

# VERDAD *VERSUS* REVELACIÓN. A PROPÓSITO DE LA “FILOSOFÍA CRISTIANA”\*

---

---

*Marcelo López Cambronero*

Instituto de Filosofía “Edith Stein” (Granada)-Academia Internacional de Filosofía

Fechas de recepción y aceptación: 2 de septiembre de 2011, 4 de octubre de 2011

Correspondencia: Paseo de Cartuja, 49 bajo. 18011 Granada. España.

E-mail: marcelocambro@yahoo.es

*Resumen:* La forma en la que los filósofos y teólogos contemporáneos desarrollan habitualmente sus investigaciones revela que se ha vuelto común entre ellos, sean o no cristianos, una comprensión de las relaciones entre filosofía y teología que hace, de hecho, que ambas disciplinas sean imposibles. Filosofía y teología han quedado subordinadas a criterios ideológicos que les son extrínsecos y que reducen sus horizontes hasta asfixiarlas. En el presente trabajo deseamos mostrar en qué consiste esta errónea comprensión, cómo se ha gestado a lo largo del Medioevo y de la Modernidad y cuál es la verdadera relación que han de mantener si quieren responder a la vocación, deseo y objeto que las constituye y dota de sentido.

*Palabras clave:* filosofía cristiana, fe y razón, teología, Revelación, sobrenatural, *natura pura*, *whig thomism*.

*Abstract:* Contemporary philosophers and theologians usually develop their research based on a certain understanding of the relationship between philosophy and theology. I argue that the most common ideas among these scholars - Christians or not - actually make both disciplines impossible. Both, theology and philosophy have been subordi-

\* Agradezco enormemente las correcciones y comentarios de los profesores del Instituto de Filosofía Edith Stein sobre las cuestiones que trata este artículo, especialmente los del profesor Mátyás Szalay, que ha leído el texto y me ha ayudado a mejorarlo sustancialmente.



nated to external and ideological criteria. This unfortunate consideration reduces their horizons to the point of blinding them. In this paper I analyze both systematically and in its historical aspects the most common misconception of the allegedly necessary tension between Revelation and reason. Such a philosophical endeavor certainly aims at restoring the true relationship between philosophy and theology. For only if the main principles of this relationship are sufficiently clarified can these disciplines fully respond to their vocation, i.e. can they truly manifest the desire towards their proper object and the origin of their very meaning: God.

*Keywords:* Christian Philosophy, Faith and Reason, Theology, Revelation, Supernatural, *Natura Pura*, *Whig Thomism*.

Puede parecer que a estas alturas carece de sentido retomar la vieja polémica sobre la “filosofía cristiana” que ocupó el pensamiento francés al inicio de la década de los años treinta del siglo pasado. Sobre la cuestión ya se pronunciaron eminentes filósofos y teólogos como Émile Brehier, Maurice Blondel, Jacques Maritain, Étienne Gilson, León Noël, Henri de Lubac, etc., y podría resultar pretencioso querer decir algo más de lo que en aquellos momentos quedó manifiesto. Sin embargo, la misma cuestión ha acompañado al pensamiento durante todo el siglo XX y principios del XXI, renaciendo en los últimos años con las aportaciones de Fernand van Steenberghen, Jesús García López, Philibert Secretan, Antonio Livi, John Milbank o Jean-Luc Marion. ¿Por qué se vuelve una y otra vez a la cuestión sobre el sentido y la posibilidad de una “filosofía cristiana”? Tal vez porque, como señaló de Lubac, existen corrientes profundas que sobrepasan en mucho los términos habituales en los que se ha enmarcado la discusión.

Estas corrientes pertenecen a un sustrato previo, que tiene que ver con la comprensión del objeto y sentido de la filosofía y la teología y con sus relaciones, como de hecho puede advertirse en la mayor parte de los textos que se han publicado sobre la “filosofía cristiana”. Habitualmente los filósofos y los teólogos que tratan esta materia enuncian lo que para ellos es la filosofía y, posteriormente y en coherencia, resuelven si puede o no existir una “filosofía cristiana” y, en su caso, qué significaría. De esta forma cada uno de los participantes explica su postura desde su propia posición filosófica, teológica o, podríamos decir, tradición, pero desdeñan, dejan de lado o, en el mejor de los casos, no profundizan en el verdadero problema: las relaciones entre filosofía y teología.

En este artículo vamos a abordar de nuevo la expresión “filosofía cristiana” con la intención de proponer una respuesta que abra una nueva perspectiva, que aclare los sinsentidos y malentendidos que hacen difícil el diálogo entre filósofos y teólogos, entre filósofos creyentes y no creyentes. El tema de fondo será, por lo tanto, la comprensión del objeto y contenido de la filosofía y sus relaciones con la teología.



1. *PHILOSOPHIA ANCILLA THEOLOGIAE*

El primer enunciado que nos viene a la cabeza cuando hablamos de las relaciones entre filosofía y teología es el clásico adagio *philosophia ancilla theologiae*, cuyo origen más remoto parece estar en la obra de Filón de Alejandría<sup>1</sup>, en un contexto platónico. En la tradición cristiana el primer referente para entender qué se quiere significar con dicha expresión es la persona y obra de San Justino.

Justino compartía la concepción griega de la filosofía, según la cual esta no es solo un saber intelectual sobre algún aspecto de la realidad o que aspire, de alguna manera, a un conocimiento sintético sobre lo real que quede en un plano meramente teórico. La filosofía, así podemos verlo en Platón, así en las *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* de Diógenes Laercio, era una parte de la vida. De hecho, para el filósofo, era el núcleo fundamental, ordenador, de su vida.

Así nos lo ha enseñado Pierre Hadot en su clásico libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*<sup>2</sup>. En él se presenta un buen ejemplo de lo que acabamos de decir, que está, además, muy bien documentado.

Hadot nos muestra la importancia que tenía la pertenencia a una escuela o a una tradición para los filósofos griegos. No solo para los griegos. Para todos los habitantes del mundo antiguo decir “yo” era apelar a una genealogía, familiar, intelectual o de otro tipo. Cuando los judíos Filón y Flavio Josefo, por ejemplo, llaman a la corriente de pensamiento y de vida a la que pertenecen *patrios philosophia* se están refiriendo al mismo tiempo a la filosofía de “nuestros padres” (*pater*), de nuestra patria y del lugar al que pertenecían y, todavía más, del lugar en el que encontraba sentido para ellos el decir “yo”.

Para los antiguos, pues, la filosofía no consiste en la enseñanza de una teoría abstracta y menos aún en la exégesis de los textos, sino en un estilo de vida por así decir “filosófico”, que involucra toda la existencia, desde el vestido hasta la conciencia de una vida mortal<sup>3</sup>.

El acto filosófico no se encuentra solo en el orden del conocimiento, sino en el del “sí mismo”, en el del ser-yo: es una atención a la interioridad en la que aparece a la vez el yo y lo divino. Es la *prosoche* o “guarda del corazón” que acompañaba a los monjes

<sup>1</sup> En realidad, Filón utiliza la expresión “filosofía sierva de la sabiduría” en su comentario al libro del *Génesis* 16, 1-6, conocido como *De congressu eruditiones gratia* 14, pp. 79-80.

<sup>2</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, París, 1981. (Traducción española de Javier Palacio, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006).

<sup>3</sup> Encontramos estas ideas en el volumen de Pierre Hadot, especialmente en los capítulos titulados “Ejercicios espirituales antiguos y ‘filosofía cristiana’” y “La filosofía como forma de vida”.



cristianos, especialmente en la tradición de Arsenio<sup>4</sup>, y que también se tenía muy presente en algunas corrientes de la filosofía griega tendentes al ascetismo, como es el caso de los estoicos.

Filosofar es sostener una meditación sobre uno mismo, sobre el presente, sobre la propia vida, en la que el momento práctico y el teórico se presentan unidos no solo por un *telos* o fin, sino también porque son la misma voz del mismo filósofo: la vida se expresa en todos los ámbitos que en ella comparecen. El objetivo de la filosofía es ser-uno-mismo, poder decir plenamente “yo”, una suerte de *metanoia* o conversión espiritual que cruza todo el pensamiento griego y que llevó a los cristianos a pensar que su fe no era ajena a la razón que los griegos habían potenciado y ensalzado.

La filosofía es comprendida como un camino de perfección o de autoconocimiento o autoposesión, como unos “ejercicios espirituales” en un sentido amplio del término, lo que exige de nuevo entender que involucra todo el horizonte de la vida del ser humano, de forma tal que no solo no rechaza los planteamientos soteriológicos, sino que los considera del máximo interés. Filosofía es para los antiguos el nombre de una *gnosis* para la liberación del alma que nos lleva a la patria celeste.

Justino compartió esta concepción de la labor y la vida de un filósofo. Desde joven, como él nos narra en su *Diálogo con Trifón*, quería alcanzar ese saber completo. Para este fin buscó maestros en las distintas escuelas, aunque tuvo que abandonarlas una por una al no encontrar aquello que buscaba, por unas razones o por otras, que bien pueden sintetizarse en que no pudo hallar quien deseara sinceramente alcanzar el saber al que la filosofía afirma aspirar. Finalmente encontramos a Justino como un estudiante que terminó por considerarse filósofo y se atrevió a fundar una escuela de filosofía en Roma tras su conversión al cristianismo, que él consideraba la verdadera filosofía. ¿Cómo es esto posible?

Un primer dato interesante es que este santo cristiano, como el resto de los que se ocupaban o querían ocuparse de la filosofía, solía vestir el *tribón*. No deja de ser singular y destacable, sobre todo en la perspectiva que nosotros estamos adoptando, que los filósofos vistiesen de una manera especial, lo que los hacía reconocibles para el resto de los ciudadanos. Utilizaban atuendos más sencillos y austeros que el resto de griegos y romanos que, cada vez más y sobre todo en las capas altas de la sociedad, deseaban plas-

<sup>4</sup> San Arsenio, monje anacoreta del siglo V. Según la tradición, cuando era preceptor de los hijos del emperador Teodosio el Grande escuchó una voz que le decía: “huye, calla, mantente en calma, hazte hesicasta”. Según nuestro juicio, Hadot realiza una exagerada equiparación de la *prosoche* en la tradición de la *hesychia* y el estoicismo. Para comprender mejor esta cuestión, que aquí no corresponde desarrollar, nos ha ayudado el trabajo de T. Spidlik S. J., M. Tenaca y R. Cemus S. J., *Questions monastiques en Orient*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1999, especialmente pp. 237 y ss. (Existe traducción española de C. Praud, A. M.<sup>a</sup> Gago y M. Á. Pardo, *El monacato en el oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos, 2004).



mar en sus vestimentas el atractivo que sentían por el lujo y las riquezas. El vestido era, siempre lo ha sido, algo más que una serie de trapos que tapan la desnudez o protegen de la intemperie.

El *tribón*, en su origen, fue un traje particular de los lacedemonios que reflejaba la característica parquedad de este pueblo. Constaba de una capa fina que llevaban todo el año y que no lavaban nunca –lo que acabaría por proporcionarle cierta consistencia–. Los filósofos gustaban de vestir con esa sencillez, con una sola prenda que descansaba sobre un hombro. También adoptaron de la severidad espartana unas simplísimas sandalias y el uso del bastón. Tal vez de esta manera manifestasen ese desprecio por los bienes mundanos que muchos pensaban que convenía a los de su condición.

Siendo el *tribón* el vestido común de los filósofos, podemos decir que constituía algo más que una vestimenta y se convertía en un hábito, es decir, en una manifestación externa de la naturaleza de quien lo portaba, en una manera de presentarse y de presentar la propia manera de ser, reconocible al sacar a la luz la propia vocación. Si todo vestido es una extensión, más o menos manipulada, de la interioridad del sujeto, en el caso de los hábitos no solo se adapta el vestido al sujeto sino que existe el deseo, expresado en el propio vestir, de que sea la interioridad la que acabe conviniendo al vestido que se lleva, que pasa a ser una parte del yo que se muestra. Además, siendo el hábito una expresión de la interioridad constituye el signo de la ofrenda a los demás de la propia vida tal y como ella es, para lo que se hace visible.

