

Prolongación de la Metafísica cristiana en la dimensión de la Fe

I. PUNTO PREVIO: RESPUESTA A LAS ACUSACIONES INFUNDADAS CONTRA LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Aunque son ya muchas las ocasiones en que se ha dado respuesta a las objeciones contra la noción de Filosofía Cristiana, no obstante son tantas las veces en que oímos repetir estas objeciones, que es preciso, como paso previo, recordar una vez más, la respuesta a ellas, a fin de que no se nos presenten de nuevo como obstáculo cuando se trataría meramente de sacar las últimas consecuencias, al fin del presente estudio.

1. «Quien conoce la solución de un problema, no puede plantearse el problema, ni ir a buscar aquella solución. Pero la Filosofía Cristiana ya conoce previamente por la Fe la solución a los problemas que la Filosofía plantea.» Esta es la objeción que bajo diversas formulaciones hemos oído innumerables veces, ya sea con palabras de Martín Heidegger, ya sea con las de los autores de la antigua discusión en el seno de la Société Française de Philosophie, de 1911 a 1928.

Se ha hecho notar en la respuesta que si esta objeción fuese admisible, entonces tampoco podría el físico examinar científicamente los problemas que le plantea la existencia de la luz con su aporética naturaleza corpuscular-ondulatoria: no podría hacer física, porque también de antemano ya sabe que la luz existe. Tampoco podría el biólogo examinar cómo ha sido posible el origen de la vida con multiplicidad de especies, si la razón que esgrime esta objeción fuese válida. No podría buscar científicamente la solución, porque también de antemano ya sabe que hay vida y que hay multiplicidad de especies vivientes.

En el fondo de la objeción está el desconocimiento de algo fundamental: que se puede conocer una verdad *por diversos caminos*; como también podemos conocerla (aun dentro de un mismo camino) *con diversos grados de penetración y de certeza*.

Cuando conocemos algo por vía de *experiencia* espontánea o natural (digamos: humana) esto no basta por sí sólo para que ya tengamos de aquello un conocimiento por vía refleja, de sistematización razonada, o *científica*.

A veces se ha insistido: «entonces por lo menos habrá petición de principio, porque ya al principio del planteamiento del problema se da como presupuesto que existe su solución».

También es infundada esta nueva objeción: si aquello que se pone en la conclusión fuese «lo mismo» que se pone en las premisas o pruebas, entonces habría petición de principio; pero en nuestro caso no se hace así; no se pone en el presupuesto algo como prueba científica, sino como mero dato empírico; mientras que en la conclusión no es afirmado aquello en cuanto mero dato empírico sino en cuanto deducido por su razón universal y necesaria, o demostración científica que se buscaba.

2. «La Aritmética o la Geometría —se dice— no es griega, ni egipcia, ni romana, etc., porque hay una sola ciencia. Así también el conjunto de tesis verdaderas que forman la Filosofía.»

Cierto, no se trata de establecer «otras» tesis, sino de aquel conjunto de verdades que es racionalmente alcanzable por todos «de derecho», pero que «de hecho», a causa de su gran dificultad, no es alcanzado por todos como conjunto (sino sólo algunas tesis aisladas): se trata, pues, de que sea poseído también «de hecho». Es decir, todos son «físicamente» capaces de alcanzar el conjunto de tesis filosóficas; pero es «moralmente» imposible que todo aquel conjunto se alcance a causa de la gran dificultad psíquica que hay en nosotros.

Y en cuanto a que la Aritmética no es romana, ni griega, etc. es verdad; pero también es verdad que podemos hablar en Aritmética de la numeración arábiga o numeración latina, no como si hubiese dos series contrapuestas de números naturales, sino según el modo de expresarlas o formularlas.

3. «Entonces, ¿cómo se injerta el influjo de la Fe en la mente del filósofo cristiano, para que le sea “de hecho” posible, o “moralmente” posible aquel conjunto de verdades?» Esta objeción se presenta porque si fuese la Revelación la razón aducida para admitir una proposición, entonces ya no se trataría de Filosofía, sino de Teología; no se trataría de razón, sino de Fe; entonces el influjo positivo no sería extrínseco, sino intrínseco. ¿Cómo se da, pues este influjo?

