

OTRA FILOSOFÍA CRISTIANA

BIBLIOTECA HERDER

ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

OTRA FILOSOFÍA CRISTIANA

Herder

Diseño de portada: PURPLEPRINT Creative

© 2019, *Enrique González Fernández*

© 2020, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4369-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: XXX

Depósito legal: B - XXXXXX - 2019

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Introducción	11
1. «Novum humanismum nasci»	21
1. «Está naciendo un nuevo Humanismo»	21
2. Hacia <i>otra filosofía cristiana</i>	23
3. Nueva teología desde la nueva filosofía	27
4. Viejas disputas paganas	32
5. La innovación cristiana	39
6. Lo universal pagano y el individual cristiano	43
7. La modernidad del Cristianismo	47
8. Nuevo principio de individuación	50
9. El Humanismo cristiano	53
10. El Humanismo según los últimos Papas	68
11. El <i>Renacimiento del Humanismo</i>	74
12. <i>In dubiis libertas</i>	85
13. Renovación	91
14. La verdad es histórica	102
2. Algunos problemas de filosofía moderna y contemporánea desde el Humanismo cristiano	107
1. La verdad según el cardenal Nicolás de Cusa	107
2. Sobre la esclavitud natural	116
3. Discrepancias de Francisco Suárez	127

4. La cuestión cartesiana	139
5. Los animales como máquinas	153
6. El amor de Dios según Leibniz	158
7. Un debate entre Leibniz y Locke	162
8. La ley natural en Locke	170
9. El sensualismo de Hume	177
10. La crítica de Ortega y Morente al sensualismo	181
11. Cuatro tradiciones aristotélicas en Kant	192
12. El inicio de la renovación metafísica	201
13. Husserl sin circunstancialidad	214
3. La nueva metafísica humanista	233
1. Ampliar nuestro concepto de razón	234
2. Mismidad y unicidad de la persona	239
3. El antihumanismo del ente	248
4. «Vida» como categoría litúrgica: su justificación filosófica	261
5. El problema de la sustancia y la auténtica significación de <i>ousía</i>	275
6. Consecuencias en nuevas interpretaciones filosófico-teológicas	291
7. Una alternativa a la transustanciación: la conversión esencial (<i>superesenciación</i>)	301
4. Más novedades según la razón, el amor y la interpretación	325
1. Una alternativa al iusnaturalismo: el Humanismo jurídico	325
2. Nueva teoría del conocimiento	369
3. Confianza en la realidad: «somos necesarios»	390
4. El hombre renovado	400
Bibliografía	425

El Cristianismo parte de una intuición fundamental, la más opuesta que cabe al naturalismo, pero al querer hacer filosofía cayó prisionero del paganismo griego, y desde entonces arrastra, como una argolla al pie, esa técnica forastera que lo traba y lo retuerce... Aristóteles fue un pensador radicalmente naturalista y profano. Que un hombre así se haya convertido en el filósofo oficial del Catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal... La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades... Los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega.

J. ORTEGA Y GASSET

INTRODUCCIÓN

El título de este libro invita a hacer una *nueva filosofía cristiana*, distinta de la vieja: esta fue elaborada con categorías procedentes del paganismo y, en lugar de partir del Evangelio para comprenderlo con conceptos filosóficos apropiados a él, lo fuerza a adaptarse a unas categorías previas y ajenas, provenientes de una metafísica radicalmente opuesta, que perturban el mensaje revelado porque cosifican al hombre y, por tanto, a Dios.

Ello ha perjudicado notablemente a la propia teología, que siempre demanda a la filosofía nuevos y más aptos conceptos, pero como no se los suministra, sigue utilizando inercialmente los antiguos, de lo cual se resiente; y hasta parece afirmar —resignada— que, como no hay otros, debe seguir edificándose sobre la escolástica, considerada como la única *filosofía cristiana* porque no conoce *otra*. Hoy se nos pide realizar la tarea inversa: intentar comprender el Evangelio con categorías más apropiadas, partiendo de él y no de una tradición filosófica anterior que ha gravitado excesivamente sobre él. Esta empresa urgente (solicitada con esperanza por Ortega y Julián Marías) pide la renovación de nuestros viejos conceptos, obsoletos o inadecuados en el mundo moderno y contemporáneo, tan distinto del antiguo y medieval.

Este trabajo trata de comprender innovadoramente aspectos esenciales de la visión cristiana de Dios, del hombre, del mundo, del derecho, de la cultura, de la metafísica que denomino *humanista*, incluso de la conversión eucarística (con la nueva teoría que

llamo *superesenciación*) y hasta de aquello que entendemos como la *otra vida*. Quizá nunca como hoy hayamos dispuesto de nuevas categorías filosóficas capaces de *dar razón* del Cristianismo sin la perturbación de aquellas otras, viejas, que estaban lastradas de paganismo, elaboradas para definir cosas.

