

## Nuevas precisiones en torno al problema de la Filosofía Cristiana

«La división más profunda de la Historia de la Filosofía la marca el cristianismo; las dos grandes etapas del pensamiento occidental están separadas por él» (1). Sin embargo el cristianismo no es una *filosofía*, sino una *religión*. La filosofía se basa en la sola razón, el Cristianismo en la fe; la filosofía investiga la razón de los hechos; el cristianismo cree en determinados hechos, en concreto, la creación; la caída, la redención, y finalmente el juicio; la filosofía es, podríamos decir, ontológica, es decir, reduce el *ὄν*, el ente, al *λόγος*, a la razón; el cristianismo, en cambio, en este sentido sería óntico; se asienta en una serie de hechos que no pueden todos ser reducidos al *lógos*; la filosofía es búsqueda del *a priori*: el fundamento, el *ser*; la esencia de las cosas; el cristianismo, en cambio, es el reconocimiento de lo *a posteriori*: el evento debe evenir antes de que pueda ser creído. Por todo ello la filosofía supera la historia, puesto que tiene por objeto las esencias eternas e inmutables; el cristianismo, en cambio, descansa en la historia, puesto que parte de un hecho histórico realizado en el tiempo. En una palabra, la filosofía deja de lado los hechos y busca ante todo su *razón* y su *esencia*; el cristianismo significa en cambio la vuelta al *hecho fundamental*, la revelación de Dios en Jesucristo. «Dios que en los tiempos pasados muy fragmentaria y variadamente había hablado a los padres por medio de los profetas, al fin de estos días nos habló a nosotros en la persona de su Hijo». (Hebr. 1, 1 s.):

Y con todo es preciso repetirlo: la filosofía de Occidente tiene dos fuentes, la antigüedad griega y el cristianismo. No hace mucho escribía Karl Jaspers: «La Biblia y la tradición bíblica son una de las fuentes de nuestra filosofía.: La investigación filosófica en Occidente, reconózcase o no, se hace siempre con la Biblia, hasta cuando se la combate» (2). Hemos pues de tratar ese problema de la Filosofía cristiana.

(1) Cfr. Julián MARIAS, *Historia de la Filosofía*, 9.ª ed. (Madrid 1957) 103.

(2) *Der philosophische Glaube* (Munich 1948) 72.

He dicho *Filosofía cristiana*. Pero ¿es que puede darse una Filosofía cristiana? ¿Tendrá tal vez más sentido hablar de Filosofía cristiana que hablar por ejemplo de Geometría católica? El cristianismo se base en la fe; la filosofía en cambio se rige por la razón. ¿No será la filosofía algo extraño al cristianismo y el cristianismo a su vez extraño a la filosofía? ¿No habrá que decir que el cristianismo dejará de ser tal, si se hace filosofía, y que la filosofía no será ya filosofía, si se hace cristiana? Estos interrogantes nos ponen de lleno frente al problema debatido de la Filosofía cristiana, problema que presenta dos vertientes, según se mire desde el punto de vista de las exigencias del cristianismo o desde el punto de vista de las exigencias de la filosofía. Por ello, antes de pretender dar una solución fácil, que sería todavía prematura, vamos a seguir primero paso a paso la historia de la formación del pensamiento cristiano; vamos a ver cómo de hecho se ha constituido en occidente una filosofía que llamamos cristiana, y entonces, una vez propuesta esta cuestión *de hecho*; procuraremos resolver la cuestión *de derecho*, procuraremos mostrar cómo esta Filosofía cristiana es en verdad filosofía y en verdad cristiana.

#### 1. — LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA:

Jesucristo no vino al mundo a enseñar filosofía, sino a traer a los hombres la salvación. Sin embargo, el cristianismo se presenta como una cosmovisión original, de la que forman parte teoría y práctica, la afirmación de la verdad revelada por Dios absoluta y eterna y el anuncio de un camino de vida que conduce indefectiblemente a la salud. Escribe San Juan al comienzo de su prólogo del cuarto Evangelio: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος «En el principio existía el Verbo... Todas las cosas fueron hechas por El y sin El nada se hizo de cuanto ha sido hecho» (Joan. 1, 1 ss): ¿No está aquí la respuesta al problema que había dado origen a la filosofía griega: la búsqueda de la ἀρχή y la búsqueda del λόγος? Y Jesucristo dice de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Joan. 14, 6). ¿No está aquí la afirmación de la verdad absoluta que buscaron Parménides, Platón y Aristóteles y al mismo tiempo la indicación del camino que conduce a la vida feliz que buscaron Estoicos y Epicúreos? «Jamás se presentó la filosofía antigua con semejante tono de seguridad; no se creyó nunca encarnación del λόγος y la Verdad eterna misma, sino que profesó solo ser amor de la verdad. Pero creyó con todo ofrecer una verdad y por ello quiso también ser guía del hombre; Desde esta actitud en parte idéntica y en parte distinta se recorta la peculiar situación del naciente cristianismo frente a la antigua filosofía. Primero se la *rechaza* y luego se la *acepta*» (3):