Recuerdo que en 1975 en Gallarate, durante uno de los «Convegni» de filósofos, en que se hablaba de «El Cristo de los filósofos», presenté como comunicación el caso del conocido filósofo español Manuel García Morente, el cual, siendo ateo se convirtió a la Fe tras unas

horas de experimentar la presencia de Jesucristo; y cambió también su Filosofía. Cuando dos años después, en 1977, quizá como consecuencia de esta problemática, se trató del tema «El sentido de la Filosofía Cristiana, hoy», un Profesor hacía con insistencia esta pregunta: «¿cómo se injerta este influjo en el filósofo, si no es por vía de *razones*, qué son alcanzables racionalmente?». Se comprende su perplejidad, pues si se tratase de otros medios demostrativos, entonces ya serían otras las tesis de la Filosofía Cristiana, respecto de las tesis de la Filosofía general.

La respuesta es muy sencilla: se trata de un influjo *de orden psicológico*.

Se dan constantemente en los filósofos los casos de esta clase de influjos, que nadie niega. Por ejemplo, nadie negará que se ha de colocar entre los filósofos John Stuart Mill (1806-1873), aunque éste, sin el influjo de su padre James Mill (1773-1836) no habría llegado probablemente a formular lo que fue su positivismo: el positivismo de John Stuart Mill.

Jaime Balme es uno de los filósofos que más hace notar la realidad de estos influjos que podemos llamar «extrínsecos», en la formación de lo que nos da la Historia de la Filosofía, como ya expuse en otras ocasiones.¹

Podríamos llamar a estos influjos, no «los apriori *formales*», sino «los apriori *materiales*». Se comprende que se den (como el influjo de la propia lengua, del ambiente, de la buena o mala fortuna en la propia vida, etc.) porque no existe la razón, ni existe la voluntad, ni existe el sentimiento, sino que existe el hombre, que razona mediante la razón, quiere mediante la voluntad, siente mediante la capacidad de sentir. Por ello una mala disposición de la voluntad o del sentimiento puede influir en el hombre y entonces razonará mal con su razón; de modo semejante a como no es el estómago, ni la cabeza, el medio para andar, sino los pies, pero si el estómago o la cabeza están mal por haber bebido demasiado vino, con los pies buenos se andará torcidamente, porque es el hombre quien anda, no los pies, como es el hombre quien filosofa, no «la razón pura», a pesar de que Kant imagine al hombre como una especie de máquina.

Claro está que esto no quiere decir que todos los influjos extrínsecos sean buenos y aceptables. Si actúan estimulando el entendimiento y la razón a alcanzar la verdad, serán buenos; si estorban a que la alcance, o hasta se lo impiden, serán rechazables.

1. *Il senso della Filosofia cristiana, oggi*. «XXXII Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori Universitari, Gallarate 14-16-IV-1977». Brescia, Editrice Morcelliana 1978, págs. 93-98; reproducido y ampliado, por lo que se refiere a Balme, en la revista «Espíritu» con el título *Filosofía de absolutez no assoluta*, «Espíritu», Barcelona, XXVIII (1979), 49-58.

En aquella comunicación leída en la Asamblea de Gallarate, a que he aludido hace poco, mencionaba el influjo de la voluntad libre, influjo que se da según que el hombre busque la verdad al ponerse a filosofar, o no la busque, por su mala disposición moral. A este propósito cité aquellas palabras de Mauricio Blondel: «Un incrédule disait un jour que, s'il connaissait le chemin de Damas, il se garderait bien d'aller s'y promener: c'est là tout le contraire de l'attitude vraiment soucieuse de probité et courageuse envers son devoir».