El Cristianismo «aún espera su elaboración filosófica adecuada, la que permitiría desarrollar sus posibilidades intelectuales, que han sufrido durante siglos toda suerte de interferencias».¹

Todavía sin hacer esa elaboración adecuada, muchos vuelven hoy a preguntarse si acaso ha habido alguna vez lo que llamamos *filosofía cristiana*; consideran que quizá asistamos a su fin tal y como la conocemos, porque piensan que este concepto es difícilmente compatible con los requisitos de toda perspectiva filosófica, la cual debe gobernarse solo con sus propias leyes y ha de ser independiente de cualquier fe. Por tanto, se oponen a que la «sabiduría natural», como la llaman, sea mezclada con la «sabiduría sobrenatural». Más aún: califican como «dogmática» toda filosofía que confiese que está orientada desde la fe o, al menos, que se relacione con esta.

Tras las discusiones apasionadas sobre *filosofía cristiana* tenidas principalmente en francés durante los años treinta del siglo xx, ocurre que hoy, cuando incluso bastantes católicos han recuperado modelos medievales, «se comprende que finalmente el público en general se haya desinteresado sobre la cuestión de la “filosofía cristiana”».² Tanto es así que:

En nuestra época se habla cada vez menos de «filosofía cristiana». Quien hoy usara esta expresión sin precaución enseguida sería sospechoso de no haber comprendido nada sobre la situación actual de la filosofía. Cualquiera que sea el fun-

1. J. Marías, *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 122.

2. E. Brito, «La “philosophie chrétienne” a-t-elle un avenir?»: *Revue théologique de Louvain* 36 (2005), p. 521. Y escribe en nota al pie de página: «Incluso en las universidades católicas, la filosofía, casi siempre, es ahora estudiada como en todas partes. No se enseña “filosofía cristiana”, sino simplemente filosofía» (la traducción es mía).

damento de tal sospecha, el hecho es que entre las corrientes filosóficas vigentes la «filosofía cristiana» brilla ante todo por su ausencia. Entre los motivos de tal situación se tiene, en muchos «cristianos filósofos» atentos al actual contexto cultural, la preocupación por salvaguardar el estatuto de autonomía del pensamiento filosófico para reconocer que no puede ser específicamente cristiano. Evitan la expresión «filosofía cristiana», que puede prestarse a ser malentendida. A veces usan otras fórmulas para expresar el acuerdo entre su reflexión filosófica y su fe. Sea cual sea el nombre utilizado, hoy vemos sin embargo un cierto eclipse de la filosofía sensibilizada por la experiencia cristiana.³

Heidegger, que participa de ese parecer, escribe:

Una «filosofía cristiana» es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente hay una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Solo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida o convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con la ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad.⁴

Nos proponemos considerar hasta qué punto resulta necesaria la noble tarea de construir una *filosofía cristiana*, con la condición de que sea adecuada. Es cierto que, en el proceso histórico de cómo la

3. *Ibíd.*, pp. 531-532 (la traducción es mía). Brito termina diciendo: «A pesar de ciertas apariencias (incluida la creciente desafección de los filósofos por la expresión “filosofía cristiana”), esta no murió en el siglo xx. Bien entendida, todavía debería existir en el futuro, siempre que haya cristianos que deseen dilucidar filosóficamente sus convicciones ante los interrogantes de su tiempo» (p. 538).

4. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 17.

fe va buscando su comprensión, hay que contar con el problema añadido de lo que ha ocurrido muchas veces: «la desvirtuación de esa misma fe en manos de muchos que se han considerado sus titulares y casi propietarios». ⁵

El propio Heidegger invitó a Julián Marías a dialogar con él y otros tres filósofos en un congreso celebrado en Francia durante diez días. Este es el lúcido punto de vista de Julián Marías:

Yo creo que las objeciones paganas al Cristianismo le han hecho un daño más duradero, aunque menos dramático, que las persecuciones. Porque obligaron al Cristianismo, y desde muy pronto, a ejecutar una operación que probablemente no hubiera debido ejercitar: *discutir*. ⁶

Pero hay algo todavía más grave, y es que a causa de esa lucha apologética contra los ataques exteriores y esa lucha de la ortodoxia contra la heterodoxia, de ese afán de evitar los errores y definir el contenido de la fe, *el fantasma del error domina toda la vida religiosa del Cristianismo*. Y esto cohibe la búsqueda y el descubrimiento de la verdad: el cristiano teme constantemente «caer» en el error, en la herejía, en lo sospechoso; y esto afecta al Cristianismo desde su comienzo. ⁷