Así, un día que Justino caminaba por la calle alguien que deseaba conversar con un filósofo y recibir sus enseñanzas, un judío llamado Trifón, reconoció su condición, se le acercó y entabló con él una conversación.

Lejos de interesarnos ahora todo el contenido del *Diálogo con Trifón*, sí que encontramos allí la experiencia, narrada en primera persona, de un filósofo o estudiante de filosofía que afirma haber encontrado la verdad y con ella la verdadera filosofía.

Según nos cuenta con sus propias palabras, para Justino el encuentro con la filosofía verdadera fue una experiencia vital, no solo intelectual, que él achaca sobre todo a una especie de fuego que lo poseyó tras escuchar las palabras de un viejo judío que encontró en un lugar apartado, cerca del mar. Es por la Gracia por la que conoce lo que él identifica sin ningún problema como una filosofía, que contiene una concepción del mundo, del hombre, de toda la realidad, de Dios y de la vida y que por supuesto es más que un saber teórico. Es un saber, sí, pero que cambia completamente tanto la perspectiva teórica como la vida entera. A partir del momento en el que entabla contacto con el cristianismo Justino se relacionará con la realidad de modo distinto. Por eso precisamente podrá decir que ha encontrado una filosofía.

Queda añadir que para Justino la filosofía encontrada será la respuesta a toda la vida y, también, a la muerte, puesto que es salvífica. El aspecto soteriológico de la verdad no



solo era asignado al cristianismo por sus adeptos, al identificar dicha verdad con el propio Cristo, sino que formaba parte de aquello que un filósofo buscaba.

En todo caso, ¿qué es lo que permitía a Justino y a tantos otros, no solo cristianos, unir de esa manera la teoría y la práctica, lo que conllevaba que la búsqueda de una filosofía era también la búsqueda de una unidad que diera consistencia a la vida? La unidad la producía la experiencia en la que razón, sentimientos, añoranzas, anhelos y desvelos hallaban patria común. Esa experiencia de unidad, esa síntesis vital, era a lo que los filósofos aspiraban.

Justino encontró una unidad real, experiencial, entre razón y fe. Lo revelado se le mostró como racional y a la vez como razonable, como cierto en lo conocido y como convincente explicación de lo que no se puede conocer por la fuerza de la razón humana. Algo es convincente cuando una de forma razonable diversas experiencias y les da una explicación completa que cada una de ellas, por sí sola, no logra mostrar. De esta manera aparece una hipótesis de sentido ya contrastada en la experiencia. Precisamente por esa relación con la propia experiencia, en la que recordemos que Justino no deja fuera la Gracia, concebía sensato creer lo que no podía ver con sus propios ojos, por decirlo así.

Cuando realicemos el mismo experimento con autores cristianos del siglo XX nos daremos cuenta de que muchos no parten de esta unidad, sino de una diferenciación inicial entre razón y fe que les viene de una tradición que no es cristiana, aunque después hagan el esfuerzo, no siempre bien finalizado, de buscar los puntos de comunión entre ambas. Sin embargo, esta diferenciación no es primigenia en la experiencia de la fe, sino posterior y fundada precisamente en la primordial unidad. ¿Por qué los filósofos ya no toman como punto de partida la experiencia propia y completa, tal y como se da? Posiblemente porque ya no entienden en qué consiste la filosofía y, de esta manera, tampoco pueden alcanzar a entender en qué consistirá la teología.

En el contexto de unidad primordial en el que se movía San Justino afirmar que la filosofía es sierva de la teología tiene un sentido muy particular. Se trata de atender a la realidad desde la perspectiva que nos proporciona el encuentro con Cristo<sup>5</sup>, novedad radical que transfigura la percepción de la realidad llevando a la razón más allá de lo que por sus solas fuerzas podría alcanzar. Es, pues, la experiencia de una razón cuyo horizonte ha sido ampliado y su potencia intensificada por obra de la Gracia: *Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas*<sup>6</sup>. Esta experiencia de unidad permite una postrera comprensión clara de la autonomía y diferencia

<sup>5</sup> Como quiso mostrar Nicolás de Cusa a los monjes benedictinos de Tegernsee en los ejercicios espirituales que dieron lugar al *De visione Dei*.

<sup>6</sup> “La comprensión es una recompensa de la Fe. Por eso no intentes comprender para creer, sino que cree para comprender”, San Agustín, *In Evangelium Ioannis*, Tractatus 29, 6.



de la filosofía y la teología sin destruir a ambas. El pensador no se ve imposibilitado para discernir entre lo que sabe y lo que cree, pero además posee, gracias a lo que sabe y a lo que cree, una versión de la realidad, una hipótesis de significado que puede contrastar en su relación con la realidad.

La evolución del cristianismo no siempre fue fiel a esta experiencia inicial. No es fácil, sino un arduo trabajo que corresponde al filósofo y a todo aquel que se dedique a cualquier rama del saber, anteponer la realidad a los propios prejuicios, teorías o discursos. La propia configuración de los centros de estudios a partir de Carlomagno fue dando lugar a una división entre aquellos que se ocupaban de la “dialéctica” y los que eran “teólogos”, división que tomó cuerpo en diferencias metodológicas y perspectivas, pero que no extirpó de los “dialécticos” el deseo por alcanzar una explicación comprehensiva de la realidad. En aquellas disputas, como he dicho, el deseo de los filósofos se mantuvo intacto pero, al mismo tiempo, ese mismo deseo se vio atravesado por una distinción entre filosofía y teología inapropiada, que introducía una tensión inevitable. El resultado es que dialécticos como Anselmo de Besate o Berengario de Tours, entre otros, buscaron satisfacer su vocación sin penetrar en el terreno, que se supone no debían abordar por su condición de “filósofos”, de la teología, al menos de la teología de escuela, y el resultado fue la asunción de posiciones gnósticas. En un enroque inverosímil los teólogos no buscaron la correcta comprensión de las relaciones entre la filosofía y la teología, sino establecer una diferenciación más estricta, más nítida, para así proteger a la teología de las “locuras” de la razón.

Esta severa distinción hizo que la filosofía fuese perdiendo paulatinamente su apariencia de “ejercicio espiritual”, quedando confinada a ciertos límites que funcionaban, en la práctica, como una puerta que se abría en una sola dirección, impidiendo que la filosofía tuviese acceso a cuestiones teológicas, pero no al revés. La teología, a partir del dato revelado, sigue buscando una interpretación global del mundo y asume el papel de verdadera filosofía, quedando la dialéctica, la antigua filosofía, como una propedéutica teológica, en una mala interpretación del sentido de la filosofía como *ancilla theologiae*. De esta manera el verdadero filósofo, en la Edad Media europea, es el teólogo, puesto que es al único a quien se le permite una vida intelectual auténtica, consistente en la búsqueda de una interpretación verdadera y adecuada del todo. Quien era meramente filósofo quedaba reducido a una esfera particular del conocimiento, lo que era de una rigidez insoportable: o destruía su vocación filosófica a través de la doma de su alma y la ascesis intelectual, reduciendo el deseo de verdad completa que movía su corazón, o interpretaba la filosofía como sierva de la teología en un sentido que destruía el sentido mismo de la primera.

Esta segunda interpretación del adagio *philosophia ancilla theologiae* es propia de los teólogos contemporáneos cuando carecen de hábito filosófico y constituye una verdade-



ra perversión. Consiste en adaptar una filosofía hasta convertirla en la retórica adecuada para la defensa de los presupuestos teológicos que antes ya han sido decididos. Podría parecer que esta posición asegura la autonomía de la teología (aun a costa de una reducción de la filosofía a “sierva retórica”) pero, en realidad, es imposible para la teología ser verdaderamente tal si no tiene conciencia clara de los presupuestos filosóficos que sostiene: será fideísmo o será ideología, pero no logrará ser lo que desea ser<sup>7</sup>. En nuestra época, que suele entender la filosofía como un vago discurso al servicio de otros objetivos (políticos, económicos, etc.), es fácil para un teólogo dejarse arrastrar por la mentalidad dominante y utilizar así una pseudo-filosofía al servicio de su teología. Solo que la consecuencia es extremadamente grave para esta última: se vuelve ella misma ideología<sup>8</sup>.

La filosofía intentó buscar, en esta situación, una salida aparentemente digna, que no es, al fin y al cabo, sino ceder en aquello que todavía conservaba como su tesoro más valioso: giró de tal forma la mirada que aceptó con alegría el triste destino al que se la condenaba al insistir en su propia autonomía a cambio de reducir su horizonte. Reaccionó como un preso que, después de mirar detenidamente la celda en la que acaba de ser encerrado, se dice a sí mismo, con alegría, que ha decidido que a partir de ese momento vivirá en dicha habitación. Esto no significa que los filósofos no se rebelaran a menudo, oponiéndose a la teología, intentando corregir las posiciones de esta y generando nuevas tensiones entre ambas disciplinas. Sin embargo, esta reacción terminó por asumir como propias las limitaciones que se intentaban imponer a la filosofía. Si al principio esta adaptación minorativa fue origen de muchos dolores y confusiones, con el triunfo del racionalismo la filosofía terminó por identificarse con un pensamiento marcadamente teórico cuyo objeto había sido limitado y que resultaba tan esquivo y ubicuo como inapresable, puesto que la investigación de los filósofos se transformó en una colosal metonimia, en la que la parte reducida del mundo que les había quedado se tomaba por la totalidad. La filosofía aceptó los límites que la teología le había impuesto y al mismo tiempo, actuando con resentimiento de exclaustrado en rebeldía, limitó a la propia teología a su región particular (ahora a través de la dicotomía racional-irracional), siendo el resultado que nos quedamos al mismo tiempo sin verdadera filosofía y sin verdadera teología. La puerta quedó cerrada en ambos sentidos.

¿Cómo pudo suceder algo así? El devenir de la historia de la filosofía y de la teología en la Edad Moderna complicó muchísimo la cuestión de la que tratamos, y se hace necesario entender los nuevos términos en los que se plantea a partir de la Ilustración y del

<sup>7</sup> Vid. *Fides et ratio*, § 77.

<sup>8</sup> Se suele buscar el origen de esta mala comprensión de las relaciones entre filosofía y teología en el pensamiento de San Pedro Damiano. El verdadero origen no es otro sino la desconfianza en la razón. Vid. J. L. Illanes, “Philosophia ancilla Theologiae. Límites y avatares de un adagio”, *Scripta Theologica* 36 (2004<sup>1</sup>), pp. 22 y ss.



proceso denominado “secularización de la Biblia”. En dicho proceso tiene un papel muy relevante la crítica a la tradición (habitualmente bajo el nombre de “prejuicios”), cuyo objetivo nuclear era el liberar a la filosofía de una importuna dependencia de la teología.

## 2. LA RAZÓN, EN MATERIA DE RELIGIÓN, ¿ES EL SUPREMO EXÉGETA? RAZÓN *VERSUS* REVELACIÓN

La Ilustración se dirige contra el engaño y el prejuicio. ¿Qué pierde el Estado, donde ella gana?: engaño y prejuicio.

ANDREAS RIEM

*La Ilustración es una necesidad del entendimiento humano*

La importancia de la tradición es correlativa a nuestra contingencia, a nuestro carácter histórico. Sin embargo, ha sido un sueño del hombre europeo el liberarse de los prejuicios, de la tradición, para atender a la naturaleza “de la cosa” directamente, con la esperanza de que, de esta manera, el camino hacia el conocimiento no esté mediado por ninguna instancia, sino que aparezca ante nosotros como una vía directa hacia la esencia misma de lo real. Este es el deseo central que constituye el movimiento ilustrado.