Por esto tenía ampliamente razón Ch. Perelman cuando hacía ver a los filósofos que con el análisis lógico del lenguaje construyeron la Lógica Matemática, que queda todavía un amplio margen para influjos y actividades, que no pueden arrinconarse entre la lista de factores irracionales, pero que no son reductibles al mero trabajo formalizado. Por esto Aristóteles además de su Lógica silogística admite la Lógica de probabilidad, que será tanto más compleja, cuanto más se acerque su objeto al individuo singular material. Ch. Perelman cita, entre otros muchos casos, el laborioso trabajo del juez, cuando colocado ante las pruebas en un caso policiaco de un crimen, trabaja por descubrir en medio de la balumba de pruebas aparentemente opuestas, quién es de hecho el criminal. Ahora bien, el trabajo que el juez estará ejercitando hasta que llegará quizá a la percepción clara de lo que busca, es un trabajo mental, sí; no es un imperio volitivo irracional; pero no es un trabajo de mera deducción lógica. Y podríamos añadir que tampoco es una mera aplicación ciega de conceptos vacíos, por medio del esquematismo de la imaginación, a datos sensibles; porque si fuera así, entonces nuestra mente procedería tan mecánicamente como procede mecánicamente un reloj sin titubear para dar los toques de campana propios de tal hora, cuando la saeta pasa encima del número. Pero esto es una fantasía de Kant, como decía antes, imaginar que el hombre procede como si fuera una máquina. Tal hombre-máquina no ha existido nunca.

Por ello notamos que son múltiples los influjos que se dan por vía psicológica en el filósofo, para que alcance o no la Verdad; o para que llegue, o no llegue, a aquel conjunto de tesis que forman lo que hemos llamado Filosofía Cristiana.

4. «Queremos una filosofía sin *presupuestos*» (ohne Voraussetzungen). Esta fue la intención de Edmundo Husserl, que en parte hizo suya Martín Heidegger.

En esta pretensión hay ante todo ignorancia por no distinguir entre presupuestos que son de un influjo «intrínseco» y los que son meramente de influjo «extrínseco». Los primeros, claro está, mutilarían el entendimiento y la razón. Tal sería, por ejemplo, admitir ya desde el principio de la Filosofía, el idealismo o el realismo; y en este sentido se comprende muy bien la *epokhé* de Husserl. Pero Husserl no advierte que hay otra clase de presupuestos, los que hemos llamado «de influjo extrínseco», que se ejercen de modo psicológico, dispo-

niendo o dificultando la facultad humana para que proceda mejor o menos bien. Estos últimos presupuestos se han de examinar y cribar; pero no *todos* se pueden rechazar, porque al fin y al cabo quien filosofa no es una «subjetividad trascendental», sino un «hombre».

Por esto la pretensión de Martín Heidegger de hacer una Filosofía sin presupuestos, nos parece lo más ingenuo y candoroso que pueda uno imaginarse, porque por lo menos tendrá el presupuesto de no tener ningún presupuesto; presupuesto que de hecho influye en él para que ya desde el comienzo haya tomado una actitud del que filosofa con una «filosofía trascendental» kantiana, que le impide examinar si con sus conceptos alcanza o no algo trascendente; y por esto no pudo llegar a una Ontología que fuese Metafísica: pero un *Sein* meramente coartado dentro del horizonte temporal y finito del *Dásein* humano, no tiene universalidad, ni necesidad, que justifiquen la exclusión del relativismo escéptico. Y así creyendo estar libre de presupuestos, quedó con el peor presupuesto.

II. DEMOSTRACION FUNDAMENTAL: FILOSOFIA QUE NO CIERRE A PRIORI EL CAMINO DEL ENTENDIMIENTO HACIA DIOS TRASCENDENTE

Si el primer paso que hemos señalado al hablar de la Filosofía Cristiana, consistía en responder a las diversas objeciones que de un modo totalmente infundado la atacaban por no conocer, o no reconocer, el aspecto «humano» que *debe* tener —podríamos decir— toda elaboración filosófica admisible, ahora añadimos otra característica fundamental: la Filosofía Cristiana antes de construir positivamente un sistema, debe previamente limpiar el camino, mostrando que aquellas concepciones filosóficas que impiden la subida racional a Dios, son concepciones que aunque tengan muchos aspectos acertados y profundos, aunque tengan muchos lados aprovechables y de gran valor, no obstante hay en ellas un fallo fundamental, sin cuya rectificación radical no puede hablarse de Filosofía verdadera, ni de Filosofía Cristiana que sea verdaderamente tal.