En el siglo XIII ocurrirá «la irrupción del *Aristóteles arabizado*. Esto es otra cosa. Aristóteles es algo puramente helénico, ajeno al Cristianismo y a la tradición bíblica. Y es además un cuerpo cerrado de doctrina». Cuando «los escolásticos árabes, judíos y cristianos se enfrentan con Aristóteles, realmente tienen la impresión de que aquello es la verdad; pero resulta que esta verdad no tiene *nada* que ver con el Cristianismo». ⁸

5. J. Marías, *Problemas del Cristianismo*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995, p. 7.

6. Íd., «Ideas y creencias en la Edad Media», en *Obras*, vol. 10, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 362.

7. Íbíd., p. 363.

8. Íbíd., p. 364.

Lo grave es que entonces se llega a esa síntesis doctrinal que se va a llamar *filosofía aristotélico-tomista*, y esa masa teórica, la escolástica posterior al siglo XIII, *se instala en la mente cristiana*, en la mente europea, y se convierte en una especie de fortaleza que hay que defender contra todo intento de intrusión. Y los tomistas resultan profundamente antitomistas: al adherir fielmente, fieramente a Santo Tomás, hacen lo contrario que él; porque lo que hizo fue reabsorber el aristotelismo dentro del pensamiento cristiano, y esto es lo que ya no se va a volver a hacer nunca más⁹.

Desgraciadamente, se equivocó Julián Marías en su pronóstico, porque eso volvería a hacerse. Pero —volviendo sobre el asunto anterior— el Cristianismo nació «intelectualmente entre discusiones: los paganos que lo atacan, los herejes que lo discuten». La situación se repitió en tiempo de la Contrarreforma: «la movilización de las baterías católicas frente a lo que se entiende como una agresión herética. Desde entonces, la Iglesia y el pensamiento católico viven a la defensiva —y los protestantes análogamente—».¹⁰ Eso ha hecho que se hayan frustrado tantas posibilidades.

Con el Concilio Vaticano II, «por primera vez en muchos siglos, se abren esas posibilidades. En estos años en que estamos viviendo se han abierto posibilidades que habían estado obturadas desde el siglo XIII y, sobre todo, desde el siglo XVI. Estamos libres de la escolástica —y, por tanto, libres hasta para la escolástica, frente a ella—. Ahora resulta posible esa filosofía cristiana».¹¹

Esperemos que, a pesar de todo, sea así, tarde o temprano (aunque con mayor retraso del esperado por Julián Marías). En cualquier caso, aun abriéndonos camino —débiles, pero confiados en la fuerza de Dios— entre tantas dificultades, con este libro podemos adquirir nuevos instrumentos intelectuales que resultan

9. *Ibíd.*, p. 368.

10. *Ibíd.*, p. 369.

11. *Ibíd.*, p. 370. Sobre los ataques dirigidos contra el filósofo católico español por los aristotélico-tomistas puede verse mi libro *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, San Pablo, 2017, especialmente las pp. 43-75.

poderosos para comprender mejor las verdades del Cristianismo, el Humanismo por excelencia.

En una entrevista que hizo al cardenal Tarancón (entonces primado de España), Julián Marías le decía: «Hay una nueva teología —o, más bien, el deseo de una nueva teología—, y uno de sus problemas es cierta vacilación lingüística, que la hace más problemática». Ha «sido Ortega quien principalmente ha creado la lengua filosófica española, y hoy podemos hacer filosofía en español tan bien como en cualquier otra lengua. Ahora, en teología hará falta una operación análoga». Para ello no se puede «calcar simplemente los términos latinos, que por lo demás resultan estrechos —están los griegos y otras cosas—; un calco del latín empobrecería la posibilidad de pensar a fondo ciertas ideas teológicas que acaso se piensan mejor con un término acuñado dentro de la propia lengua». En «teología tengo la impresión de que ese trabajo está hace largo tiempo abandonado».

El cardenal Tarancón le contestó: «Pues por eso es una tarea que hay que emprender. Y no es tan fácil, porque ahora, como usted decía, estamos en el deseo de renovar la teología, que aún no ha cristalizado, y una de las razones es que la tenemos asentada sobre la filosofía escolástica, y ahora no hay más remedio que abrirse».

A ello añadió Julián Marías:

Por una razón de actualidad y otra de ecumenismo. Cuando estuve en India hace diez años, un jesuita indio me decía: «Y nosotros ¿por qué hemos de ser tomistas, si tenemos una tradición filosófica india dentro de la cual podemos pensar el Cristianismo?». Estamos en el siglo xx, y en el mundo como unidad, y hay que echar mano de muchas cosas que no son la escolástica.