Vamos a empezar, para evitar simplificaciones, tomando conciencia de que al hablar de la Ilustración nos estamos refiriendo a un movimiento variopinto, con multitud de representantes y posiciones. Podemos encontrar, también, muchos intentos de caracterización del pensamiento ilustrado. Isaiah Berlin señala, en *Las raíces del romanticismo*, tres principios que a su entender constituyen las bases de esta corriente y que expresan las concepciones más importantes que los ilustrados consiguieron fijar en el pensamiento occidental. Estos tres principios parecen muy adecuados tanto por atender al núcleo de la cuestión como por tener la suficiente apertura como para acoger a muchos de los distintos ilustrados de esta amplia familia. Son los siguientes<sup>9</sup>: 1) toda verdadera pregunta lo es porque lleva en sí la posibilidad de ser respondida; 2) todas esas respuestas pueden ser, tarde o temprano, descubiertas, expresadas adecuadamente y enseñadas a otros, y 3) todas las respuestas construyen un edificio equilibrado, al ser compatibles las unas con las otras, y evitar de esta manera el caos.

En realidad, las tres premisas se apoyan en la convicción de que el mundo es *logos*, una palabra que puede ser comprendida, escuchada por el hombre y que este puede llegar a conocer de manera completa con las únicas fuerzas de su razón. El mundo es absolutamente cognoscible y se puede describir eficazmente por medio de categorías y

<sup>9</sup> *Las raíces del romanticismo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 43 y ss.



conceptos. Ha llegado la época de la luz y ya no es necesaria la guía de la teología, como dicta la famosa expresión de Heinrich Heine<sup>10</sup>.

Hay algo más, a nuestro juicio, que caracteriza a todos los ilustrados, por muy diversos que estos sean: todos consideran que el camino para encontrar estas respuestas no pasa por los modelos que había sostenido el mundo medieval. La carga de prejuicios que pesa sobre los hombros de los pensadores de principios de la modernidad es entendida como una dificultad que, si no se supera, imposibilita el conocimiento. Podemos así delimitar a los pensadores ilustrados si concebimos un conjunto establecido según un criterio básico que Gadamer ha descrito con acierto como “el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de toda tradición”<sup>11</sup>. Como veremos, dicha tradición será, de forma paradigmática, la tradición teológica católica.

#### a) *La Ilustración, contra los prejuicios*

Podemos empezar a comprobar y matizar esta afirmación siguiendo la famosa respuesta de Kant a la pregunta que lanzó al aire el pastor Johann Friedrich Zöllner sobre qué es la Ilustración. El motivo de su pregunta provenía del extenso uso que dicha palabra estaba teniendo, sin que se hubiese aclarado suficientemente su significado<sup>12</sup>.

Immanuel Kant decidió tomar este testigo y explicar con tanta claridad como le fuera posible en qué consistía la Ilustración. Desde el principio dirige su exposición en una dirección determinada: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoimpuesta inmadurez”<sup>13</sup>. Al hablar de una “minoría de edad” o “inmadurez” se refería a la incapacidad para dirigir el propio pensamiento, sobre todo a una cobardía que impedía pensar por uno mismo. De ahí que el lema que Kant eligió para la Ilustración sea el célebre *Sa-*

<sup>10</sup> “In dunklen Zeiten wurden die Völker am besten durch die Religion geleitet, wie in stockfinsterner Nacht ein Blinder unser bester Wegweiser ist; er kennt dann die Wege und Stege besser als ein Sehender. Es ist aber töricht, sobald es Tag ist, noch immer die alten Blinden als Wegweiser zu gebrauchen”. H. Heine, “Aphorismes und Fragmente”, en *Werke und Briefe*, vol. 7, Weimar, Berlín, 1963, p. 401. (“En tiempos oscuros el pueblo se guió mejor por la religión, como en una noche oscura como la boca de un lobo nuestro mejor guía es un ciego, pues entonces conoce los caminos y los senderos mejor que un hombre que puede ver. Pero es absurdo, cuando es de día, seguir utilizando al mismo viejo ciego como guía”).

<sup>11</sup> *Verdad y Método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 337. En general, sobre el concepto de prejuicio en la Ilustración son muy interesantes los apartados “El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios” y “La depreciación del prejuicio en la Ilustración”, pp. 331-344.

<sup>12</sup> Podemos encontrar una traducción del texto de Zöllner que dio inicio a la famosa polémica gracias a A. Maestre y J. Romagosa, en *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1989<sup>2</sup>, pp. 3-9.

<sup>13</sup> “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit”, I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en AA VIII, p. 305 (*Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, I-XXIII, edición electrónica).



*pere aude!*, que bien puede traducirse por ‘Atrévete a saber por ti mismo’ o, parafraseando a Kant, ten el valor suficiente para utilizar tu entendimiento sin la asistencia de nadie.

El alcance de esta afirmación va más allá de la consideración de que la verdad debe surgir de/en uno mismo, con una voz que sorprenda, que sea novedosa para el sujeto, aunque diga cosas que ya habían sido dichas en otros momentos. En realidad Kant quiere señalar a un enemigo de la Ilustración muy concreto: los prejuicios, cuyas fuentes pueden ser la tradición, la autoridad o los hábitos de pensamiento. Todos ellos espacios heterónomos que pueden afectar a la dirección de nuestro entendimiento y que consideran grilletes que hacen imposible la libertad para pensar.

Kant prestó una especial atención a las cuestiones religiosas (mientras muestra cierto respeto devoto, cierta beatería ante el estado, sin alcanzar a ver que este también es una fuente de teología). Lo hace así porque, afirma, es en este ámbito en el que los tutores ponen mayor interés en establecer su dominio, y también porque cree que en estas cuestiones la dependencia es más humillante y más peligrosa que en el resto. Esta crítica de los prejuicios religiosos es históricamente decisiva para comprender la Ilustración y el devenir de los Estados-nación europeos, y determinante para las relaciones entre filosofía y teología.

¿A qué se denominaba “prejuicio” en aquella época? A aquella opinión que no había sido sometida al tribunal de la propia razón. ¿De dónde nos vienen los prejuicios? Precisamente de las mismas fuerzas que limitan la libertad del tribunal de la razón, a saber: de la autoridad y de la tradición. La tradición porque intenta imponerse sin convencer, apoyada únicamente en su vetusto semblante; y la autoridad porque si es reconocida como tal ejerce un papel de guía que impide la propia autonomía y, si no es reconocida, provoca una situación todavía peor, al intentar imponerse mediante la coacción.

Para entender qué es lo que estaba en juego en estas discusiones, desde el punto de vista de los ilustrados, tenemos que darnos cuenta de cómo la importancia del principio de autonomía se sobrepuso de inmediato a la importancia del problema de la verdad, de tal forma que el ataque a los prejuicios no se dirigirá solo ni principalmente al hecho de que fuesen falsos. Basta que sean prejuicios. Nada debe admitirse que no haya sido previamente juzgado por la razón. Hay que pensarlo todo, hay que juzgarlo todo y, por supuesto, hay que eliminar lo inadecuado para quedarnos solo con lo verdadero.

Sin embargo, esta ocupación es en todos los sentidos excesiva para la corta vida de un hombre. Mientras medita sobre determinados aspectos, la presión de la sociedad le impondrá otros prejuicios que asumirá sin percatarse. Siempre existirá la dificultad de la persistencia de los prejuicios, de su predominio en la arena pública. Fue preciso, pues, dar prioridad a la autenticidad como valor supremo, como actitud nuclear de un hombre que desee ilustrarse. La verdad o la falsedad de las afirmaciones que encontramos en los prejuicios se tornará algo secundario. Lo determinante será la autenticidad, es decir,



la voluntad férrea de no tomar en consideración ni asumir como criterio propio nada de aquello sobre lo que no se haya llegado personalmente a un pleno convencimiento. “Nadie puede asegurar que lo que se dice a sí mismo o dice a los demás sea siempre verdadero (pues puede errar), pero sí puede y debe asegurar que su confesión es veraz, pues de esto es inmediatamente consciente”<sup>14</sup>.

Los prejuicios van a ser los grandes enemigos de la Ilustración, por encima de la mentira. Será mejor estar en la mentira, sea por falta de inteligencia o por precipitación, que en el prejuicio. Así lo expresa Lessing: “Un hombre que intenta imponer la no-verdad con buena intención entre posiciones encontradas, inteligente y humildemente, es infinitamente mejor que otro hombre que defiende la mejor y la más noble verdad con prejuicios, atacando a sus enemigos vulgarmente”<sup>15</sup>. Porque quien ha tomado posesión de aquello que piensa, aunque esté equivocado, defiende su postura con argumentos racionales que él mismo ha sopesado y construido. El que, por el contrario, solo es capaz de acudir a los prejuicios, a los lugares comunes y a las frases hechas, se conduce en la conversación de manera vulgar. El primero, si ha aprendido a amar la verdad, cambiará de opinión a poco que se le muestre su error, mientras que el segundo no busca la verdad sino la defensa a ultranza de unos postulados que ni siquiera ha llegado a hacer propios.

Los condicionamientos históricos son aquí importantes. Más importantes, por supuesto, de lo que los propios ilustrados llegaron a comprender. En buena medida estas palabras están relacionadas con el duro enfrentamiento que existía entre los ilustrados y una clase a menudo semicultivada y dogmática que no era capaz de utilizar la razón con una apertura real de su humanidad, sino de manera reactiva e inapropiada. Los textos anticlericales cultos que aparecían por Europa en aquellos momentos solían describir así a los teólogos anti-ilustrados, como gárgolas oscurantistas, enemigos de la verdadera religión, si bien es cierto que a menudo esa “verdadera religión” consistía para los ilustrados en un vago credo deísta al uso del empirismo inglés y con un aire a lo Voltaire.

Esto nos da pie a comprender que, en realidad, los ilustrados también formaban ya parte de una determinada tradición, que tiene su punto de partida en los “humanistas” del Renacimiento y su disputa sobre, precisamente, la importancia de los prejuicios y la tradición en determinadas esferas del trabajo intelectual.

<sup>14</sup> “Daß das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (den er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntniß oder Geständnis wahrhaft sei: den dessen ist er sich unmittelbar bewußt”, I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. AA VIII, p. 267.

<sup>15</sup> G. E. Lessing, “Über die Wahrheit”, en *Was ist Aufklärung?*, Reclam, Stuttgart, 1974, p. 43. Existe traducción española de Agapito Maestre y José Romagosa, “Acerca de la verdad”, en *¿Qué es Ilustración?*, op. cit., 1989<sup>2</sup>, pp. 67-79.



b) *El polémica sobre la tradición en el humanismo*

El término *prejuicio* sufrió una gran transformación a partir de las discusiones que mantuvieron los humanistas y parte de la jerarquía eclesiástica con motivo del debate sobre la lectura e interpretación de la Biblia. Antes de estas discusiones no existía una consideración negativa de este término, sino más bien una creencia compartida, no siempre explícita, de que todo pensamiento se producía en el seno de una tradición concreta, así como una visión positiva de la autoridad (*auctoritas*, de *auctor* que significaba ‘autor’ al mismo tiempo que ‘renovador’, y que procedía de *augere*, ‘hacer crecer’). La autoridad era una cualidad que se reconocía al maestro en la medida en que ayudaba a progresar a los discípulos en el conocimiento de la verdad. Surgía de un reconocimiento, era dada desde el exterior y no se presuponía (con la excepción de los sucesores de los apóstoles, los obispos, a los que sí se les atribuía sin que fuesen necesarios méritos especiales para ello por el hecho de su ordenación episcopal). Sin embargo, el término *autoridad* había sufrido una suerte de objetivación más allá del caso particular de los obispos. Determinados cargos y posiciones comenzaron a presuponer cierta autoridad, con lo que se pretendía dotar de fuerza y justificación moral a quien contaba únicamente con poder. De esta manera el término *autoridad* comenzó a designar socialmente a quien podía imponer sus criterios bajo la coacción, que se puede aplicar cuando se tiene poder.

Este proceso de objetivación ya estaba muy consolidado cuando los humanistas europeos comenzaron a tener un interés directo y explícito por los Textos Sagrados. Tal interés provocó enseguida un gran revuelo intelectual. En todos los países aparecieron personas poseedoras de una elevada cultura y de un gran conocimiento de las lenguas y de las fuentes, que se dirigieron a las Escrituras con el único auxilio de su leal saber y entender. Esta nueva *elite* intelectual sometía a juicio las traducciones e interpretaciones que solían sostenerse sobre la Biblia y que estaban avaladas por aquellos que eran considerados autoridades, tanto vivas como históricas. Su apertura los llevó a juzgar incluso la Vulgata, atribuida a San Jerónimo, lo que fue considerado como un atentado contra el propio núcleo de la tradición católica.