(3) Cfr. G. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, vol. I, (Barcelona 1956)

Tal es la actitud de San Pablo. Con palabras encendidas rechaza Pablo la σοφία τοῦ κόσμου: «¿No hizo Dios necia la sabiduría de este mundo? Los judíos piden milagros y los griegos sabiduría; mas nosotros predicamos a Cristo, el Crucificado, escándalo para los judíos; necedad para los gentiles; más para los llamados, sean judíos, sean gentiles, el Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor, 1, 22, ss): «Nadie se engañe a sí mismo, insiste el Apóstol. Si alguno de vosotros piensa ser sabio en este mundo, hágase necio, para que sea sabio; pues la sabiduría de este mundo es necedad en los ojos de Dios» (1 Cor. 3, 18 s.). No tenía Pablo mejor concepto de la filosofía, pues con este nombre estigmatiza las doctrinas gnósticas: «Mirad que nadie os seduzca por medio de la filosofía y la vana falacia conforme a la tradición de los hombres según los elementos del mundo y no según Cristo» (Colos. 1, 8). Y con todo el mismo Pablo reconoce el valor de la razón y de la revelación natural. «Lo que de Dios es cognoscible, escribe en un texto famoso de la carta a los Romanos, ha sido manifiesto en los gentiles, ya que Dios se lo reveló. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo al ser percibidos por la inteligencia en sus obras» (Rim. 1, 19 ss.). Y en la misma epístola afirma en términos que recuerdan a los estoicos la existencia de una ley natural, manifestada por la conciencia y, gracias a la cual, «los gentiles sin tener la ley son para sí mismos ley» (Rom: 2, 14 ss.). Finalmente en su discurso del Areópago llega Pablo a citar al estoico Arato de Társo en favor de su tesis cristiana: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν «pues de El también somos linaje» (Act, Apost: 17, 28). En una palabra: San Pablo estaría dispuesto a reconocer los derechos de la filosofía, pero ésta en el fondo no le interesa: «Sabe que tiene un mensaje muy distinto que entregar. Este mensaje, como el Nuevo Testamento entero, es que Dios nos ama: noticia turbadora que estalla con una intensidad y alegría, de que las pálidas benevolencias de una Divinidad filosófica están enteramente desprovidas. El Dios cristiano no admite comparación: Irrumpe en la conciencia humana como una novedad absoluta. Dios nos ama y por tanto nosotros podemos amarle y debemos por consiguiente amarnos unos a otros. La noticia turbadora se ha expresado en un hombre, en quien residía la plenitud de la Divinidad: un crucificado que ha salido vivo de su tumba y de quien Pablo puede decir: para mí, vivir es Cristo. Una existencia concreta y no un sistema de ideas o entidades: he aquí lo que manifiesta en adelante en forma inagotable la realidad de Dios» (4).

Esta actitud *dialéctica* de las fuentes cristianas con relación a la filosofía recurre de nuevo en los primeros escritores cristianos: El martir San Justino se siente insatisfecho con todas las antiguas escuelas filosóficas. La única filosofía verdadera y segura es el cristia-

(4) Cfr. Maurice NEDONCELLE, *¿Existe una filosofía cristiana?* Enciclopedia del católico en el siglo XX, 1.ª parte 10 (Andorra 1958) 31.

nismo. Y Tertuliano escribirá: «Después de Jesucristo no tenemos ya necesidad de teorías sutiles ni de investigaciones, pues tenemos la verdad, y seríamos muy necios de irnos a perder en arenas movedizas». El fogoso africano ha abierto como nadie el abismo entre cristianismo y filosofía: «¿Qué tienen que ver, escribe, el filósofo y el cristianismo; el discípulo de Grecia y el de Cristo; el tratante de la fama y el negociador de la vida; el que trabaja solo en los dichos y el que lo hace en la obra? ¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén; la Academia con la Iglesia; los infieles con los creyentes?» Al cristiano le basta la fe. «El Hijo de Dios ha sido crucificado: no nos avergoncemos, aún siendo ello bochornoso; el hijo de Dios ha muerto: completamente creíble, porque es un desatino; fué sepultado y resucitó, cierto porque imposible».