Y siguió el cardenal primado: «Por eso precisamente digo que hay una labor muy importante y muy seria que hacer ahí; vamos a ver cuándo podemos hacerla».¹²

12. Texto en *ibíd.*, pp. 42-43.

Nos encontramos, por tanto, ante una tarea, tan delicada como necesaria, que reclama seguir efectuando lo que llamo, desde hace muchos años, el *Renacimiento del Humanismo*,¹³ empresa que nos hará superar bastantes crisis, una de las cuales consiste en identificar inercial y abusivamente la *filosofía cristiana* con una fracción exclusivista —polémica, beligerante— de cierto pensamiento cristiano que en realidad significa una desviación de su núcleo esencial.

Para Julián Marías, la perspectiva cristiana significa un cambio radical respecto del pensamiento helénico. Decir que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios» significa que mientras Dios crea las cosas según modelos ejemplares (idea que muchos interpretarán como «especies»), el modelo ejemplar con el que crea al hombre es Dios mismo. El planteamiento cristiano sobre la realidad de Dios tampoco se parece a lo que dice la especulación helénica: no se trata de que él sea algo separado (*χωριστόν*, *khoristón*), o de que sea imperecedero o incorruptible, o el primer motor inmóvil, que mueve sin ser movido. Todo esto lo recogerá Tomás de Aquino, pero no es lo primario, sino que él consiste en amor. «¿Qué tiene que ver esto con las condiciones del ente? Recuértese que el modelo que sirve de base al pensamiento griego son los objetos matemáticos, únicos, inmutables, invariables, que no se engendran ni perecen, estrictas “consistencias”».¹⁴

En el Cristianismo, en cambio, Dios y el hombre aparecen como realidades amorosas y personales; el Creador es padre; sus criaturas humanas son hijas suyas, hermanas entre ellas, llamadas a la resurrección, a una vida perdurable, personal y corpórea, circunstancial, que es participación en la vida divina. Todo esto es ajeno al pensamiento griego.

13. Cf. E. González Fernández, *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, Madrid, BAC, 2003. En ese libro me ocupé también de las expresiones clásicas «Filosofía cristiana» y «Filosofía de Cristo», entendidas como sinónimas de Cristianismo, espiritualidad cristiana, verdadera imitación de Cristo o actitud abierta a reconocer su presencia en toda la creación, pero que no son la otra significación que recojo en este libro.

14. J. Marías, *Problemas del Cristianismo*, op. cit., p. 151.

Se dirá: sí, y al cristiano también. Efectivamente, es lo que habría que decir. Porque a última hora, todo esto está mínimamente pensado. Y es curioso cómo entre una vida religiosa, meramente piadosa, por una parte, y una especulación teológica y filosófica helenizada, por otra, se ha ido de entre las manos lo que significa la verdadera transformación de la filosofía al irrumpir en ella el Cristianismo, si se ejerce desde la condición del cristiano como tal. Esa forma de filosofía es fatigosa, difícil de sostener, y se abandona una vez y otra, se cae de ella como si fuera una cima inestable. Esta es la historia entera del pensamiento europeo desde los orígenes del Cristianismo hasta ahora.¹⁵

Por ello hay que tener en cuenta, según esta perspectiva, que el Cristianismo mismo da origen a una filosofía, cuyo calificativo «cristiana» no pertenece al pasado, sino al futuro, y del que debe ir haciéndose merecedora cada vez más.

En definitiva, esa filosofía que nace del Cristianismo, de la condición humana que es ser cristiano, si se apura está todavía por hacer; y es posible que sea nuestro tiempo, a la vez, el que se ha alejado de ella y el que ha llegado a elaborar y poseer, por vez primera, el repertorio de conceptos adecuados con los cuales sería posible intentar pensarla. Conceptos que llevan dentro, claro está, toda la tradición griega, pero que no se quedan en ella, no dependen de ella; que se atreven a ejercer, frente a esa ilustre, prodigiosa tradición, la libertad.¹⁶

Tal libertad permite «aventurar que lo que podría llamarse “filosofía cristiana” no pertenece al pasado, sino más bien al futuro; no al siglo XIII, sino acaso al XXI».¹⁷ Porque el pensamiento filosófico de

15. *Ibíd.*, pp. 153-154.

16. *Ibíd.*, p. 154.

17. *Íd.*, «Entre Roma y Jerusalén»: *Cuenta y Razón* 106 (1998), p. 8.

