal (escuela de Marburgo: Natorp y Cohen una Erhellung des Seins pero meramente formal. Como si fuera posible una filosofía trascendental sobre el hombre sin llegar a una decisión y a unos contenidos concretos; 3) esa Vorverständnis debe compararse con el mensaje dado por Dios (cuál por cuál?). En concreto esa Vorverständnis está perfectamente dada en Heidegger cuya filosofía tiene perfecta consonancia con el mensaje de la Escritura: la muerte del hombre le llevará a su vida; el hombre perdido en la banalidad debe recobrar su autenticidad.

Una filosofía cristiana es en definitiva posible sólo porque Dios se ha hecho hombre y ha tomado con toda seriedad al hombre. No hay por qué poner la disyuntiva: yo o Cristo, sino hay sólo una cosa: yo en Cristo y Cristo en mí.