Esta actitud huraña y negativa que Justino y Tertuliano adoptan frente a la filosofía pagana, encontrará seguidores entre los Padres. Pero no será la única, ni mucho menos la definitiva. Pues en el mismo Justino e incluso en el vehemente Tertuliano se abre pronto paso una nueva actitud positiva. De Tertuliano es la profunda frase: *anima naturaliter christiana*, cuyo sentido parecer ser este: las verdades fundamentales, que luego formarán la filosofía cristiana, son tan naturales al hombre, que es imposible que éste las desconozca. Y, en cuanto a Justino, él mismo se llamaba filósofo y ello no sólo porque encontró en la filosofía un medio apologético para el cristianismo, sino porque en el fondo amaba y admiraba a los antiguos filósofos. También en ellos esparció el Verbo semillas de su eterna verdad. Escribirá Justino: «El Lógos es una luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, sea cualquiera el tiempo y condición en que venga; la humanidad, por tanto, no ha cesado ni un momento de participar sus divinos resplandores; sin embargo, los poetas, los filósofos y los escritores han recibido más abundantemente de este aliento divino, y entre los primeros, los platónicos y los estoicos».

Esta apologética generosa y abierta señala, como advierte Nedoncelle, la entrada consciente del *platonismo* en la especulación cristiana (5). La escuela catequética de Alejandría debía luego seguir hasta el fin el camino iniciado por Justino. Orígenes encuentra la fórmula feliz: como los hijos de Israel al salir de Egipto se enriquecieron con los despojos de plata y oro de los egipcios, así también los cristianos deben aprovecharse de la ciencia y de la filosofía del mundo. Y según Clemente de Alejandría, la filosofía ocupa un lugar importante de la economía divina de la Redención. Como los judíos encontraron a Cristo por medio de la Ley, así los gentiles por medio de la filosofía. Por eso llama Clemente a la filosofía griega *Evangelium Pedagogus*. La fe (πίστις) basta para salvarnos, pero para comprender esta misma fe es necesario recurrir a la ciencia (γνώσις), para cuyo fin es necesario la filosofía que posee los se-

(5) ¿Existe una filosofía cristiana? 38.

cretos de la inteligencia. La situación se ha invertido: los cristianos que al principio veían en la filosofía un enemigo, conciben ahora el proyecto audaz de una Filosofía cristiana, que implica la liquidación del paganismo en nombre del mismo *Lógos* (6).

El hombre que debía realizar este proyecto, figura gigante que domina toda la Edad Media, es el gran Agustín. San Agustín ha acuñado por primera vez el término de Filosofía cristiana y ha definido al mismo tiempo sus límites. San Agustín, en efecto, es un cristiano convencido. Como cristiano sabe que la vida eterna está en el conocimiento y posesión de Dios y de su enviado Jesucristo. Y él, como ha escrito un intérprete, «no es un hombre a quien se le pueda partir en dos. El no reconoce más que una sola verdad, a la cual se entrega con toda el alma» (7). Una filosofía que no se preocupase de los problemas más trascendentales del hombre, sería para Agustín una filosofía inútil. La filosofía ha de llevar al hombre a conseguir su fin supremo que es la felicidad. Pero esto no se lo puede dar sino la religión cristiana. San Agustín concluirá pues simplemente: «Así pues se cree y enseña lo que es el principio de la salvación humana, que no es otra cosa la filosofía y otra cosa la religión». San Agustín no comprende una filosofía separada de la verdad cristiana. Más aún, para él, la verdadera filosofía no puede prescindir de la vida cristiana: El verdadero filósofo es el que ama a Dios en esta vida y de este modo se hace capaz de gozarle en la otra; si Dios es la sabiduría, entonces el verdadero filósofo es el amador de Dios: De aquí la famosa fórmula agustiniana: *crede ut intelligas, intellige ut credas*. Es decir, para Agustín autoridad y razón, inteligencia y fe no son dos realidades antitéticas, sino dos términos que mutuamente se abrazan y compenetran. La razón sola está expuesta al error, la fe sola no sacia nuestra ansia de comprender. Hay cosas que no podemos creer, si no las entendemos y otras que no podemos entender, si no las creemos. La inteligencia progresa para entender lo que cree y la fe progresa para creer lo que entiende. No separadamente y construyen lo que Agustín llama la *sabiduría cristiana* (8).

Esta fórmula agustiniana domina luego toda la Edad media. Ella renace en el lema anselmiano: *fides quaerens intellectum* y sólo debía ser superada de un modo definitivo por la posición más comprensiva de Santo Tomás de Aquino. Pero en el camino que media entre Agustín y Tomás está el propio San Anselmo. El es el primer escolástico que insinúa la idea de una *filosofía autónoma* de la teología: San Anselmo es un creyente y se dirige a creyentes. Pero en sus escritos sobre Dios toma parte un incrédulo, el famoso insensato

(6) Cfr. NEDONCELLE, *¿Existe una filosofía cristiana?* 39-40.