Introducción

nuestro tiempo (el filósofo español se refiere al orteguiano) «es el mejor instrumento intelectual para entender el Cristianismo. He dicho que si algo podría llamarse “filosofía cristiana” sería acaso la del siglo XXI, más que la del XIII».¹⁸

18. Íd., «Más allá de la liturgia», en *Entre dos siglos*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 93-94. Puede verse mi artículo «En busca de otra filosofía cristiana desde Ortega y Marías», *Revista de Filosofía* 44 (2019), pp. 231-252.

CAPÍTULO I

«NOVUM HUMANISMUM NASCI»

1. «ESTÁ NACIENDO UN NUEVO HUMANISMO»¹

Estas palabras, del Concilio Vaticano II, nos invitan a realizar un esfuerzo de renovación filosófica. Ante el permanente motor de innovación que es el Evangelio, los cristianos siempre queremos comprenderlo cada vez mejor, y en todo tiempo con categorías filosóficas más adecuadas. El verdadero creyente desea que su fe busque la comprensión: *fides quaerens intellectum*. Y, por otra parte, «creo para entender»: *Credo ut intelligam*. Los Santos Padres, Anselmo, Tomás de Aquino, todos los pensadores cristianos intentan construir una filosofía (interpretación de la realidad), partiendo desde la fe, con los instrumentos intelectuales de sus respectivas épocas. ¿Cómo hacer en nuestro tiempo esa *filosofía cristiana*?

El problema se agrava cuando muchos niegan que la filosofía tenga que ver con el dato revelado. En 1931, Émile Bréhier, al preguntar si hay realmente una *filosofía cristiana*, respondió diciendo que «no se puede hablar de una filosofía cristiana como tampoco de una matemática o de una física cristiana».² Incluso hoy se da el

1. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 55.

2. É. Bréhier, «Y a-t-il une philosophie chrétienne?»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 38 (1931), p. 162 (la traducción es mía). El mismo año, justo después de la publicación de ese artículo de Bréhier, tuvo lugar en la Sorbona un debate entre algunos miembros de la Sociedad Filosófica Francesa: inter-

hecho de que bastantes cristianos estudian filosofía —en principio, para luego dedicarse exclusivamente a la teología— con declarada, y solo aparente, independencia teórica respecto de la revelación, como si hubiera una «doble verdad» al estilo del llamado averroísmo latino, aunque después solo admitan los conceptos filosóficos que se adapten a su fe. Pero esta, en realidad —pese a que no lo digan—, los orienta y estimula a que formulen o acondicionen aquellos.

Ese estímulo previo caracteriza a toda filosofía, no solo a la cristiana. En efecto, aunque suela suponerse lo contrario, la filosofía como tal, lejos de comenzar desde la neutralidad absoluta, parte en cualquier tiempo y lugar de una creencia o fe, incluso en el caso de que pretenda librarse de esta.

Lo que la filosofía cristiana tiene de radical novedad «no viene de la filosofía misma, sino de algo de origen extraño: la idea de *creación*».³

Henri de Lubac escribió en 1936 que «solo la filosofía cristiana es auténticamente, plenamente, filosofía».⁴ Porque

la filosofía no puede desinteresarse por el problema del hombre, pero para lograr una respuesta total a este problema no encontrará lugar de descanso ni de reposo —un reposo siempre activo— más que en la revelación, que no es otra, de hecho, que la revelación cristiana. La filosofía, por su propia dinámica y sin presión exterior, tiende hacia la revelación.⁵

En este libro, sin contradecir esa sabia afirmación, mostramos el movimiento inverso: el de la propia revelación que impulsa a hacer filosofía. Desde la verdad de que el hombre ha sido creado a imagen

vinieron el propio Bréhier, Brunschvicg, Lenoir, Léon, Leroy, Gilson y Maritain, que sostuvieron opiniones muy diferentes; se recibieron, además, cartas de Blondel y de Chevalier.

3. J. Marías, *Biografía de la filosofía*, en *Obras*, vol. 2, Madrid, Revista de Occidente, 1982, p. 542.

4. H. de Lubac, *Sobre la filosofía cristiana*, Granada, Nuevo Inicio, 2017, p. 29.

5. *Ibíd.*, p. 30.

y semejanza de Dios, la *filosofía cristiana* constituye el intento más genial de pensar quién es cada persona (dotada de amor, razón e interpretación y, en consecuencia, de altísima dignidad, de libertad y de responsabilidad), lo cual reclama siempre nuevos instrumentos conceptuales. Porque el «Cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona». ⁶

El método adecuado para pensar la realidad divina es a partir del hombre concreto y único, precisamente lo que ha empezado a comprender la filosofía de nuestro tiempo. Pero la tendencia a la cosificación hace que «incluso en los momentos de la historia en que más enérgicos esfuerzos se han hecho para escapar al modo de ser de las cosas, se haya recaído pronto en él. Piénsese en la innovación del pensamiento cristiano como forma de pensamiento rigurosamente personal, anegada desde bien temprano por el peso del modo helénico de entender lo real». ⁷