Se podría formular lo que quiero decir, así: la Revelación cristiana es radicalmente *teocéntrica*; una concepción que fuese radicalmente *antropocéntrica*, o sería incapaz de dar explicación racional de la Revelación teocéntrica, o bien llevaría espontáneamente a desfigurarla y a negarla.

La Verdad ontológica que descubrimos en los seres y en todo objeto de pensamiento (o si se quiere: el a priori *constitutivo* de la inteligibilidad o Verdad, del objeto) es de Dios, que por ser Infinito

da al objeto inteligible —como absolutamente Necesario que es El— la absoluta universalidad y necesidad, que evita el escepticismo o relativismo, que es en sí del todo contradictorio —tanto si esto se reconoce, como si se quiere desconocerlo u olvidarlo—; pero esta solución fundamental no está en las concepciones antropocéntricas, si uno lleva a fondo, con profundidad, su examen y crítica. Paralelamente, el a priori *manifestativo* de la Verdad está en el hombre, no como autocreador, sino como esencialmente *concordante* con aquella inteligibilidad del objeto: «concordante», decía, precisamente porque ambos —objeto y sujeto conocedor— radican en la misma fuente y fundamento de que ambos vienen, Dios. Por consiguiente el hombre podrá con su mente llegar a conocer a Dios y sus atributos.

Evidentemente esto importará que entre los objetos inteligibles existentes (que están a nuestro alcance cognoscitivo en el mundo) y Dios, habrá por una parte suficiente *semejanza intrínseca* en la universalidad y necesidad de aquella noción, el Ser, con que alcanzamos la Verdad que excluye el relativismo escéptico; suficiente semejanza, decíamos, para que nos sea posible pasar desde los *seres*, mediante el puente «de» *Ser*, al conocimiento «del» *Ser*; pero suficiente *desemejanza* para que dentro de esta unidad o similitud, haya una *distancia infinita*, en cuanto al «modo diferencial» o propio, con que Dios realizará aquella perfección aprehendida, pues de lo contrario ya no sería Dios, sino un ídolo, tan necesitado de explicación o fundamentación, como todo lo demás. Es decir, hay una *Analogía*: esto es precisamente la Metafísica, que mediante el concepto analógico de *Ser* nos da acceso racional a Dios.

Se comprende que Karl Barth no conociese la Analogía del *Ser*, porque él no conocía la Filosofía Cristiana, preferentemente expuesta por santo Tomás de Aquino. El conocía los sistemas filosóficos kantiano y postkantianos, radicalmente antropocéntricos. En este supuesto se comprende que quisiera rechazar todo conocimiento filosófico de Dios, que lo rebajaría a no ser más que un engendro humano, un ídolo, incapaz de concordar con la Revelación teocéntrica,² como expuse en otra ocasión.

Echando Karl Barth por la borda la *Analogía entis* y admitiendo únicamente la *Analogía fidei*, llega, no obstante a una posición claramente inadmisibile. ¿No procederá él racionalmente, mediante su razón humana, al reflexionar en Teología sobre los datos de la Revelación? Y la Lógica, como los Primeros Principios, que él aplica al trabajar sobre estos datos, ¿también será una Lógica «revelada»? ¿También es «revelada» la Lógica de Aristóteles? Entonces, ¿por qué la usa en

2. Véase mi comentario al libro de H. CHAVANNES: *L'Analogie entre Dieu et le monde selon S Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. «Actualidad bibliográfica» (Sant Cugat del Vallés, Barcelona) 9 (1972) 158-173.

la labor teológica? ¿Por qué *concuerdan* entre sí ambos elementos, natural y revelado, si son, según él, del todo heterogéneos? La posición de Barth, precisamente porque no conocía la Filosofía Cristiana, sino solamente la Filosofía antropocéntrica kantiana y postkantiana, es una posición a todas luces insostenible.