(7) Cfr. PORTALIE, *DTG*, I, 2322.

(8) Sobre el tema de la Filosofía cristiana en San Agustín cfr. Etienne GILSON, *Introducción a l'étude de S. Augustin* (París 1929) 31, ss.

que dice en su corazón: no hay Dios. Y con este incrédulo discute sin cesar el creyente Anselmo. Discute con argumentos y no con textos de la Escritura. Y he aquí su conclusión: «yo te doy gracias, Maestro bueno, porque lo que creí primeramente por don tuyo, lo comprendo ahora por tu luz, de tal suerte que aunque no creyese, no podría dejar de entender, *etiamsi non crederem, non possem non intelligere*». San Anselmo acaba de dar aquí un paso genial: ha encontrado la dimensión propia de la Filosofía cristiana. San Anselmo nos viene a decir que la filosofía puede ser cristiana en su origen y en su destino y con todo autónoma en su método. La Filosofía cristiana ha nacido de la fe, pero una vez crecida puede ya andar por sí misma. De este modo se anuncia para el futuro una misión audaz: desarrollar en el seno del cristianismo una filosofía, que en su estructura intelectual no dependa más que de sí misma (9).

La realización de esta sugerencia anselmiana estaba destinada por la Providencia a Tomás de Aquino. Santo Tomás insiste ante todo en la *armonía de fe y razón*. Tanto los principios de la razón como los de la fe, tienen por autor al mismo Dios. Ahora bien, Dios no puede contradecirse. Si pues las verdades de la razón nos vienen de Dios, autor de la naturaleza, y las verdades de la fe nos vienen de Dios, autor de la revelación, es imposible que haya oposición entre ambas esferas. Como ha remarcado Gilson: «entre una razón que viene de Dios y una revelación que viene de Dios, la armonía se impone» (10).

Esta armonía íntima de razón y fe que llena el pensamiento tomista no le lleva con togo a confundirlas entre sí. Santo Tomás ha *distinguido* siempre entre la fe y la razón, y consiguientemente, entre la teología y la filosofía, y ha asignado a cada una de estas ciencias un *ámbito* peculiar: La filosofía para Santo Tomás se ocupa de la realidad a la *sóla luz de la razón natural*, la teología en cambio a la *luz de la revelación sobrenatural*. De esta distinción fundamental se originan una serie de diferencias entre la consideración teológica y la filosófica. La primera de ellas se deduce de la *diversidad* de objetos formales. La filosofía considera las cosas en su naturaleza, la teología en cambio en sus relaciones con Dios. La segunda se origina de los *principios* de ambas ciencias: La demostración del filósofo parte de las causas naturales, la del teólogo de Dios, la causa primera. Finalmente la *tercera* diferencia depende del *método* de ambas ciencias. La filosofía comienza por el estudio de los seres creados y mediante ellos asciende hasta Dios creador. La teología en cambio procede inversamente: comienza por considerar a Dios y de su conocimiento desciende a las criaturas.

Resumiendo, la solución tomista al problema de las relaciones entre filosofía y teología podría compendiarse en estas dos palabras:

(9) Cfr. NEDONCELLE, *¿Existe una filosofía cristiana?* 47, ss.

(10) *Le Thomisme* (Strasbourg 1919) 20.

*subordinación y autonomía.* Subordinación de la razón a la fe y, por consiguiente, de la filosofía a la teología en cuanto a la verdad. La razón puede engañarnos, la fe en cambio no puede engañarnos. Subordinación de la razón a la fe en cuanto al uso. La razón es en frase medieval *ancilla*, la sirvienta, y la fe *domina*, la señora. Pero esta doble subordinación de la razón a la fe en nada se opone a una verdadera autonomía. La razón y su fruto predilecto, la filosofía, pueden florecer con plena libertad sobre el propio terruño en busca siempre del horizonte supremo: la posesión de aquella parte de la verdad que ha sido reservada al esfuerzo de la inteligencia humana (11).