Los humanistas comprendían bien la diferencia que existe entre quienes han leído el texto, comparando las fuentes y utilizando los métodos que se consideraban más adecuados en cada época, y el monje o sacerdote que solo podía decir lo que le habían inculcado, repitiendo posiciones escolásticas que no siempre era capaz de comprender por falta de preparación o criterio. Los escolásticos, por su parte, criticaban a los humanistas movidos por un temor reverencial, según los esquemas imperantes entre algunos sectores del clero y, también, teniendo presentes criterios de discernimiento sobre los textos antiguos que los humanistas no tomaban en consideración. Entre unos y otros se fue generando una distancia y recelo cada vez mayores.



Así fue como, con la evolución de los estudios filológicos en Italia y su posterior desarrollo a finales del siglo XV y durante el XVI, surgieron varias generaciones de filólogos y pensadores de gran prestigio por toda Europa. Muchos de ellos conocían extraordinariamente bien el latín clásico y el cristiano, dominaban el hebreo y el griego bíblico y se sentían como una comunidad presente (claro, que muchas veces en modesto número) en todos los países europeos. La Iglesia no siempre dejó de reconocerles su valía. Muchos ocuparon importantes magistraturas también dentro de los ámbitos eclesiásticos, como Lorenzo Valla, que fue secretario de don Alfonso de Aragón, el Magnánimo, y del papa Nicolás V, y cuya fama actual se debe, entre otras cosas, a la demostración de la falsedad de la supuesta “Donación de Constantino”<sup>16</sup>. También encontramos entre los humanistas a miembros de la jerarquía eclesiástica, algunos de ellos figuras tan destacadas como el cardenal Cisneros, promotor de la *Biblia Polyglota Complutensis*.

Un caso reseñable, que nos servirá como paradigma para comprender este fenómeno, es el del español Antonio de Nebrija. El gran gramático estudió durante diez años en la Universidad de Bolonia del *Quattrocento*, en la que existía una excelsa tradición de gramáticos y retóricos como Gasparino Barzizza (Gasparinus Pergamensis), que había sido secretario consecutivamente del antipapa Juan XXIII y del papa Martín V y que, animado por una gran preocupación por la dialéctica, había escrito manuales de retórica (*De compositione*) y una famosa *Ortographia*; o como Francesco Filelfo, conocido renovador del interés filológico por Aristóteles. Los nombres de importantes estudiosos del griego, de animosos buscadores de códices antiguos y de profesores relevantes en los ámbitos que a Nebrija interesaban se suceden en Bolonia en aquellos años: Niccolo Perotti, Giovanni Tortelli, Andrónico Calisto, etc<sup>17</sup>.

El devenir intelectual de Nebrija nos interesa porque viene a mostrar el clima intelectual en el que se desarrolló el conflicto entre esta clase cultivada y parte de la jerarquía católica en los prolegómenos de la Ilustración. Él ya había ganado fama por su trabajo intelectual tras publicar las *Introducciones Latinae* en 1481 y su *Gramática de la lengua*

<sup>16</sup> L. Valla, *De falso credita et ementita Constantini Donatione declamatio*, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana, B.G. Teubneri, Lipsiae, 1928. (La obra vio la luz en 1440, cuando el señor de Lorenzo, Alfonso de Aragón, se encontraba en guerra contra el Papa Eugenio IV).

<sup>17</sup> Remitimos para más detalle a la obra clásica de E. Raimondi, *Codro e l'Umanesimo a Bologna*, Zuffi, Bologna, 1950. Muy interesante y más enmarcada en la figura de Antonio de Nebrija, L. Chines y F. Rico, “El humanismo boloñés en la edad de Nebrija”, en VV. AA., *España y Bolonia. Siete siglos de relaciones artísticas y culturales*, Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid, 2006. Nebrija no fue la única influencia del humanismo italiano ni en España ni en Salamanca, donde él enseñó. La primera cátedra de retórica de dicha universidad ya había sido ocupada por un humanista italiano, Bartolomeo Sancii de Firmo, en 1403 y también la primera cátedra de poesía sería ocupada por un italiano, Nicolao Antonio, en 1465. Vemos, pues, que la influencia del humanismo italiano en España y en concreto en Salamanca era en aquel momento muy importante, y cuando Nebrija regresó de Italia lo hizo ya como miembro de una corriente cultural elitista y bien asentada.



*castellana* en 1492. Fue en 1495 cuando, al dedicar a la reina Isabel la tercera edición de las *Introducciones*, anunció su deseo de dedicarse plenamente a la filología bíblica. Su intención era lograr avances valiosos que permitiesen corregir la vacuidad de los estudios teológicos del momento, así como determinada hermenéutica bíblica. También pretendía luchar contra un escolasticismo que consideraba embrutecedor y que producía un oscurecimiento del texto y, con ello, de la predicación<sup>18</sup>.

En su *Apología*, que apareció en 1508 y que precisamente iba dirigida al cardenal Cisneros, a la sazón nuevo inquisidor general, nos narra las dificultades con las que tropezó aquel anuncio y que fueron inmediatas. Las provocó el antecesor de Cisneros como inquisidor general, fray Diego de Deza, que temía la comparación de la Vulgata con los manuscritos hebraicos y griegos pues, con otros canonistas y teólogos, los consideraba alterados premeditadamente para desvirtuar los textos de la Escritura. Tal vez era un temor exagerado, pero hay que tener en cuenta que la aparición de supuestos evangelios u otros textos de apariencia venerable con variaciones intencionadas no era algo inaudito. No lo fue en la antigüedad, cuando lo hicieron profusamente diversas sectas gnósticas, y no lo había sido ni en la Edad Media ni en aquellos tiempos, como pueden testimoniar los “libros plúmbeos” hallados en Granada tras el fin de la Reconquista. En todo caso, fray Diego de Deza logró convencer rápidamente a Nebrija de que no siguiera aquellos caminos y abandonara su intención de estudiar los libros sagrados, al solicitar una orden real para apoderarse de sus papeles. Dificultades como estas, que con el cisma protestante se enquistaron, fueron generando el estilo de pensamiento a veces reactivo que heredarían los ilustrados.

c) *La “secularización de la Biblia”, un nuevo gnosticismo*

Paulatinamente se fue generando una diferencia de actitud entre los ilustrados, sobre todo los de raigambre protestante, y los humanistas. Estos últimos deseaban que la verdad histórica y filológica de los textos saliese a la luz, mientras que algunos ilustrados lo que pretendieron fue la que razón dictara nuevos textos sagrados, reeditando la sempiterna tentación gnóstica consistente en modificar los contenidos de la fe según los criterios sobre la razón y lo racional existentes en cada tiempo. Con ello creían que purificaban la religión de todo prejuicio, sin duda porque equivocadamente consideraban a la razón como una potencia sin anclaje histórico y cultural. A finales del siglo XVIII tuvo lugar un hito muy relevante en este proceso de “secularización de la Biblia”. Se trataba de

<sup>18</sup> Vid. Pedro M. Cátedra, “Nebrija y la predicación”, en C. Codoñer y J. A. González Iglesias (eds.), *Antonio de Nebrija; Edad Media y Renacimiento*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 129-150.



un supuesto esfuerzo por interpretar la Biblia según el juicio que extrae el tribunal de la razón de la lectura literal del texto, sin mirar a la tradición ni a otro tipo de interpretaciones a las que, usualmente, se presta atención cuando se intenta comprender el contenido de un pasaje. El resultado produjo una fuerte conmoción social en su momento.

Entre 1774 y 1778 Lessing decidió publicar siete fragmentos de los estudios sobre Jesús de Hermann Samuel Reimarus, catedrático de lenguas orientales en Hamburgo y por aquellas fechas ya fallecido. El volumen llevó por título *Fragmentos de un desconocido*<sup>19</sup> y en él encontramos una lectura muy personal de los Evangelios. Reimarus afirmaba que Jesús no es el hijo de Dios, sino solamente un gran predicador cuyas doctrinas habían sido modificados severamente por sus discípulos. En el fondo, la lectura que hacía Reimarus era fruto del racionalismo anterior y preámbulo de la actitud que tomarían otros estudiosos y teólogos: el Dios del que nos habla la Biblia no puede existir porque la razón nos predica otro tipo de divinidad, de la que se espera un comportamiento diferente. El dios de Reimarus debía adaptarse a las normas culturales de la época. Tal vez se esperaba de él que fuese discreto, moderado en el disfrute de los placeres y que tuviese como rutina el prepararse al final de la tarde para acudir con su señora a algún espectáculo público. Quizás le convenía llevar una peluca empolvada.

La idea de realizar estas adaptaciones racionales de la Biblia no era nueva. Famosos ilustrados de Halle, como Christian Thomasius o Johann G. Töllner, defendían que la interpretación adecuada de los Textos Sagrados consistía en corregir con arreglo a la razón aquello que resultaba inadecuado a la misma<sup>20</sup>. Teólogos que gozaban de prestigio entre los ilustrados, como el suizo Jean-Alphonse Turretini, valoraban esta posición, con diversos matices<sup>21</sup>.

No olvidamos lo que dijimos más arriba, cuando señalamos que no existe una sola Ilustración. El gusto por el saber de los ilustrados generó sin duda un gran y justo interés por los estudios bíblicos y no suponemos otra cosa, puesto que como vimos en Kant este interés estaba movido por el deseo de que la razón quedase liberada de una tutela que había asfixiado parte del esfuerzo intelectual de los humanistas.

<sup>19</sup> *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungennanten*, Urnold Weber, Berlín, 1784.

<sup>20</sup> Podemos imaginar que estas tesis producirían en la época un gran escándalo, pero no siempre afectó a quienes las defendieron. Thomasius fue apoyado por Federico I de Prusia y por su sucesor Federico Guillermo I, llegando a ser consejero privado de la corte prusiana y director de la Universidad de Halle.

<sup>21</sup> Vid. J. A. Turretini, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Henri Albert Gosse & Comp., Genève, 1740.



d) *Conclusión: la teología como sierva de la filosofía. El moralismo*

El desarrollo de los postulados ilustrados-protestantes en materia de exégesis lo resume el propio Kant en *El conflicto de las facultades*:

En la interpretación de las Escrituras, en aquellos pasajes en los que el texto se opone a nuestro concepto racional de la naturaleza divina y de su voluntad, los teólogos bíblicos han adoptado la regla desde hace tiempo de interpretar de una manera que sea digna de Dios (θεοπρεπωσ) aquello que es expresado de manera humana (ανθρωποπαθωσ), lo que es una clara confesión de que en materia de religión el supremo exégeta es la razón. Incluso si no se puede atribuir al escritor salvífico otro sentido que el ligado a su expresión, estando esta en contradicción con nuestra razón, esta se siente autorizada a interpretar el pasaje según sus propios principios y no literalmente<sup>22</sup>.

En sí tal principio no es erróneo, puesto que *comprender e interpretar* la Biblia, así como cualquier texto, constituye un proceso guiado por principios racionales y razonables, usualmente tanto filológicos (en el caso de que haya un interés por este punto y conocimientos suficientes) como filosóficos, además de teológicos. Ahora bien, para Kant que la razón sea el supremo exégeta no significa simplemente que el texto bíblico tenga que leerse según criterios que resulten razonables –lo que no es más que una obviedad. La Biblia, de la que el filósofo alemán era lector habitual, no es interesante por ser una Revelación, sino por contribuir al verdadero objeto de una religión racional, que no es otro que el progreso de la moralidad. La moral, para Kant, según los contenidos de que le dote la razón, es el verdadero criterio de la religiosidad: la interpretación de la Biblia debe adaptarse a estos contenidos<sup>23</sup>. Con razón Dilthey señalaba que la pretensión de Kant no era otra sino explicar la Biblia según criterios racionales (morales) previos que llevaran a la consolidación de una religión racional universal<sup>24</sup>. La conclusión es que la

<sup>22</sup> “In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserm Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, daß, was menschlicherweise (ανθρωποπαθωσ) ausgedrückt ist, nach einem gottwürdigen Sinne (θεοπρεπωσ) müsse ausgelegt werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniß ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. –Daß aber selbst, wenn man dem heil. Schriftsteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle.”, I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA VII, pp. 40–41.