Paralelamente a ello la Filosofía Cristiana así como halla en Dios trascendente el fundamento de la Verdad o Intelligibilidad objetiva y de nuestra expresión de ella, también hallará en Dios el fundamento *universal y necesario* de la honestidad o inhonestidad de las acciones enunciadas por la ley moral, que no nos dará una moral «de circunstancias», sino la de una «ley natural» promulgada por Dios y sancionada por El.

Por ello también en el estudio de la Antropología reconocerá que hay en el hombre un doble principio, uno material, sensible, otro supramaterial o espiritual, no alcanzable sensiblemente, que darán al hombre su típico y curioso carácter de ser permanente en medio del cambio, de tener en su conocimiento universalidad en medio de la singularidad, necesidad en medio de la contingencia: el «roseau pensant» que es sólo «roseau», una caña, pero que supera totalmente el ser de un cañaveral porque piensa, desbordando los límites materiales, y apetece libremente por desbordarlos hasta aspirar a la felicidad.

A algunos les ha sido planteada la siguiente pregunta: así como san Agustín asimiló a Platón y santo Tomás a Aristóteles, ¿por qué no podríamos hoy día hacer lo mismo con Kant y con Hegel en vez de formular los enunciados de los párrafos anteriores?

La respuesta es obvia: tanto Platón, como Aristóteles, tienen una Filosofía eminentemente teocéntrica; por tanto son susceptibles de correcciones, retoques, perfeccionamientos, ampliaciones, etc.; pero ¿cómo puede hacerse esto con una concepción radicalmente antropocéntrica? ¿Un Kant, en el que el centro de la Verdad no fuera el hombre proyectando sus propias formas, sino el objeto existente en sí, portador de una inteligibilidad emanada de Dios? Este Kant ya no tendría nada de Kant. ¿Un Hegel en que la ley del Hacerse no estuviera inmersa en el mismo Hacerse, por depender de un Lógos inmutable, en perpétua síntesis? Este Hegel, ¿qué tendría de Hegel?

El gran mal que ha dañado a la Filosofía Cristiana en el siglo pasado y sobre todo en el actual ha sido sencillamente el afán de concordismo con concepciones del todo inconciliables, o quizá la actitud cobarde de claudicación ante los mitos de nuestro siglo.

Por ello es imperiosa la tarea que hoy día incumbe a la Filosofía Cristiana; y el fruto que puede reportar es de una fecundidad extraordinaria, si desbroza bien de gérmenes infecciosos el mismo camino que hemos de tomar, limpio de obstáculos desde la salida.

III. PROLONGACION HACIA UNA DIMENSION ULTERIOR A LA NATURAL

Durante todo el siglo actual ha estado presente en los ambientes intelectuales de Europa la cuestión de lo sobrenatural.

Recordemos el nombre de Mauricio Blondel con su tesis *L'Action*, que pone tanto el acento de la tendencia a lo sobrenatural, que san Pío X en 1907 con su Encíclica *Pascendi* aludió claramente a él al notar que una cosa es la «conveniencia» de lo sobrenatural y otra cosa es una «exigencia», que ya lo naturalizaría. Blondel tuvo decididos opositores, como Joseph de Tonquédec, S.I., en parte precisamente porque Blondel en su obra pone una última «onda» de expansión de la acción humana, que va más allá de los confines meramente sociales, hacia lo sobrenatural.