Esta distinción tan precisa y tajante que Santo Tomás establece en el *orden abstracto y conceptual* entre filosofía y teología, no debe con todo hacernos olvidar que en la *realidad concreta e histórica* de la obra tomista ambas disciplinas constituyen una *unidad*. Tomás de Aquino es al mismo tiempo pensador y creyente, un filósofo que hace teología y un teólogo que filosofa. Si él ha distinguido siempre entre filosofía y teología, ha sido, como escribe acertadamente J. Pieper «para unir, no para separar» (12). La Filosofía tomista ha nacido en el horizonte de la fe cristiana. Ciertamente, como tal filosofía no utiliza razones teológicas, sino filosóficas. Pero pretender entresacar de la obra global del Aquinatense una filosofía y presentarla aislada de su teología, podrá ser sistemáticamente posible, pero es históricamente erróneo. Ello conduciría, como nota agudamente Gilson, a una filosofía *ad mentem Cartesii*, mas bien que a una filosofía *ad mentem divi Thomae* (13).

Después de Santo Tomás el franciscano Duns Scoto retorna en cierto modo al anselmiano *fides quaerens intellectum*. No es que Scoto niegue el valor demostrativo de la razón filosófica en su propio dominio, pero sí que restringe los límites de este dominio y sobre todo insiste mucho más que el Tomismo en los peligros de una filosofía pura que no esté abierta a la luz de la revelación. En una palabra, Scoto no niega la razón, pero subraya la *función preliminar* de la fe en el origen mismo del esfuerzo filosófico (14). Su pensamiento, dirá Gilson, representa ya un triunfo de la teología sobre la filosofía (15).

Duns Scoto nos ofrece la última de aquellas grandes síntesis que fueron la gloria del pensamiento cristiano medieval en su época de máximo esplendor. Después, el equilibrio se rompe en favor de uno de los dos extremos: el *averroísmo* latino exalta la razón, Occam y

(11) Cfr. Sobre ese tema GILSON, *Le Thomisme*, 15, ss.

(12) *Hinführung zu Thomas von Aquin* (Munich 1958) 212.

(13) *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Londres 1957) 443.

(14) Cfr. M. de CANDILLAC, *Duns Scot et la via antiqua* en: *Histoire de l'Eglise*, de FLICHE y MARTIN, t. XIII, 336, n.º 2.

(15) *La philosophie au Moyen Age*, (París 1952) 607.

la llamada «vía moderna» la fe. A la antigua y difícil armonía ha sucedido la ruptura.

Esta ruptura persiste en líneas generales en el seno del pensamiento moderno y se manifiesta en una curiosa dialéctica de tesis y antítesis: al naturalismo del Renacimiento se opone el fideísmo de la Reforma, a la *raison* cartesiana el *coeur* de Pascal, cuyas razones «la razón no comprende», al racionalismo de Leibnitz el agnosticismo metafísico de Kant, obligado según confesión propia «a suprimir el saber para hacer sitio a la creencia», a la idea omnipotente de Hegel el individuo de Kierkegaard, cuya existencia angustiada, sin otro fundamento que una fe paradójica, parece oponerse a toda filosofía. «La filosofía y el cristianismo, escribe en efecto el pensador danés, jamás pueden estar unidos». Si prescindimos, pues, de la gran Escolástica hispana, la de Vitoria y Suárez, con su síntesis de humanismo cristiano, problemática ético-jurídica y profundidad metafísica, que a la vez le afina a la tradición medieval y le abre a los nuevos vientos del Renacimiento europeo y del fecundo y vigoroso movimiento neo-escolástico y neo-tomista, al que hoy asistimos, la técnica general que presenta el pensamiento moderno no es precisamente el equilibrio, sino la inestabilidad, no la armonía, sino la oposición de los contrarios:

## 2.— LA NOCIÓN DE FILOSOFÍA CRISTIANA:

He aquí un tema muy discutido en nuestros días: Nadie puede negar que en la Historia de la filosofía se da una corriente que se ha dado en llamar Filosofía cristiana. Pero esta filosofía ¿es en verdad filosofía? ¿es en verdad cristiana? La controversia fué suscitada en 1928 por una conferencia del historiador francés de la filosofía; Emile Brehier, titulada *¿existe una Filosofía cristiana?* La respuesta de Brehier es *negativa*. No es posible hablar de una Filosofía cristiana más que de una matemática cristiana o de una física cristiana: La Filosofía, si es cristiana, no es filosofía y, si es filosofía, no tiene para que llamarse cristiana. Brehier —esto es lo más curioso— no está solo en esta posición negativa. Varios tomistas célebres, entre ellos los PP. Mandonnet y Manser O. P. y los profesores de Lovaina De Wulf y Van Steenberghen piensan sustancialmente lo mismo. Para todos estos autores no hay filosofía cristiana, sino *filosofía verdadera*, ya que la verdad no puede contradecir a la verdad:

E: Gilson, el ilustre historiador de la Filosofía medieval, no tardó en tomar parte en la discusión. Gilson empieza por sentar el hecho de que existe una Filosofía cristiana: La Filosofía cristiana no es sólo posible, sino que es *real*. Se ha realizado en las filosofías de San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Scotto, etc. Sus formas son múltiples, pero en el fondo hay en ellas una unidad que les viene de una misma fe cristiana: Los filósofos cris-



tianos son filósofos, porque como tales no creen, sino demuestran; pero su razón, iluminada por la fe, sabe ya de antemano de qué busca la demostración. «No existe más que un Dios y este Dios es el Ser. Tal es, escribe Gilson, la piedra angular de toda filosofía cristiana. Y no es Platón ni Aristóteles, sino Moisés quien la ha asentado».