<sup>23</sup> Vid. A. Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 6 y ss.

<sup>24</sup> Vid. W. Dilthey, “Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung”, en L. Stein, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, Georg Reimer, Berlin, 1890, pp. 427.



teología queda supeditada a la filosofía y pierde su autonomía. Ambas no se dirigirán ahora hacia el conocimiento de Dios, sino a descubrir la moralidad del ser humano que ha de suponerse, por racional, apropiada a nuestra idea “de la naturaleza divina y su voluntad”. El propio Kant escribió en el primer prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera razón*: “La moral, fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre, que por eso mismo se liga por su razón a leyes incondicionales, no requiere de la idea de otro ser por encima de él”<sup>25</sup>, así como que “el concepto de una ley puramente moral dada por el Espíritu de Dios nos hace pensar en un solo Dios y por lo tanto en una sola religión, que es puramente moral”<sup>26</sup>.

Podemos apreciar, de esta manera, que la Ilustración propone un modelo de relaciones entre filosofía y teología en la que esta última no es más que una herramienta hermenéutica que produce que los textos sagrados digan lo que la razón ha determinado previamente que deberían decir, según juicios en los que se descubre la moralidad en su completa pureza: *theologia ancilla philosophiae*. Sin embargo, esta fe en la razón solo puede ser entendida desde la crítica a la tradición y desde la consideración de que la razón puede acceder a un conocimiento ahistórico de verdades necesarias hasta el punto de configurar el panorama completo de una moralidad que pueda ser juez y directora de la teología. Si la razón proviene de Dios y no puede estar en contradicción con la Revelación, esta última debe someterse a los postulados hermenéuticos de la primera, aun cuando se aprecie claramente que no es ese el sentido que se le quiso dar al texto. El problema aquí es que la razón es histórica y si su pretensión no es descubrir la Revelación, sino dictarla, definirla, establecerla, no logrará un conocimiento del texto según la perspectiva de su tiempo sino que, literalmente, lo manipulará.

Tal vez la expresión más acabada de esta nueva consideración, que aúna los criterios señalados sobre los prejuicios con la dinámica hermenéutica a la que esos criterios llevaban, es la famosa parábola de los tres anillos que narra Lessing en *Nathán el sabio*.

El relato al que nos referimos se encuentra en el contexto de un diálogo en el Palacio de Saladino entre este y el astuto judío Nathán. Saladino quiere saber, dentro del clima de tensión que mantienen en Tierra Santa las tres grandes religiones, la opinión de Nathán sobre cuál es la religión verdadera y por qué. Como respuesta a sus preguntas recibe la siguiente historia, que exponemos brevemente:

<sup>25</sup> “Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm”, I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, p. 3.

<sup>26</sup> “Der Begriff eines nach bloßen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist”, *op. cit.*, AA VI, p. 104.



Un hombre poseía un anillo de un valor incalculable, no solo por su incomparable belleza, sino porque tenía el don de hacer a su dueño agradable a los ojos de Dios y de los hombres. Quiso el hombre que aquel preciado bien quedara en la familia, y lo dejó en herencia a su hijo más amado, al que pidió que actuase según este mismo criterio y, de esta manera, de generación en generación. Así fue como el anillo fue de una mano a otra, pero siempre entre manos regadas con la misma sangre, hasta que un lejano descendiente de aquel primer y afortunado hombre tropezó con el siguiente dilema: era incapaz de decidir cuál de sus tres hijos le era el más amado. Preso de tal debilidad, que le ataba por igual a cada uno de sus vástagos, terminó por prometer en secreto el anillo a todos ellos. Ya en las postrimerías no acertaba a hallar una salida a aquella terrible situación, por lo que decidió encargar a un famoso orfebre la fabricación de dos anillos en todo punto idénticos al original, resultando tres joyas indiscernibles. Cuando los repartió entre sus descendientes estos saltaron de alegría, como poseedores del preciado tesoro familiar. Al fallecer el padre los hijos, como a veces acontece, establecieron entre sí asperezas, tan imposibles de limar como imposible era saber cuál de los tres anillos era el verdadero.

En la parábola de Lessing cada uno de los tres anillos representa a las tres grandes religiones: judaísmo, islam y cristianismo. Las tres afirman que ella es la verdadera religión del Dios uno, pero es imposible saber cuál está en lo cierto. Ninguno de los hijos puede descubrir si aquello que piensa sobre su propio anillo es la verdad. ¿Qué hacer? Solo se abren dos vías: o continuar con la disputa intentando imponer la propia voluntad a los demás o, desde la posición de Lessing, reconocer que no es posible resolver el problema porque la pretensión de cualquiera de los tres carece de apoyo racional. Así pues, los tres deben abandonar sus ínfulas porque ninguna de las tres perspectivas puede ser considerada verdadera, quedándonos solo la búsqueda de una religión racional<sup>27</sup>.

Quien ha tenido la experiencia del encuentro con Cristo tendría que negarse a sí mismo para aceptar unos postulados como los que mantienen estos ilustrados. De la misma manera una concepción de la religión como la que tienen Lessing o Kant es incompatible con una experiencia de fe verdadera, es decir, con la Gracia, convertida en experiencia real, del encuentro con el Señor. Por eso el cristianismo que Kant describe en sus obras es solo una grosera caricatura de la fe cristiana. Entre las diversas distinciones que realiza en la cuarta parte de *La religión en los límites de la mera razón*<sup>28</sup> en ninguna encontramos una experiencia real de vida cristiana más allá de la consideración de que

<sup>27</sup> Como es sabido, Lessing toma esta parábola del *Decameron*. Conviene tener presente que Lessing distinguía entre dos tipos de religiones cristianas: la de Cristo, como maestro moral de la humanidad, y la de las religiones históricas, que ocultan la verdadera religión natural, meramente moral. Vid. J. L. Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado trinitario, Salamanca, 2003, pp. 120 y ss.

<sup>28</sup> “Del servicio y del más allá del servicio bajo el dominio del principio bueno, o sobre Religión y clericalismo”, AA VI, pp. 151 y ss.



la Revelación es algo así como “conocer nuestros deberes en tanto que mandamientos divinos”<sup>29</sup>. Es como si Kant nunca hubiera tenido contacto real con la verdadera fe cristiana sino con lo que él mismo llama “fe racionalista pura”.

El tipo de autonomía de la filosofía por la que lucharon los ilustrados y que vendría a ser finalmente aceptada por la comunidad de los filósofos y de los teólogos se construye en un ambiente ácido, en términos de conflicto. Solo se logra esta autonomía, en ese momento histórico, a costa de la teología, que se convierte en una disciplina carente de sentido, en una especie de confirmación de la filosofía moral en términos comprensibles para el pueblo que carece de cualidades para entender los razonamientos filosóficos y para el que, por eso mismo, puede tener cierta utilidad la “religión histórica”.

No deja de ser paradójico que la teología acabara por convalidar esta autonomía de la filosofía a su propia costa. En realidad ella misma había impulsado este proceso dotando a los filósofos de determinados principios teológicos. Lo hizo a través de una división de los fines del hombre que introdujo un severo prejuicio, una dificultad, un escándalo, en el camino de la experiencia primordial de unidad que vimos en San Justino. La plasmación más clara de este hecho puede leerse en *De Monarchia*, texto que Dante Alighieri escribió entre 1312 y 1313:

Dos fines ha propuesto la inefable Providencia a los hombres para que procuren conseguirlos: la felicidad en la vida actual, que consiste en la operación de la virtud propia, y que se simbolizada por el paraíso terrenal, y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el disfrute de la visión de Dios a la cual la propia virtud no puede elevarse sin el apoyo de la iluminación divina, felicidad que se nos da a entender como el paraíso celestial. (...) Accedemos a la primera por las enseñanzas de los filósofos, según la operación de las virtudes morales e intelectuales. A la segunda llegamos por los datos espirituales que trascienden a la razón humana, según la operación de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad<sup>30</sup>.

Es cierto que nos encontramos frente a un texto cuyo objetivo es político y que apela a la distinción entre estos dos fines (uno terrenal y otro espiritual) como argumento para

<sup>29</sup> “Religion ist (subjective betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote”, AA VI, p. 153.

<sup>30</sup> “7. Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos : beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur. 8. (...) Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem”, Dante Alighieri, *De Monarchia*, III, 15, pp. 7-8.



apoyar la separación entre el gobierno del emperador y el del papa; pero no lo es menos que el claro sesgo que Dante introduce en sus palabras debería ser aceptado habitualmente para que el argumento pudiera tener valor.

Sin embargo Dante, aunque expresa un claro dualismo<sup>31</sup> movido por la finalidad política que buscaba, está todavía muy lejos de los resultados que produjeron en los siglos XVI y XVII las polémicas por la interpretación que Miguel Bayo hacía de San Agustín. Tanto la obra de Bayo como la de Cornelio Jansen ponían en tela de juicio la gratuidad de la Gracia, lo que provocó una reacción intensa por parte de otros teólogos católicos que veían en esto una postura herética<sup>32</sup>. Se quiso salvaguardar esta gratuidad recalando en el error contrario, es decir, en la afirmación de la existencia de una “naturaleza pura” y de fines puramente naturales, concibiendo cada vez más un universo teológico en el que la moralidad sustituye al deseo de Dios. Se llega a afirmar que el hombre puede lograr la excelencia en las virtudes morales sin la ayuda de la Gracia en su propio orden natural, aunque la Gracia, de forma extrínseca, pueda añadir ciertamente perfección<sup>33</sup>. Sin este giro radical Kant, el racionalismo y el áspero moralismo que ha invadido buena parte de la mentalidad cristiana no hubieran sido posibles: de hecho, si esto es así, basta la filosofía, sobra la teología; simplemente porque basta nuestra reflexión y consecuente acción moral, y sobra el propio Dios<sup>34</sup>. Si es además el estado el que dicta la moral dominante según sus propios presupuestos e intereses ideológicos, descubrimos, como de hecho sucede, que *theologia (et philosophia) ancilla politicae*: todo es mera ideología.

<sup>31</sup> Dualismo que en vano se buscaría en el *De Regimine Principum* de Santo Tomás, por ejemplo.

<sup>32</sup> Para Bayo los dones de la redención son los debidos al hombre para la recuperación de su naturaleza tras el pecado, por el que los había perdido. Esta y otras afirmaciones suyas sobre la Gracia que derivan o están relacionadas con ella fueron condenadas por las bulas *Ex Omnibus Afflictionibus* (San Pío V, 1 de octubre de 1567), *Provisionis nostrae* (Gregorio XIII, 29 de enero de 1579) e *In eminenti Ecclesiae militantis Sede* (Urbano VIII, 19 de noviembre de 1643). Jansenio también defendió en su *Agustinus* que el estado natural del hombre es el que tenía Adán antes del pecado y que por su libertad, todavía no perdida, disponía de esta Gracia soberanamente. El *Agustinus* fue prohibido en la constitución *Cum occasione* (Inocencio X, 31 de mayo de 1653) y el jansenismo severamente condenado con motivo de las anotaciones del jansenista Pasquier Quesnel a los cuatro Evangelios en la bula *Unigenitus Dei Filii* (Clemente XI, 8 de septiembre de 1713).

<sup>33</sup> Sobre esta cuestión, vid. J. Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005. También en español: *Teología y teoría social*, Herder, Barcelona, 2004; “Fe, razón e imaginación: el estudio de la teología y de la filosofía en el siglo XXI”, en *El pensamiento de John Milbank*, Granada, Nuevo Inicio, 2011, pp. 149-175.