Por su parte Joseph Maréchal, S.I., en el volumen V de su obra *Le point de départ de la Métaphysique* también plantea la cuestión: hasta si se da paso libre a la *Crítica* de Kant con su agnosticismo trascendental, no obstante se advierte que el dinamismo del pensamiento humano va dirigido finalísticamente al más allá, a un Absoluto que supera del todo la realidad fenoménica aprehendida: esto hace que el hombre proyecte esta hambre de infinitud sobre su objeto fenoménico, inmanente, finito: así se ve llevado por un lado a *objetivar* el singular del cosmos, pero por otro lado el Absoluto así captado no es el resultado de una inferencia causal, sino el resultado de un *salto metalógico* al trascendente; una como captación intuitiva afín a la de Gratry, con el ontologismo que parece intuir el Infinito. Pero a este planteamiento entonces le correspondería paralelamente la tendencia también a una posesión de este Absoluto infinito, es decir, la visión beatífica o sobrenatural.

Junto a estos y otros filósofos, recordemos en teología los tiempos ya lejanos del planteamiento tan reiterado e insistente del P. Guy de Broglie, S.I., cuyos últimos epígonos fueron en 1949 Henri de Lubac, S.I., con su libro *Le Surnaturel*, a quien hacían flanco en 1949 Henri Bouillard, S.I. y J. Daniélou, S.I. todos los cuales dieron lugar a un nuevo esclarecimiento con la *Humani Generis* de Pío XII.

Evidentemente no voy a pretender ahora abarcar en unas breves páginas toda esta problemática. Pero puedo, esto sí, tratar de resumir en pocas palabras el meollo del problema; y por lo mismo señalar cuál es la directiva fundamental que ha de desarrollar la Filosofía Cristiana hoy día, en lo que atañe a esta prolongación de la Filosofía racional hacia la dimensión de la Fe sobrenatural.

Partimos de la noción de Naturaleza, noción investigada por Aristóteles. En efecto: no puede explicarse que los seres sensibles que vemos dotados de existencia, como una encina, un caballo, un trozo de hierro, etc. tengan a la vez *multiplicidad* incesante de sus cambios y manifestaciones sensibles, junto con la *unidad* o permanencia que

permiten a la ciencia y al lenguaje expresar leyes por las que sabemos cómo se manifestará el sodio, el hierro, el radio, la encina, el caballo, etcétera más que explicando lo sensible por principios metasensibles, Potencia y Acto, es decir, la realidad «substancial» del existente en sí, que se manifiesta o se traduce «accidentalmente» con tal radiación, tal color, tal calor, tal extensión, tal peso, etc.

Por lo mismo la *physis* no está enteramente indeterminada en cuanto al término de su acción o manifestación; es decir, es esencialmente finalística. Si Naturaleza es, pues, el principio último substancial, explicativo del movimiento y de la permanencia en medio de él, *kineseôs kai staseôs*, diremos que será «natural» aquello cuya actuación no supera esta Naturaleza: es decir, que no supera estas fuerzas «activas» de ella. Si se trata de un ser libre, entonces (por cuanto siendo libre es capaz de derecho y obligación) se añadirá la expresión: «y fuerzas exigitivas», es decir, capaces de exigir con derecho y responsabilidad moral, un término, como sería por ejemplo el salario respecto del obrero. Por consiguiente, entenderemos por «sobrenatural» aquello que supera las fuerzas activas y exigitivas de la Naturaleza creada.

Ahora bien, tratándose del hombre hallamos un hecho que no aparece en la Naturaleza de los demás seres: su Entendimiento y su Voluntad trascienden en su actividad el horizonte material, contingente, finito, y lo superan hacia términos inmateriales, que van al Necesario e Infinito. El entendimiento del hombre es capaz de hacerse *pôs panta*, «todo, en cierta manera», precisamente por captar las Formas inteligibles despojadas de su singularidad, de toda limitación. Así con el objeto formal del entendimiento, la noción de Ser, que prescinde de todo límite, es capaz de llevar en sí la noción del Ser que niega todo límite, Dios. Pero, ¿hasta dónde llega este dinamismo finalista? ¿Sólo hasta el conocimiento de Dios Uno, o también hasta el *modo diferencial* con que se da, es decir, Dios Trino?