Pero la discusión no había terminado, y pronto terció en ella nada menos que un gran filósofo: Maurice Blondel. Blondel dirige sus tiros contra Brehier, pero mucho más todavía contra Gilson. Reprocha a éste haber llevado la discusión al terreno de la historia: Para Blondel la verdadera filosofía es *necesariamente cristiana*, pues no es otra cosa que el descubrimiento autónomo, hecho por el espíritu, del carácter *inacabado* e *inacabable* de toda empresa humana y, en particular, de toda sistematización filosófica. La filosofía para Blondel es siempre una filosofía de la *insuficiencia humana* y nos indica así el punto de inserción de la revelación sobrenatural, que viene precisamente a colmar esta insuficiencia. Blondel, pues, vuelve a Pascal y piensa que el último paso de la razón es reconocer que hay muchas cosas que la superan. Por ello no tiene rebozos en afirmar que «ha intentado como creyente un esfuerzo de filósofo» (16):

¿Qué hay que decir ante opiniones tan diversas? Yo creo que una solución comprensiva podría ser esta: la filosofía tomada en *abstracto*, es decir en su concepto esencial, no es cristiana ni anticristiana; es simplemente filosofía. Pero la filosofía es siempre obra de un filósofo, es decir, de un *hombre concreto* que filosofa. Y cuando este hombre es un cristiano, es evidente que su filosofía tendrá un matiz peculiar que le distinguirá de la filosofía de un pagano. Ahora bien, esto es precisamente lo que nos ha enseñado la historia. Existe *de hecho* una *Filosofía cristiana* que no se hubiera dado fuera del cristianismo. Esta filosofía ha nacido en el *horizonte de la fe cristiana* y ha encontrado en este horizonte una *problemática nueva*, y hay que decirlo, profundamente *filosófica*. Por el hecho de que esta filosofía haya nacido dentro de un horizonte cristiano; como la filosofía griega nació dentro de un horizonte pagano, ¿dejará de ser verdadera filosofía? Este interrogante estaría justificado, si la fe hubiera intervenido como un *presupuesto lógico* en la constitución de la filosofía cristiana. Pero no ha sido así. Cuando Santo Tomás,

---

(16) Cfr. NEDONCELLE, *¿Existe una filosofía cristiana?* 88 ss. La literatura en torno a esta controversia es muy grande. Los escritos fundamentales son: E. BREHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* En la *Rev. de métaphysique et de morale*, 1931; G. MANSER O. P., *Gibt es eine «christliche» Philosophie?* En *Divus Thomas* (Fribourg 1936) 19-51; E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris 1944); *Christianisme et philosophie* (Paris 1936); M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique* (Paris 1932); *La philosophie et l'esprit chrétien* (Paris 1944 ss.). Afin a la posición de Gilson está J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne* (Paris 1933). Un estudio detallado de la controversia en A. RENARD, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne* (Paris 1941).

por ejemplo, nos expone en un capítulo genial de la *Summa* las cinco vías para llegar a Dios, lo hace con argumentos estrictamente racionales. Es verdad que él ya sabe de antemano por la fe que Dios existe. Pero para probar su existencia, no se basa ahora en la fe, sino en la sola razón. La fe pues no ha sido una premisa teológica, de la cual se han sacado consecuencias filosóficas. Ha actuado solo como *norma negativa* y como *auxilio psicológico*. La fe ha actuado como norma negativa en la formación de la filosofía cristiana señalando la frontera, más allá de la cual está el error, e indicando al mismo tiempo el recto camino, por el que el filósofo encontrará la verdad. Y la fe ha actuado también como auxilio psicológico colocando al cristiano que filosofa en las mejores condiciones para filosofar, no solo porque le arranca del orden sensible y le ayuda así a elevarse al orden trascendente metafísico, sino porque al situarle en un horizonte nuevo, le introduce en una problemática filosófica nueva, una problemática maravillosa y hasta entonces insospechada (17).