<sup>34</sup> La bibliografía sobre esta polémica es muy extensa, sobresaliendo por encima del resto los trabajos de H. de Lubac, *Surnaturel, Études historiques*, Aubier-Montaigne, París, 1946. (En sus *Oeuvres Complètes*, editadas por Cerf, corresponde al tomo XI), *Le Mystère du surnaturel*, Aubier-Montaigne, París, 1965 (*Oeuvres Complètes*, t. XII. En español, *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991), y *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier-Montaigne, París, 1965 (*Oeuvres Complètes*, tomo XIII). Entre los textos más recientes es muy interesante, el publicado por C. Cunningham, “Natura Pura: The Invention of the Anti-Christ: a Week With No Sabbath”, *Communio: International Catholic Review* 37 (2010), pp. 243-254.



### 3. LOS FILÓSOFOS ANTE EL ACONTECIMIENTO CRISTIANO

Como vemos, la versión moderna de las relaciones entre razón y fe, debido a ciertos avatares históricos y a una particular comprensión de la razón, supone la destrucción de la teología, que arrastra a la propia filosofía. Se trata de un proceso que en buena medida ya ha sucedido, aunque aún encontramos reductos de una tradición ancestral que se resisten a caer en los presupuestos kantianos. El resultado final es que hemos recorrido un camino que abre a una errónea comprensión de las relaciones entre filosofía y teología, según ya encontrábamos en ciertas interpretaciones del adagio *philosophia ancilla theologiae*. Vimos, sin embargo, que surgía otro tipo de comprensión de estas relaciones cuando se partía de la experiencia de una unidad previa entre ambas disciplinas, generada a su vez por una experiencia de Gracia como la que nos narraba San Justino.

En este apartado vamos a intentar comprender si efectivamente aquellos filósofos poskantianos, que se consideraban a sí mismos cristianos, mantienen otra postura sobre estas relaciones que nos pueda parecer más convincente, en tanto que explicación más coherente de la realidad y por tanto de nuestra propia experiencia.

En general, hoy en día se suele considerar, a la luz de la historia, que las relaciones entre filosofía y teología en el universo cristiano o responden a una subordinación aguda de la filosofía como una parte de la teología, es decir, como una ciencia aparente que solo otorga justificación retórica a los postulados teológicos, o separan ambas disciplinas según el postulado dialéctico racional/irracional, o son inevitablemente conflictivas.

¿Esto debe ser así también en el universo cristiano? ¿Es inevitable que el filósofo y el teólogo estén permanentemente en conflicto? Vamos a intentar responder a estas preguntas a través de la reflexión sobre el sentido de la expresión “filosofía cristiana” que, en contra de la visión del conflicto, anuncia la posibilidad de que un filósofo sea además cristiano sin por ello tener que dejar de ser filósofo. ¿Es posible?

Para contestar a estos interrogantes atenderemos, al menos como punto de partida, a la polémica que se trató en el congreso que tuvo lugar el 21 de mayo de 1931 en la *Société Française de Philosophie* y que después sería retomado por la *Société Thomiste* el 11 de septiembre de 1933. En dichos congresos se debatía sobre la existencia y naturaleza de una “filosofía cristiana”. La revista *Communio*, en su edición española, presentó nuevamente este problema en 1999 como actas de las Jornadas “Filosofía y Revelación cristiana a las puertas del nuevo siglo”, recogiendo una serie de artículos muy interesantes.

El debate en el primer congreso, el de la *Société Française de Philosophie*, tenía ya como antecedente los trabajos sobre historia de la filosofía de Émile Brehier, que habían aparecido en su *Historia de la Filosofía* de 1927, y después en un grupo de tres conferencias dictadas en 1928, en el Instituto de Estudios Superiores de Bélgica, en Bruselas, bajo el título “¿Existe una filosofía cristiana?”. Estas conferencias fueron resumidas en un



artículo aparecido en 1931 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*<sup>35</sup>. En aquel artículo Brehier realizaba un extenso análisis histórico que pretendía llegar a comprender si las filosofías de algunos de los grandes autores cristianos resultaron en su tiempo verdaderamente novedosas, generando un giro en el camino de la filosofía y dando lugar así, tal vez, a una especie o subespecie de filosofía que pudiera denominarse con propiedad “filosofía cristiana”. Se trata del típico análisis “fáctico” a vista de pájaro, tan propio de algunos historiadores de la filosofía, que desgraciadamente suele tender a lo epidérmico.

Para Bréhier, resumiendo, nunca se ha dado eso que algunos quieren llamar “filosofía cristiana”. Al contrario, defiende que ni en San Agustín, ni en Santo Tomás de Aquino, ni en los racionalistas del siglo XVII, ni en los filósofos del siglo XIX, podemos encontrarla, llegando a afirmar, en su libro de 1927, que el cristianismo no ha tenido ninguna incidencia sobre el desarrollo del pensamiento filosófico. De ahí su conclusión, expresada en el artículo de 1931, de que “no se puede hablar de una filosofía cristiana como no se puede hablar de una matemática o de una física cristiana”<sup>36</sup>.

De todas las posturas que se hicieron presentes en el debate que estamos intentando comprender la que más comentarios ha recibido y más interés ha suscitado por parte de los distintos filósofos es la de Jacques Maritain<sup>37</sup>, que además tiene la virtualidad de mostrarnos diversos matices muy interesantes para los fines de este trabajo.

Maritain, famoso y a veces intrépido intérprete de Santo Tomás y buen conocedor de Aristóteles, afirma que la filosofía es un hábito. También lo es la fe. Como dice el Aquinate en la *Suma Teológica*<sup>38</sup> (así inicia el filósofo francés sus reflexiones), los hábitos se conocen por sus actos y los actos por sus objetos específicos. Así pues, sabremos lo que es la filosofía si somos capaces de señalar el objeto que le es propio. Sin embargo, cuando parece que Maritain va a detallar cuál es este objeto, realiza la definición no según lo anunciado, sino atendiendo a la potencia que entra en juego, al señalar que la filosofía se ocupa de lo que es accesible a las fuerzas naturales de la mente humana y dejando fuera de la definición el fin al que esta se dirige. Con esta respuesta la cuestión queda completamente irresuelta. Nos vemos obligados a intentar entender a qué se refiere el autor cuando habla de “la mente humana” y de sus “fuerzas naturales”. Maritain tiene gran interés por recalcar la autonomía de la filosofía según el espíritu tomista, aunque lo hace

<sup>35</sup> “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”, 1931/3, pp. 133-162.

<sup>36</sup> “Mais on ne peut pas plus parler d’une philosophie chrétienne que d’une mathématique chrétienne or d’une physique chrétienne”, *op. cit.*, p. 162.

<sup>37</sup> Un análisis muy completo de la posición de Maritain se encuentra en el artículo de J. M. Palacios “¿Puede la filosofía ser cristiana?”, *Communio*, julio-septiembre de 1999, pp. 286-298.

<sup>38</sup> Por ejemplo en II-II q. 4, a. 1, “cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta”. Para seguir las reflexiones de J. Maritain, ver su “De la philosophie chrétienne”, en *Oeuvres complètes*, t. V, Saint-Paul, Fribourg, 1982, pp. 241 y ss.



insistiendo innecesariamente en la distinción entre lo natural y lo sobrenatural según una concepción que no corresponde con la intención del santo, indicando finalmente que “cualquier punto de vista sobre la filosofía, si no entiende como dominio filosófico aquello que es accesible de suyo a las fuerzas naturales de la mente humana, o no define la filosofía o la niega”<sup>39</sup>. Es una fuerte afirmación si tomamos en consideración que él mismo soslayó realizar esta definición, remitiéndonos no al objeto último de la filosofía (que, por otro lado, era bien claro para el Aquinate: el conocimiento de Dios<sup>40</sup>), sino a la razón del hombre.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 242.

<sup>40</sup> Por ejemplo en *Suma Teológica*, I-II, q. 3, a. 7 y a. 8. Baste para comprobarlo la respuesta del artículo 8 ya citado: “Respondeo dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in III de anima. Unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum alicuius cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est; non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.* Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirat. Nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est”. (“Respondo diciendo que la bienaventuranza última y perfecta no puede estar más que en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le reste algo por desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualesquiera potencia se conoce según la razón de su objeto. El objeto del entendimiento es lo que es, es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*. En consecuencia, el entendimiento progresa en perfección en la medida en que conoce la esencia de la cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia según un efecto y, por él, no alcanza a conocer la esencia de la causa hasta saber qué es, no se dice que el entendimiento llegue verdaderamente a la esencia de la causa; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella que existe. Así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también qué es la causa. Este deseo es admiración, y es el motivo de la investigación, como se dice al principio de *Metaphys.* Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que este está producido por una causa se admirará de ella porque no sabe qué es, y porque se admira, investiga, y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa. Si, por lo tanto, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, no conoce de Dios más que su existencia, su perfección aún no alcanza a llegar a la causa primera, quedándole todavía un deseo natural de investigar dicha causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Logrará su perfección solo mediante la unión con Dios, que es su objeto, el único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como dijimos antes”).



La cuestión del objeto de la filosofía es de suma trascendencia, nunca mejor dicho. Desde el punto de vista de la tradición cristiana es indudable que todos los actos del hombre se dirigen hacia Dios como fin último y, al mismo tiempo, que Cristo tiene que ver con todos los aspectos de la vida, renovándolos, dotándolos de vigor y haciéndolos verdaderamente nuevos. Si todos los actos de la vida humana tienen como fin último a Dios mismo, no solo en cuanto causa última de toda la creación sino también como objeto último de nuestro deseo, hemos de decir que la filosofía, que es movida por la razón pero también por el deseo, encuentra en Dios el objeto último de su conocimiento. Así, cuando el hombre conoce en lo creado los efectos de cualquier relación causal busca el conocer la causa, y no le basta únicamente con la descripción del efecto. No solo busca la causa para saber cuál es el origen del efecto, sino también para comprender si existe una conexión necesaria entre causa y efecto que permita un descubrimiento del *logos* de la realidad y una posibilidad de predicción, bien probabilística (como sucede en el caso de las leyes empíricas, que como se refieren a hechos meramente contingentes y a relaciones contingentes no dejan de ser leyes “probables” en las que podemos apreciar constancia pero no necesidad<sup>41</sup>), bien por estricta necesidad. Siendo esto así no cabe duda de que la causa primera de todo será del máximo interés para el filósofo.

Al mismo tiempo, no podemos señalar como fin de la filosofía el conocimiento de las verdades que no puede conocer por sí misma, pues le estaríamos exigiendo a una ciencia que tome un objeto que está incapacitada para alcanzar, lo que resulta absurdo. Desde nuestro punto de vista la filosofía parte de la experiencia del filósofo, y se amplía con todo conocimiento que pueda tomar de otras ramas del saber. No se le puede exigir a la filosofía que asuma como objeto de estudio la naturaleza angélica, por poner un ejemplo, que no es accesible salvo si Dios mismo desea que sea particularmente revelada.

Ahora bien, la filosofía busca una explicación del cosmos tan comprehensiva como le sea posible. Supongamos que la Agencia Espacial Rusa envía una nave a Marte con un solo astronauta, por las razones que sean. Durante el trayecto, por algún motivo y como no es inimaginable, se estropean los sistemas de comunicación con la nave, así como los medios usuales para la toma de muestras del planeta, incluyendo cámaras de fotografía y de vídeo, de forma que el astronauta puede hacer su trabajo y aterrizar en Marte, pero sin mostrar ninguna evidencia de ello. Los ingenieros aeroespaciales rusos saben que la nave ha llegado hasta Marte, puesto que todo el viaje venía programado desde el principio y, si no hubiese sido así, sencillamente no hubiese habido viaje de regreso.

En estas circunstancias nos encontramos con un sujeto que tiene información que no puede ser contrastada, al menos por el momento, de tal forma que podemos consi-

<sup>41</sup> M. García-Baró, “Sobre la naturaleza de las leyes empíricas”, *Anuario Filosófico* 15 (1982), pp. 209-214.



derarla, si así nos parece, como meramente subjetiva. Nadie puede ir a Marte a verificar esta experiencia. Me pregunto si los ingenieros y demás científicos desecharían por ese motivo todo lo que el astronauta pudiera indicarles. Posiblemente lo escucharían intentando discernir entre los elementos meramente subjetivos, probables o inciertos y los elementos a los que es razonable atender y que, aun sin constatación, deben tenerse en cuenta para futuras misiones.