De modo paralelo, a esta «cierta infinitud» de su conocer, su facultad apetitiva a través de la noción de Bien, precisiva de todo límite, tiende al Bien, cuya posesión no le da sólo «un» Bien, sino superior al horizonte material, temporal, finito, del cosmos presente. Hasta aquí no hay dificultad: pero surge la pregunta: ¿hasta dónde llegará esta apetición de la felicidad? ¿Será no solamente un bien superior a lo que en esta vida captamos, sino estrictamente la posesión «saturante» o sea la felicidad de la visión intuitiva de Dios Trino, es decir, la llamada «visión beatífica»? Aquí se plantea precisamente el problema de lo sobrenatural: ¿hasta dónde llega el dinamismo de las facultades humanas? ¿Hasta dónde llega el hombre con sus fuerzas «activas y exigitivas»?

Dentro de la síntesis armónica que forma toda la Filosofía Cristiana, hay en lo que toca al objeto de nuestra cuestión actual, algunos

puntos que están enteramente claros y otros que son objeto de investigación y de ulterior esclarecimiento. Voy a intentar deslindarlos un poco, en cuanto me sea posible.

A. *Por lo que se refiere al entendimiento*

El entendimiento es capaz de «cierta infinitud», pues su objeto formal, con el que lo aprehende todo cuando juzga, razona, demuestra, es el Ser, absolutamente ilimitado y necesario en cuanto algo sea Ser o se diga como Ser; tanto es así que se extiende a Dios, tanto conocido por la razón natural, Dios Uno, como conocido por la Revelación, Dios Trino, de suerte que no es admisible que en Dios Trino hubiese por ejemplo una contradicción ciertamente demostrada, que negaría el Ser.

Y ahí está la doble característica suya: 1.^a por una parte la aprehensión que tenemos por la noción de Ser lleva en sí «cierta infinitud» que lo trasciende absolutamente todo, aunque analógicamente (es decir, en el mismo grado en que aquel objeto sea Ser o se tome como Ser); 2.^a pero por otra parte sólo alcanza los seres «en cuanto Ser», es decir, *bajo una comprensión muy pequeña*, que no alcanza el «modo diferencial» con que cada ser realiza aquella noción omniextensiva: es decir, se trata de una infinitud alcanzada finitamente; o si se prefiere decirlo así, de una absolutez no afirmada absolutamente.

De ahí que si se trata de un objeto que es un misterio estrictamente dicho, como por ejemplo la Trinidad de Personas en Dios, tenemos que 1.^o) por una parte, por realizarse también ahí la absolutez de la Unidad del Ser, no podrá haber contradicción y el entendimiento humano podrá ver suficientemente *que no se demuestra la contradicción*; 2.^o) pero por otra parte nuestro entendimiento no podrá ver positivamente *cómo es que no hay contradicción* (ya sería «demostrar» racionalmente el misterio): no podrá verlo, porque no alcanza a Dios con concepto «propio» que formase parte de la comprensión de su objeto formal, sino sólo «en cuanto Ser».

Podrá, por ejemplo decir el filósofo a propósito del Principio de Identidad comparada («dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí»), que interviniendo la Analogía del Ser sólo consta esto: «dos cosas iguales a una tercera *bajo una razón formal*, son iguales entre sí *por lo menos bajo aquella razón formal*: pero bajo todas, ¿por qué?»; es decir, son iguales a una tercera «*en cuanto* son iguales entre sí», pero sólo «empíricamente» en la experiencia de seres finitos (no por su sentido de Principio formal) alargamos esta expresión para decir que «no sólo en cuanto iguales a una tercera son iguales entre sí», sino que «bajo todo otro respecto» son iguales entre sí.

Queda, pues, un margen amplísimo para razones de conveniencia, de congruencia, de perfección, etc. que *sugieren* la Trinidad y que

ayudarán a penetrar más en el misterio, pero sin llegar nunca a suplir el hiato que hay en la Analogía del Ser que «como representado *universalmente*» y no «como está en sí *singularizado* su objeto con su modo diferencial propio» no llegará nunca a poder *probar* racionalmente la Trinidad. Vemos que no prueban o demuestran con certeza que sea contradictorio, pero no podemos probar o demostrar con certeza que no es contradictorio, pues esto ya quitaría que fuera misterio, objeto de la Revelación sobrenatural.