¿Cuál ha sido en concreto esta problemática que el cristianismo ha introducido en la filosofía? Nada más y nada menos que una *nueva comprensión del ser y del hombre*. El cristianismo trae una idea totalmente nueva, una idea que por más que la busquemos no la encontraremos en la filosofía griega: *la idea de la creación*. Los griegos creían en la materia eterna. La revelación cristiana empero dice con las palabras del Génesis: «en el principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gen. 1, 1). De esta frase inicial de la Sagrada Escritura arranca una nueva comprensión del ser, que ha dado origen a todo el pensamiento occidental. El problema de los griegos era el movimiento; las cosas son problemáticas porque *cambian*, porque llegan a ser lo que no son y dejan de ser lo que son. Lo que se opone al ser para los griegos es el no ser lo que se es. Para el cristiano, en cambio, lo que amenaza al ser es la *nada*. Para el griego la existencia de las cosas no era cuestionable, mientras que para el cristianismo es esto lo primero que hay que explicar; el milagro de que las cosas *sean*, no precisamente el *qué sean*. La frase de Leibnitz que Max Scheler y Heidegger han puesto en la base de toda metafísica: «pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?», esta frase solo podía surgir en el horizonte intelectual del cristianismo. Por ello ha escrito certeramente Zubiri: «el griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste; el europeo de la era cristiana por su nulidad o *mejor*, su nihilidad. Para el griego el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra era es una *nada* que pretende ser». «En este cambio de horizonte ser va a significar algo *todo coelo* diferente de lo que significó para Grecia; para un griego ser es *estar ahí*, para el europeo occidental

(17) Cfr. J. de VRIES, s. I., *Christliche Philosophie*. En *Scholastik* 1937; *Introductio in Philosophiam* (Friburgo - Barcelona 1951) 43 ss.

ser es por lo pronto *no ser nada*. «En cierto sentido pues el griego filosofa ya *desde el ser* y el europeo occidental *desde la nada* (18).

Con la aparición del cristianismo ha cambiado pues el horizonte, en el que se va a mover la filosofía occidental y este cambio de horizonte lleva consigo una nueva problemática filosófica. El ser no puede referirse unívocamente a la totalidad de lo que es, pues tenemos por una parte a Dios, Ser creador y por otra la criatura, ser creado. En su plenitud de sentido el ser compete primariamente a Dios. El es simplemente eso, el Ser, y por ello la fuente de todo ser distinto de él. El hilo misterioso que relaciona al Ser creador y al ser creado, a Dios y a la criatura, es el hecho de la creación que el cristiano no puede reducir a una necesidad fatal y ciega, sino a una elección libre y amorosa de Dios. En la cúspide de la filosofía cristiana no estará pues en adelante un Absoluto más o menos impersonal, la ἀρχή de los presocráticos, el ὄν de Parménides, el τὸ αγαθόν de Platón, o el τὸ ἔν de Plotino, puesto que este Absoluto se ha revelado a sí mismo no como un *Ello*, sino como un *Tu*, no como un τὸ θεῖον, sino como ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν. El concepto de ἀρχή ha tomado un sentido nuevo. Ya no podemos pensar impersonalmente y ascender simplemente de los hechos, de lo particular a lo necesario y universal puesto que detrás de lo universal está el Singular, está el Único.

Este cambio en la comprensión del ser lleva consigo un cambio en la autocomprensión del hombre; éste no puede ser ya entendido como una parte de la naturaleza, un microcosmos, ni siquiera simplemente en su esencia eterna como *homo sapiens*, como el ζῶον λόγον ἔχον de los griegos. En el cristianismo el hombre es objeto de un *encuentro* con Dios. Este encuentro se ha realizado por una serie de hechos concretos, creación, caída, alianza, redención, y debe culminar en el *encuentro* definitivo, en el juicio. El hombre aparece aquí como el *socio* de Dios, como una *persona* única e insustituible, a la que Dios ha llamado a colaborar con él para labrarse así un destino eterno. Su lugar natural no es la φύσις, ni el κόσμος, sino la *historia* de la salvación. El hombre como *persona* y como *ente histórico*, he ahí una nueva aportación del cristianismo a la filosofía. Y esta historia cristiana no tiene nada que ver con el eterno retorno de los griegos. Es la historia de eventos únicos e irrepetibles que determinan en el tiempo un destino en la eternidad. Si para el hombre heleno ἀρχή y τέλος, principio y término, coinciden, ya que en el mundo griego todo se mueve según la ley circular del eterno retorno, para el cristianismo principio y término no coinciden, pues al principio está el paraíso perdido y al término la vida nueva que todavía ha de ganarse. Con ello ha cambiado también el sentido del tiempo. Este no significa la vuelta al comienzo, sino la espera de algo que todavía ha de venir. El cristiano mira hacia el futuro, hacia la vuelta de Cristo. Y por esto

(18) Cfr. J. MARIAS, *Historia de la Filosofía*, 103 - 4.

su virtud es la esperanza y su grito aquél con que se cierra el Apocalipsis: Veni, Dómine Jesu! ¡Vén señor Jesús! De este modo el cristianismo que no es filosofía ha puesto las bases a una filosofía nueva, la Filosofía cristiana (19).