Como consecuencia, suele proponerse como obligada dentro del Cristianismo una concepción filosófica de la persona que (dejando aparte, por ahora, el problema de si resulta o no adecuada) tardó trece siglos en formarse dentro de determinada manera de hacer teología, período de tiempo que parece muy grande para que su resultado intelectual sea considerado inseparable del mismo Cristianismo, como si fuera esencial a él y, por tanto, obligatorio. Esa vieja *filosofía cristiana* es «una triste y estéril cadena que arrastra el Cristianismo». ⁸

2. HACIA OTRA FILOSOFÍA CRISTIANA

No olvidemos que la auténtica *filosofía cristiana* tiene su centro impulsor, su punto de partida, en el episodio histórico que es la

6. J. Marías, *La perspectiva cristiana*, Madrid, Alianza, 1999, p. 119.

7. Íd., *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza, 1987, p. 56.

8. J. Ortega y Gasset, ¿*Qué es filosofía?*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2008, p. 327.

Encarnación: *Dios hecho hombre* es la verdad renovadora del mundo. He aquí el divino Humanismo que siempre nos hace renacer. *El Logos se hizo carne y habitó entre nosotros*: esto trae como consecuencia inmediata la *logicidad* o razonabilidad de su Evangelio, el cual continuamente nos invita a su comprensión, a la progresiva —y nunca concluida— tarea interpretativa para ir consiguiendo una inteligibilidad cada vez mayor.⁹ Es decir, se trata de hacer funcionar la lógica, la razón, para comprender el dato revelado, algo ausente en las demás religiones, tan misteriosas como míticas.

A diferencia de ellas, la conexión entre la teología cristiana y la filosofía es tan íntima que desde cada una de estas disciplinas hay que tener presente a la otra, y si no se hace así se mutilan las dos. Porque los contenidos de la revelación cristiana son *razonables*.

Quizá por no haber comprendido eso, muchos cristianos consideran que la *filosofía cristiana* es exclusiva de ciertos pensadores, pero no puede extenderse legítimamente a los representantes de la tradición agustiniana y franciscana: por ejemplo, Gilson estudió a San Buenaventura desde una perspectiva filosófica, pero este para Pierre Mandonnet no habría querido nunca ser considerado como filósofo.¹⁰ En realidad, para San Buenaventura la «teología como sacra doctrina procede de Dios, mientras que la filosofía conduce a Dios».¹¹

Por su parte, Karl Jaspers tiene, a este respecto, un punto de vista muy esclarecedor:

Cuando la filosofía y la fe revelada no se dan separadas en la conciencia del pensar —como sucede en San Agustín, en San Anselmo o en el Cusano—, tal pensamiento puede llamarse, en perspectiva «histórica», filosofía cristiana. Para nosotros es

9. Este es uno de los motivos que me llevaron a que mi libro *La belleza de Cristo* tuviera como subtítulo *Una comprensión filosófica del Evangelio*, Madrid, San Pablo, 2002.

10. Cf. P. Mandonnet, «L' agustinisme bonaventurien»: *Bulletin thomiste* 3 (1926), p. 52.

11. K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968, p. 45.

una filosofía a la que se incorporó la revelación cristiana como un fundamento esencial suyo.

Pero cuando la filosofía y la teología están fundamentalmente separadas para la autoconciencia del pensar, como sucede casi siempre a partir de Santo Tomás de Aquino, entonces muchos denominan a las posiciones de una filosofía que aparenta haberse tornado autónoma —como, por ejemplo, la moderna filosofía tomista afirma de sí—, filosofía cristiana: coincide en la actitud objetiva con la filosofía «científica» actual. La diferencia esencial estriba en que el pensador tomista tiene su fundamento teológico en la Iglesia y en la revelación.

La filosofía tomista y la científica se han aliado hoy secretamente contra la auténtica filosofía. Ambas han abandonado el pensamiento omniabarcador de la razón, y se limitan al entendimiento y a la experiencia: una y otra creen probar sus tesis con medios naturales. [...] Y creen investigar «hechos» y «fenómenos» aunque sin fin, arbitrariamente y sin sentido, y se han asociado sobre la base común, ni científica ni filosófica, de un artesanado aparentemente filosófico para combatir conjuntamente la filosofía verdadera.¹²

En la llamada «Escuela de Lovaina», de tendencia neotomista, «se ha condenado siempre la fórmula “filosofía cristiana”»: ¹³ los profesores Noël y Van Steenberghen (que consideran que hay *filósofos cristianos* pero no *filosofía cristiana*) exhortaron a sus colegas católicos a mantener una estricta separación entre la filosofía y la teología.¹⁴

12. *Ibid.*, pp. 49-50. Lo que describe Jaspers explica muy bien por qué hoy se encuentren tan aliados el tomismo y la fenomenología (otra razón podrá encontrarse al final del segundo capítulo de este libro, cuando abordemos el tema de «Husserl sin circunstancialidad»).