B. *Por lo que se refiere a la apetición*

Paralelamente a la aprehensión cognoscitiva corre la conación apetitiva. La objeción que se hacía es que un ser constitutivamente capaz de aquella cierta infinitud de apetición de la felicidad o posesión saturante, no puede ser constitutivamente incapaz de alcanzarla: pero si puede con aquella cierta infinitud del entendimiento pensar siempre un «algo más» posible, también la apetición ha de ser tendentiva de este «algo más» hasta el término que es la visión beatífica que da la felicidad saturante, es decir, lo sobrenatural.

Pero esta objeción olvida el punto fundamental que hemos ya indicado: precisamente porque el entendimiento sólo tiene «cierta» infinitud (es decir, la tiene bajo la total *ilimitación de la extensión* con que aprehende *la nota o comprensión* de Ser, de modo que todo cae absolutamente bajo su extensión), no obstante por no captar su objeto bajo una nota o especie propia (sino sólo «en cuanto Ser») y por tanto no pudiendo demostrar con certeza que es posible tal realidad, ni tal visión intuitiva, tampoco se dará una apetición *exigitiva*, sino sólo *veleidosa*, cuya frustración no hace a Dios inconsecuente al crear, ni hace a la creatura poseyendo «naturalmente» lo que llamamos «sobrenatural». Por consiguiente la Gracia, que nos ordena intrínsecamente a tal visión intuitiva y a tal felicidad saturante, tampoco será algo «debido» a la naturaleza inteligente o humana, sino que Dios habría podido no elevarnos a este término que llamamos sobrenatural.

No obstante, con lo dicho ya se ve que queda un margen amplísimo para mostrar que la misma apetición puede prolongarse: sin ser por tanto «exigitiva» sino «conveniente». Es decir, que la Filosofía Cristiana dará también aquí un margen muy amplio para señalar no sólo la radical incapacidad de que el hombre halle en ningún bien finito el término u objeto de la aspiración más profunda que tiene como hombre, si no es en Dios (para esto basta la Filosofía racional, la Filosofía Cristiana), sino mostrará también, cómo se injerta esta prolongación, es decir cómo —supuesta la voluntad dadivosa de Dios que eleva al hombre a lo sobrenatural— cómo sucederá que su apetición será «de hecho» entonces, del término sobrenatural.

Si alguien quiere entonces acudir a la Historia para observar el modo como se da «de hecho» la apetición humana a la felicidad saturante; y hasta qué punto esto se demostrará sin que llegue a negar que «de derecho» o «de suyo» sin dejar de ser hombre, podría no tenerla —como se halla en copiosas páginas de Mauricio Blondel— esto ya será algo que cae dentro del margen de lo discutible e investigable, de que no hablaré ahora, pero que pertenecerá a lo que hemos llamado Filosofía Cristiana, o por lo menos que se estudiará en una Teología que tenga por base la Filosofía Cristiana.

IV. CONCLUSION

Concluyamos advirtiendo cuán urgente y cuán grandiosa es la tarea que hoy día incumbe a la Filosofía Cristiana.

Quitando las objeciones realmente fútiles contra ella que hemos examinado al principio, que provienen de parte de aquellos para quienes la Filosofía sólo es «un objeto de adorno», en frase de Nietzsche; o bien sólo un estadio horizontal empírico, como imagina el positivismo y neopositivismo; o bien una actividad antropocéntrica creadora, como cree la concepción de subjetividad trascendental; quitando estas objeciones sólo entonces queda abierto el camino para una auténtica Filosofía Cristiana, la que deja abierto el hombre ante la posibilidad y ante el hecho de la Revelación y Fe.

Finalmente mostrando cómo de hecho se injerta en el hombre este maravilloso don que es la Revelación de lo sobrenatural, así, acercando al hombre más a Dios, también lo hace más plenamente hombre.

(†) JUAN ROIG GIRONELLA, S.I.