Esta Filosofía cristiana no sólo es auténtica filosofía, sino que además en ella y por ella ha logrado la filosofía su forma más cívica. Es en efecto una enseñanza perpetua de la Historia, cuya íntima explicación reside en las condiciones reales de nuestra inteligencia, dependiente de los sentidos, cegada por oscuras pasiones, impedida por mil dificultades y cuidados incesantes, que sólo como cristiana puede la filosofía alcanzar de hecho y de derecho aquella plenitud de perfección, de la que es capaz (20).

Llegados a este punto de nuestro ensayo, ¿podrá extrañar a alguien que en vez de preguntarnos como hasta ahora: «hay una Filosofía cristiana?», nos preguntemos más bien: «¿hay una Filosofía no cristiana?» Y que nadie entienda esta pregunta como un mero recurso literario. No se trata aquí de decir una paradoja más, sino de expresar una problemática muy profunda, cuya formulación exacta podría hacerse en estos términos: *¿Es posible en Occidente una Filosofía acristiana?* Pues es un hecho que toda filosofía viva y auténtica ha brotado siempre de una teología previa: tal es el caso de la filosofía india, griega o cristiana. «La teología, nos dirá Pieper, es siempre algo previo a la filosofía y esto no en el sentido de una mera *prioridad temporal*, sino de una *prioridad de origen*. La pregunta filosófica se enciende siempre en el horizonte de una previa interpretación de la realidad que abarca al mundo en su totalidad. La filosofía está pues *esencialmente* relacionada con la teología» (21).

Creo que a la luz de esta profunda reflexión de Pieper la pregunta anterior pierde mucho de su extrañeza inicial. Pues he aquí que desde siglos no hay en Occidente otra teología que la cristiana. Podrá darse pues entre nosotros una Filosofía cristiana: Podrá darse incluso una Filosofía o Pseudofilosofía anticristiana, puesto que a los dogmas del cristianismo pueden oponerse los dogmas opuestos del racionalismo, del materialismo o del comunismo ateo. Pero, ¿dónde encontrar en Occidente un pensamiento vivo y palpitante a espaldas del hecho cristiano? ¿Dónde encontrar en Occidente una Filosofía acristiana? Y puesto que para nosotros, cristianos occidentales, la Teología cristiana no es sólo la única teología posible en Occidente, sino también y sobre todo la única verdadera, habrá que concluir que una

(19) Una mayor exposición de estas ideas, cuya introducción definitiva en el pensamiento cristiano se debe al genio de Agustín, en el interesante artículo de MAX MÜLLER, *Augustinus*, en el *Staatslexikon der Göttinger Gesellschaft*, vol. I. (Friburgo Br. 1957).

(20) Cfr. DE VRIES, *Introductio in Philosophiam*, 49.

(21) *Was heisst philosophieren?* (Munich 1948) 94.

una filosofía auténticamente viva y palpitante y a la vez profundamente verdadera sólo puede realizarse como Filosofía cristiana (22):

Nuestra Filosofía cristiana occidental ha sido profundamente viva y original en el pasado y continuará siéndolo en el presente, si continúa siendo fiel a las exigencias de la *verdad* cristiana y a los problemas y preocupaciones de nuestro *tiempo*. La fe cristiana no nos libra de la obligación de pensar. Un cristiano auténtico no podrá jamás convertirse en un haragán, pues que si el cristianismo es la única solución satisfactoria al problema de la existencia, está muy lejos de ser una solución fácil. Precisamente una de las características esenciales del cristianismo reside en que éste conserva mejor que otra cosmovisión rival el *sentido del misterio*. Saber mirar el mundo y la realidad en su profundidad misteriosa e inagotable, he aquí uno de los distintivos más gloriosos de la Filosofía cristiana (23). Por todo ello no encuentro frase mejor para concluir este ensayo que aquella famosa de León XIII en su encíclica restauradora de la Filosofía cristiana: QUI PHILOSOPHIAE STUDIUM CUM OBSEQUIO FIDEI CONIUNGUNT, OPTIME PHILOSOPHANTUR.

Eusebio COLOMER POUS, S. I.

(22) Cfr. PIEPER, o.c. 98 ss.

(23) Cfr. PIEPER, o.c. 104.