De la misma manera no podemos obligar al filósofo que ha conocido a Cristo, que tiene una experiencia real de Él, a dejarlo de lado en su elaboración filosófica, por la sencilla razón de que no cree en Cristo por una tradición, por una teoría o por ideología, sino por genuina experiencia: “yo era ciego y ahora veo”<sup>42</sup>. ¿Será sensato exigir de un filósofo que cercene su propia experiencia, sus certezas, aunque le hayan sido dadas a él personalmente, para hacer filosofía<sup>43</sup>? Si esto es así, todo filósofo que sea además cristiano será disidente respecto del discurso académico de la filosofía, porque este resultará no ser más que una pantomima, o participará de él siempre bajo el riesgo del rechazo o la impostura.

Sin embargo, no podemos dejarlo aquí porque, teniendo la filosofía una aspiración a lo universal, ¿cómo puede tomar en consideración una experiencia que es personal, que, de hecho, otro cualquiera no puede tener solo por querer tenerla, puesto que exige de la acción de Otro? Será preciso discernir, como sucedía en el caso del astronauta ruso, qué contenido de su relato es fruto de una apreciación subjetiva y cuál es digno de crédito o, al menos, de tener en consideración como probablemente cierto. No obstante, en el caso imaginario del que hemos hablado teníamos un único testigo, pero respecto a la fe cristiana estos testigos son innumerables, tanto en el presente como en el pasado. Es cierto que en muchos casos lo que encontramos es más bien costumbre o ideología, un cumplir con unos rituales y acciones cuyo sentido no es presente ni está vivo, pero también es cierto que encontramos verdadera fe en tantas personas cuyo testimonio concuerda entre sí y con aquellos que nos han dado testimonio desde hace más de dos mil años, conformando la tradición de la Iglesia. ¿Quién no creería a tantos testigos que hablan de la misma experiencia, aun cuando existan otros supuestos testigos que resulten falsos? En todo caso, ¿no podemos al menos intentar verificar si la hipótesis de sentido que emana de esta experiencia de fe concuerda con nuestro propio encuentro con la realidad?

<sup>42</sup> Jn 9, 25.

<sup>43</sup> Vid., la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I *Dei Filius*, “Sobre la fe”, canon 6: “Si alguno dijere que la condición de los fieles y de aquellos que todavía no han llegado a la única fe verdadera es igual, de manera que los católicos pueden tener una causa justa para poner en duda, suspendiendo su asentimiento, la fe que ya han recibido bajo el magisterio de la Iglesia, hasta que completen una demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe: sea anatema”.



Sobre este tema tendremos que volver más adelante, cuando hayamos descubierto, gracias a nuestro recorrido por el debate sobre la “filosofía cristiana”, más datos relevantes. Sigamos pues con Maritain.

Resulta muy interesante cómo el filósofo francés llevó la cuestión más lejos al realizar una distinción entre la filosofía “según su naturaleza” y la filosofía “según su estado”, es decir, según cómo se actualice en los distintos momentos de la historia o según las condiciones concretas en las que se ejerza. Si la filosofía “según su naturaleza” ya la hemos descrito, puesto que se corresponde para Maritain con aquello accesible a las fuerzas naturales de la mente humana, ahora podemos decir que existe un “modo de hacer” filosofía en la que no son indiferentes al menos algunas circunstancias personales como, en el caso que nos ocupa, el ser cristiano.

¿Qué aporta la fe a la filosofía “según su estado”? Concretamente realiza una serie de aportaciones o “confortaciones” que Maritain divide en “objetivas” y “subjetivas”<sup>44</sup>. Atendamos brevemente a ellas.

Entre las aportaciones “objetivas” habla en primer lugar de los objetos que son accesibles a la razón, pero que esta todavía no había descubierto o no lo había hecho suficientemente o con claridad y que la Revelación cristiana vino a mostrar o a aclarar.

En segundo lugar encontramos objetos que la filosofía conocía pero sobre los que mantenía ciertas dudas. En este caso la Revelación no actúa sobre el filósofo propiamente como Revelación, sino como confirmación de lo ya conocido por obra de la razón. Hablamos de, por ejemplo, el valor de la razón en el conocimiento humano, que es confirmado por la imprescindible racionalidad del acto de fe.

Entre las aportaciones o confortaciones “objetivas” que la fe proporciona al filósofo cristiano encontramos en último lugar la parte del depósito revelado que no trata de objetos accesibles a la razón por sus propias fuerzas, sino de misterios “esencialmente sobrenaturales” pero que interesan, cómo no, al filósofo cristiano, ampliando su horizonte.

Las confortaciones subjetivas también son tres, que conciernen no tanto al contenido que encuentra la filosofía como a la génesis de los hábitos filosóficos del espíritu humano. Por un lado, se trata de la influencia general de la Gracia sobre la naturaleza del hombre concreto, que ayudan a liberarnos de ciertas trivialidades y de cegueras que son, dice Maritain, “como una mota de orgullo en el ojo de la razón”. En segundo lugar, el cristiano acepta gracias a la fe la existencia de sabidurías superiores a la filosofía, lo que le ayuda a no ensoberbecerse y a tener conciencia de las posibilidades y límites de su labor filosófica. Por último, la fe ayuda al filósofo cristiano al darle puntos de partida

<sup>44</sup> Distinción que prácticamente es recogida tal cual por Juan Pablo II, *Fides et ratio* §76.



ciertos sobre su origen y su destino. En definitiva, la fe produce un efecto que consiste, en palabras de Juan Pablo II, en “la purificación de la razón por parte de la fe”<sup>45</sup>.

Maritain, a nuestro juicio, mantiene un fino equilibrio para admitir la influencia de la Gracia sobre la razón, de la que tiene experiencia todo miembro del Cuerpo de Cristo, sin dejar de lado la distinción previa entre filosofía y teología, que es más bien de corte kantiano, es decir, de estricta separación. De hecho, por sus conclusiones no se aprecia una verdadera colaboración entre razón y fe, ni una vivificación de la razón por la fe, sino una difusa influencia que, si bien aporta algunos, pocos aunque importantes, datos objetivos, no afecta al propio núcleo de la actividad racional.

Sabemos que este tipo de criterios terminan por concebir finalmente a la teología, desde la perspectiva propia de la filosofía, como una especie de “autoridad censora” y se hace real, por la propia dinámica que se introduce en las relaciones entre filosofía y teología, el paradigma del perpetuo conflicto. La función de la teología y del Magisterio será la de establecer las verdades conocidas por Revelación, y el filósofo cristiano, cuando elabore finalmente sus conclusiones, las debe tener en cuenta para no contradecirlas, como un límite que le es externo. Es una muy confusa manera de entender la libertad, que es imprescindible para una auténtica filosofía. Porque si la razón actúa desvistiendo de sus hábitos cristianos y negando la propia experiencia de Cristo, en el caso de que esto sea posible, que nosotros creemos que no (y que cuando se pretende actuar así solo se está cayendo en la impostura), es normal que llegue a conclusiones ajenas a la fe o incompatibles con ella, como les sucedió a todos los grandes filósofos paganos. Precisamente porque el hombre tenía necesidad de la revelación, ya que “Dios, como fin al que el hombre está ordenado, excede lo que la razón por sí sola puede comprender”<sup>46</sup>. Más bien el filósofo cristiano puede apreciar, en lo visible, el signo de una Luz superior: “La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del propio Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación”<sup>47</sup>.

En el debate que estamos siguiendo Étienne Gilson caminó en otra dirección, que también resulta muy interesante. Él, como Bréhier, era un historiador de la filosofía y como tal adopta una particular perspectiva a la hora de afrontar las cuestiones filosóficas. En *El espíritu de la filosofía medieval*<sup>48</sup> dedica los dos primeros capítulos al problema de la

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> “Quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit”, Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*. I q.1, a.1.

<sup>47</sup> *Fides et ratio*, § 79.

<sup>48</sup> *Lesprit de la philosophie medieval*, Vrin, París, 1932.



filosofía cristiana y llega a dos conclusiones distintas pero complementarias. Por un lado afirma, en contra de Bréhier, que sí ha existido un determinado momento de la historia, que alcanzaría su cima con Santo Tomás de Aquino, en el que se ha dado efectivamente una manera cristiana de hacer filosofía en el seno de una tradición recibida, e insiste, con razón, en la enorme distancia que hay tanto en el enfoque como en las afirmaciones entre la filosofía cristiano-medieval y el mundo griego.

Para Gilson no es solo que en un determinado momento de la historia, por vivir una serie de intelectuales en el seno de una cultura cristiana (o con una cierta carga de objetivación de la fe según su tiempo), se diera una filosofía con particularidades propias y que puede denominarse justamente como “filosofía cristiana”, pero que no es más que un hecho del pasado. Más bien quiere indicar que siempre que encontremos a un filósofo que considere la Revelación como un auxiliar indispensable de la razón estaremos ante un filósofo cristiano, aun cuando distinga nítidamente entre filosofía y teología. La filosofía cristiana no es la filosofía de una época pasada, sino una especie particular del género filosofía.

Aunque llega a tales conclusiones, el propio Gilson tiene mucho cuidado de que no se le pueda acusar de confundir teología y filosofía, por lo que al final del segundo capítulo del volumen ya citado indica que tomada en sí misma (podríamos decir, con Maritain, que “según su naturaleza”) una filosofía verdadera solo deberá su verdad a su racionalidad. Esta afirmación no va en contra de que un examen detallado de tal filosofía pueda mostrar cómo en su constitución y desarrollo solo ha sido posible un remate apropiado gracias a la ayuda de la Revelación, que viene en auxilio de la razón. La filosofía, pues, afirma lo que afirma no en base a la autoridad de la Revelación, sino porque ha llegado a tener evidencias por el solo uso de la razón, aunque se trate de evidencias que hacen manifiestas verdades que el filósofo creyente ya conocía gracias a la Revelación, ya sea esta entendida como Gracia o como Texto Sagrado.

Gilson tiene razón en lo que dice: un filósofo que termina por afirmar verdades perfectamente compatibles con la fe bien puede reconocer que la Gracia de la fe ha obrado en su ayuda. Solo que en tal caso no hablaremos de una filosofía que solo deba su verdad a su racionalidad. Esto no impedirá que el propio filósofo pueda distinguir perfectamente entre las verdades de las que tiene un convencimiento racional y aquellas otras de las que tiene argumentos racionales (hipótesis de sentido) que, considerados en tanto que racionales, no son determinantes ni evidentes para un tercero. En este caso no se podrá pedir al no creyente el convencimiento que deriva de la evidencia. También, por supuesto, el filósofo sabe que aquello en lo que cree es creencia, pero que bien puede ser razonable desde el panorama al que le abre la hipótesis de sentido en la que habita.



Cuando el debate sobre la “filosofía cristiana” había perdido intensidad apareció, en la *Nouvelle Revue Théologique*, un artículo titulado “Sur la philosophie chrétienne”<sup>49</sup>, cuyo autor era el joven jesuita Henri de Lubac. La postura de Henri de Lubac nos va a ser de gran ayuda para abordar estos problemas y nos va a mostrar un nuevo campo de juego para el trabajo de la filosofía, y no solo para la filosofía cristiana.

El punto de partida que adopta el célebre teólogo francés también tiene que ver con la naturaleza de la filosofía, aspecto que tienen muy en cuenta, como vimos, tanto Maritain como Gilson. Sin embargo, de Lubac se aleja de las posiciones que hoy se denominan *whig thomism* –y que en cierto sentido se inspiran en la obra de Maritain<sup>50</sup>– para asumir connotaciones hermenéuticas, apoyándose en los trabajos sobre la filosofía cristiana (o mejor en este caso sobre la filosofía católica) de Maurice Blondel<sup>51</sup>, que había manifestado su postura en la discusión sobre si existe o no filosofía cristiana en franca oposición con Bréhier. Blondel venía a decir que la filosofía no puede mantener la presunción –puesto que solo es eso, presunción– de ser de suyo completa y, por lo tanto, completamente autónoma. Más bien sucede lo contrario, la racionalidad de la filosofía supone precisamente el reconocimiento de que es incompleta, la conciencia de que su crecimiento y desarrollo dependen en buena medida de las aportaciones que le vienen de fuera de ella misma.