13. F. Van Steenberghen, «Étienne Gilson et le débat sur la “philosophie chrétienne”», en *Études philosophiques*, Longueil, Le Préambule, 1985, p. 17 (la traducción es mía).

14. Cf. L. Noël, «La notion de philosophie chrétienne»: *Revue néo-scholastique de philosophie* 37 (1934), pp. 337-344; F. Van Steenberghen, «La IIe Jour-

Coincide esa postura con la de los teólogos protestantes. Karl Barth, por ejemplo, opina que cuando la llamada *filosofía cristiana* era *filosofía* no era *cristiana*, y cuando era *cristiana* no era *filosofía*.¹⁵

Hay que darse cuenta de que si la filosofía es «interpretación de la realidad»,¹⁶ el Cristianismo «consiste en ser una interpretación *personal* del hombre y de Dios. Pero nada hay más difícil para el hombre que pensar la realidad de una persona; la mente humana tiene una tendencia a interpretar la realidad como cosa, a cosificarlo todo, a convertirlo en algo inerte, invariable, hecho de una vez por todas».¹⁷

El núcleo de lo que debe ser la *nueva filosofía cristiana* coincide con lo que para el Cristianismo es la persona: no solo «qué», sino principalmente «quién».

Yo no soy una cosa, yo soy una persona. Y esto quiere decir que soy al mismo tiempo real e irreal, que consisto no en ser, sino en pretender ser, que consisto en proyectarme, que soy misión, vocación, proyecto, posibilidad de ser más o menos, de ser falso o verdadero, auténtico o inauténtico; nada que se parezca al modo de ser dado, fijo, rígido de las cosas. El hombre está hecho primariamente de irrealidad, porque está hecho de proyección hacia el futuro, es una realidad *futuriza*, orientada hacia el futuro; es —lo dijo una vez Ortega— como un centauro ontológico, natural y preternatural a la vez, con medio cuerpo en la realidad y medio cuerpo proyectivamente lanzado más allá de la realidad. Lo cual quiere decir que la forma misma de la vida humana consiste en imaginación, proyección y libertad. [...] Este es, creo yo, el núcleo de la

née d'études de la Société thomiste et la notion de "philosophie chrétienne": *Revue néo-scholastique de philosophie* 35 (1933), pp. 539-554.

15. Cf. K. Barth, *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, Zürich, Theologischer, 1982, p. 527.

16. J. Ortega y Gasset, «En el centenario de una Universidad», en *Obras completas*, vol. 5, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, 2006, p. 741.

17. J. Marías, *Nuevos ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 169.

interpretación personal de la realidad humana, que es a su vez el núcleo intelectual del Cristianismo.¹⁸

3. NUEVA TEOLOGÍA DESDE LA NUEVA FILOSOFÍA

En su obra titulada Πολιτεία (*Politeía*, que se ha traducido como *República*), Platón recomienda sumo cuidado a la hora de educar, y pide excluir por completo aquellas fábulas que contienen conceptos falsos acerca de los dioses. Por eso rechaza los poemas de Homero. Los dioses griegos no son ejemplares: en la *Ilíada* y la *Odisea* aparecen como asesinos, crueles, mentirosos, tramposos, revoltosos, libidinosos, antojadizos; malos, en definitiva. Era necesario pasar del mito al logos, es decir, comenzar a concebir a Dios de modo razonable (amor, bondad, belleza, verdad, vida). Esto parece crucial para que se produjera aquella «plenitud de los tiempos» o πλήρωμα (*pléroma*) que hará posible la llegada del Cristianismo.

Frente a la actitud actual de muchos cristianos, según los cuales debe hacerse filosofía con absoluta independencia de la teología, resulta ilustrativo recordar la manera en que el mundo cristiano antiguo se adhirió a la filosofía griega. Los primeros intelectuales cristianos se esforzaron por compaginar su fe con la filosofía entonces vigente y vencieron la trampa que los intelectuales paganos les tendieron: estos se empeñaron en presentar al Cristianismo como contrario a la παιδεία (*paideía*), como una religión de iletrados, de incultos. La filosofía griega era centro gravitacional, espejo donde mirarse, criterio para medir el grado de cultura y, por ello, ejerció una influencia profunda (tanto positiva como negativa) en el mundo cristiano recién nacido.¹⁹

Como respuesta iconográfica a las exigencias de esa cultura dominante, el arte cristiano antiguo solía representar a Cristo

18. *Ibíd.*, pp. 169-170.

19. Cf. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

con palio, vestidura propia de los filósofos griegos. En el Imperio romano el palio era considerado una vestidura particular de los hombres doctos. Y los cristianos representaban a Cristo con ese palio —signo de una filosofía más alta y sublime— de púrpura, color imperial. Se quería expresar con eso la *Philosophia Christi*, la suma verdad que es la Filosofía de Cristo. «En él están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2,3).

Hay que tener en cuenta, además, que el anuncio del Evangelio no se detuvo en los estrechos límites geográficos donde nació, sino que superó esas fronteras, y para penetrar en todo ese mundo informado por la filosofía griega —precedido por tres siglos de expansión de la civilización helenista (sin la cual hubiera sido imposible el surgimiento de una religión cristiana universal)— fue necesario utilizar sabiamente sus conceptos. Se produjo no solo una cristianización del mundo de habla griega dentro del Imperio romano, sino también una «helenización del Cristianismo»,²⁰ hecho este último que trajo sus ventajas y sus inconvenientes.

Entre las ventajas, recuérdese que el uso del griego en el Nuevo Testamento hizo posible la comprensión del Cristianismo, su prestigio y su rápida difusión alrededor y más allá del Mediterráneo. Entre los inconvenientes, esa utilización del griego no fue un asunto solo literario o meramente formal: con esa lengua, común en el Imperio romano, penetró en el Cristianismo todo un repertorio filosófico de conceptos. Los cristianos tuvieron que servirse, irremediablemente, de estas categorías (siempre relativas, no lo olvidemos) para tratar de comprender la verdad revelada (que es, esta sí, absoluta).

Entre esos cristianos destacaba «el deseo ardiente de una élite por pensar su fe, por conciliar los artículos con las adquisiciones del pensamiento griego». Esta «élite trabajaba asiduamente en conciliar Cristianismo y filosofía».²¹

20. *Ibíd.*, p. 13.

21. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, París, L'Artisan du livre, 1942, p. 10 (la traducción es mía).

Incluso el nombre de «cristianos», como es sabido, se originó en la ciudad griega de Antioquía. El griego era hablado en todas las sinagogas de las ciudades mediterráneas, que manejaban el Antiguo Testamento en su versión griega, y ese idioma era utilizado en los diálogos de San Pablo con los judíos. La misma palabra *Dios* procede del griego Θεός, Zeus. Incluso se acuñarán en griego innumerables términos de la teología cristiana, desde las palabras *Lógos* (Verbo) o *Cristo* (traducción del hebreo *Mesías*, Ungido) hasta las de *Evangelio*, *Iglesia*, *liturgia*, *diácono*, *obispo* y las mismas denominaciones de los sacramentos de la Eucaristía o del bautismo.

Los apóstoles cristianos antiguos, cuando se dirigían a un auditorio culto, frecuentemente fundamentaban su predicación en los filósofos griegos, invocando ese argumento de autoridad, pero, sobre todo, como una *captatio benevolentiae*. San Pablo, al llegar a Atenas, centro intelectual de la cultura griega, habló en el Areópago, en la Acrópolis, al pie del Partenón, ante un auditorio de personas informadas por la filosofía —«incluso algunos filósofos epicúreos y estoicos conversaban con él» (Hch 17, 18)—, sobre *el Dios desconocido*. Citó el verso *Somos estirpe suya*, del poeta griego Arato de Solos (siglo III a.C.), de formación estoica, que nació cerca de Tarso, paisano por tanto del apóstol, el cual estaba culturalmente familiarizado con él. Los argumentos de ese discurso de San Pablo están en buena parte tomados del estoicismo, con el fin de convencer (sin éxito) a aquellas mentes educadas en la filosofía.

Podemos decir que el llamado *apóstol de los gentiles* es el primer cristiano en servirse de la filosofía griega para hacer comprensible la fe. Hace, por tanto, la primera *filosofía cristiana*: bajo esta perspectiva habrían de interpretarse todos sus textos, llenos de innovadoras categorías filosóficas que esclarecen quién es Cristo y cómo debe ser —mediante una lógica del pensamiento concreto— el hombre renovado. Al declarar que la fe es superior a la filosofía griega, funda el principio de que los conceptos filosóficos griegos son relativos o auxiliares de la verdad revelada: *fides quaerens intellectum*.

Por su parte, los Padres apologistas griegos consolidaron después ese principio paulino, de tal manera que, forzados por las