De Lubac concreta más esta percepción de lo que es la filosofía, afirmando que esta “no solo depende de una experiencia, sino también *de una creencia* –en el sentido amplio de la palabra”<sup>52</sup>. ¿Qué significa esta expresión? Si, como hemos dicho, toda filosofía nace de una experiencia –sin la cual, o en contra de la cual, la filosofía solo podrá ser ideología–, habrá que añadir que nuestro acercamiento a la experiencia se realiza ya en el seno de un sistema de creencias, que toda impresión o “choque” con la realidad se da ya en

<sup>49</sup> *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936), pp. 225-253. Posteriormente fue reeditado como capítulo en el volumen *Recherches dans la foi: Trois études sur Origène, Saint Anselme, et la philosophie chrétienne*, Beauchesne, París, 1979 (nuestras citas serán de esta edición).

<sup>50</sup> La expresión *whig thomism* ha sido acuñada por el teólogo americano Michael Novak para denominar su proyecto de acomodación del catolicismo al paradigma cultural capitalista-americano y a la teología derivada de él. Novak, tomando la idea del historiador Lord Acton (1834-1902) (fue editor de la revista católica *The Rambler* en su etapa más liberal, entre 1859 y 1864), considera que en el Aquinate ya pueden encontrarse en los primeros vestigios de este proyecto. También valora a Jacques Maritain como un seguidor de Santo Tomás de Aquino en esa misma senda. Vid. M. Novak, “The achievement of Jacques Maritain”, *First Things* 8 (1990, diciembre), pp. 39-44. (Posteriormente publicado en M. Novak, *On cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1999, pp. 183 y ss). Para comprender el fenómeno del *whig thomism* en la teología contemporánea recomendamos el siguiente volumen de T. Rowland, *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*, Routledge, London, 2003.

<sup>51</sup> “Y-a-t-il une philosophie chrétienne?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1931), pp. 599-606; *Le problème de la philosophie catholique*, Bloud & Gay, París, 1932.

<sup>52</sup> *Recherches...*, *op. cit.*, p. 132. La cursiva es de Henri de Lubac.



el seno de una red de conceptos o tradición. No se refiere, por supuesto, únicamente a lo que podríamos denominar como creencias cristianas o religiosas en general, sino más bien a todo sistema de creencias, es decir, a cualquier imagen del mundo que actúa como trasfondo dado a partir del que distinguimos lo que es verdadero de lo que es falso, por decirlo con Wittgenstein<sup>53</sup>.

Henri de Lubac va más lejos que Wittgenstein cuando afirma que el cristianismo no es solo un hecho histórico, algo que pasó en un determinado momento de la historia y que configuró estructuras del pensamiento, o una “imagen del mundo”. Es, además, un acontecimiento que, siendo histórico, hace manifiesta la verdadera naturaleza del mundo y de la propia historia al mostrar cómo lo sobrenatural no actúa al margen de lo natural, sino que lo natural solo puede *ser* porque lleva la huella de lo sobrenatural, de lo que es signo, podríamos añadir que sin reducción ni confusión.

De forma patente y explícita Maritain, pero también el resto de autores cristianos que intervinieron en la polémica sobre la filosofía cristiana, incorporaban a su mirada sobre la realidad una distinción tajante entre lo natural y lo sobrenatural, dualismo que ha incidido groseramente en el cristianismo de los últimos siglos. Todos ellos, aun considerando que apelaban nada más que a la filosofía considerada en sí misma, partieron de determinados prejuicios teológicos no siempre expresados, cuya oculta centralidad dirigía el desarrollo de sus argumentos en una determinada dirección en la que, como sucede en todo mirar “en perspectiva” (es decir, en todo mirar), solo podía verse una parte de la verdad y no otras.

La amplia reflexión que Henri de Lubac hizo sobre las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural le encaminó hacia un punto de vista muy diferente a la hora de comprender las relaciones entre la filosofía y la teología, pero también a la hora de comprender qué es la propia filosofía. Explicar con el detalle necesario qué significa que el mundo sea creado o que el fin de todo espíritu (hombre o ángel) es la visión de Dios, así como detallar las relaciones entre naturaleza y Gracia para huir tanto del naturalismo de los antiguos como de un sobrenaturalismo amorfo, nos llevaría más lejos de lo que aquí se requiere y, además, no sabríamos hacer otra cosa que un resumen de lo ya comprobado por el propio de Lubac y que puede leerse de su mano<sup>54</sup>.

Sí es importante seguir a nuestro teólogo cuando explica que la creación no es solo una hipótesis antigua sobre un hecho que se dio en el pasado y que viene a responder a la pregunta sobre el más remoto tiempo del universo, sobre su origen en el sentido de la sucesión. Al contrario, ser creado es una condición presente que confiere una contingen-

<sup>53</sup> En *Über Gewissheit*, § 94. En español, traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.

<sup>54</sup> En los textos que ya señalamos en la nota 34.



cia a la vez que una dignidad<sup>55</sup>. Dios no está ausente de su obra sino que la obra creada, natural, hace manifiesto a Dios en los modos diversos de la analogía. Es el motivo, aduce por ejemplo von Balthasar<sup>56</sup>, de que San Pablo pueda decir en Romanos 1 (18 y ss.) que el no reconocimiento de Dios en su obra era inexcusable ya antes de la primera venida de Cristo, puesto que Dios se hace manifiesto en la realidad. Para conocer de la existencia de Dios basta con ser fiel a la propia experiencia.

De esta manera ya el mundo creado, por ser creado y participar del Ser de Dios, era suficiente para producir un efecto en la filosofía. Por un lado, por lo afirmado sobre la presencia de Dios en el ser creado, y por otro porque el fin del hombre es la visión de Dios, fin al que puede responder y que puede lograr por la Gracia. Para conocer que Dios existe no era necesario tener una fe precisa ni ser parte del pueblo elegido, bastaba con ser verdaderamente filósofo, es decir, ser más fiel a la propia experiencia que a las teorías que uno pudiera argüir al margen de ella. Para ir todavía más allá hacía falta la fe. Tal vez por eso entre los primeros cristianos se afirmaba que filósofos tales como Heráclito, Sócrates o Platón habían alcanzado ciertas verdades gracias a las *semina Verbi* de las que habla San Justino<sup>57</sup>.

Si bien la filosofía era capaz por sí sola de darse cuenta de que la realidad no lograba explicarse a sí misma sin apelar a algo externo a ella, que era, al mismo tiempo, constitutivo, no estaba capacitada para un conocimiento suficiente de Dios. Entre lo creado y el Creador media un abismo ontológico. La filosofía apenas podía llegar a tener algunas nociones que estaban, como afirma Santo Tomás, plagadas de errores a pesar de los ingentes esfuerzos realizados. Para lograr superar ese límite con el que se encontraba la razón era necesaria una nueva intervención de Dios completamente impensable, inimaginable, para los filósofos. Esa intervención, ese gran milagro, consiste en la unión de Dios y el hombre en un solo sujeto, en la aparición de un universal concreto que superase la desproporción humanamente insuperable entre el universal y el concreto. ¿Qué supone esto para la filosofía?

Las consecuencias son asombrosas. La influencia del cristianismo tiene que ver, desde luego, con la aparición de nuevos temas propuestos a la investigación racional, pero de manera más profunda con la transformación del mismo espíritu que se dirige hacia las cosas. Tras Cristo, *nova sunt omnia*, todas las cosas son nuevas, y esto es así porque el cris-

<sup>55</sup> Vid. *El misterio de lo sobrenatural*, op. cit., p. 36.

<sup>56</sup> H. U. Von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1963, p. 9. (Traducción española de Ángel Cordovilla, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 22).

<sup>57</sup> Las *semina Verbi* son una muestra de lo que supone hablar de *creatura*. No se trata de una Gracia especial que Dios ha concedido a determinados filósofos, sino de la capacidad que tiene la razón de alcanzar determinadas verdades precisamente por ser creada. Vid. S. Justino, *Apología* II, p. 7.



tianismo ha llegado hasta el fondo de toda la realidad, dilatando nuestra razón, abriendo nuestro horizonte, elevando nuestras capacidades y afinando nuestras habilidades. Una vez que Cristo ha sucedido, una vez que el acontecimiento cristiano ha tenido lugar y que ha entrado en contacto con la filosofía, nunca cesará esta extraordinaria relación con el Misterio que resulta, ahora, intrínseca a la misma filosofía<sup>58</sup>.

Según esta forma de ver las cosas, el cristianismo no es solo una fe que ha tenido repercusión en algunos pensadores, de tal forma que Santo Tomás haría “filosofía cristiana” de manera semejante a como diríamos que Platón hizo “filosofía órfica”, sino que es una fuerza que ha penetrado en la historia produciendo una radical novedad en las condiciones previas, una nueva luz a la vez que una nueva mirada, puesto que ha cambiado, fundamentalmente, al sujeto.

#### 4. TODA FILOSOFÍA PRESUPONE UNA TEOLOGÍA

Habíamos planteado una distinción que con lo presentado hasta ahora cobra nuevo vigor, entre el cristianismo como cosmovisión o doctrina y el cristianismo como acontecimiento que manifiesta el carácter sacramental del mundo. El cristianismo como objetivación cultural es y será siempre una realización imperfecta del ideal, de la misma manera que es siempre una naturalización (aunque se presente con aspavientos y arrebatos místicos) e inevitablemente una (comprensible) traición.

El cristianismo como manifestación del carácter sacramental del mundo solo puede partir de una experiencia verificada personal y comunitariamente, lo que le da un matiz completamente distinto y siempre dependiente de la realidad y, con ella, de Dios.

La filosofía moderna –con ello retomamos las reflexiones de Henri de Lubac sobre la filosofía cristiana– no solo es cristiana porque se encuentra en un camino histórico en el que le precede inevitablemente el cristianismo, sino porque el cristianismo forma parte de la memoria ejecutiva de los filósofos, lo quieran o no, porque nosotros no elegimos aquello que nos es dado por las generaciones previas ni los sucesos pasados que modificaron los horizontes del mundo. Más bien lo que sucede es que estamos llamados a verificarlo en la realidad y, así, a aceptarlo o a rechazarlo. Después del acontecimiento cristiano y haya o no adhesión al dogma, se recuerde o no, se tenga o no presente, incluso si se ha olvidado o se desea olvidarlo, la apertura del horizonte producida con el cristianismo se ha incorporado a la visión de los filósofos<sup>59</sup>. Toda filosofía, no solo desde

<sup>58</sup> *Recherches...*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>59</sup> *Vid.*, *Recherches...*, *op. cit.*, pp. 146 y ss.



Cristo pero todavía más desde Cristo, parte de unos presupuestos teológicos que tienen una fuerte influencia en los principios y, posteriormente, en las conclusiones. Como ha señalado Xavier Tilliette en su cristología filosófica<sup>60</sup>, los errores de la filosofía no se deben solo al devenir de sus razonamientos sino también, y más intensamente, a las posiciones teológicas que se adoptan como punto de partida. Suele suceder lo mismo, evidentemente a la inversa, con la teología.

En conclusión, la filosofía tiene por objeto de estudio la propia realidad, es decir, el ser y los entes. A poco que se profundice en este objeto, el filósofo se dará cuenta de que para entender qué es el ser o qué es un ente, para describirlos o para relacionarlos, requiere de una hipótesis de sentido que, de hecho, actuaba ya de forma ejecutiva desde el primer momento en el que comenzó a filosofar. Además, si es fiel a su vocación y atiende a la realidad por lo que ella es, pronto se dará cuenta de que esta no se explica a sí misma y de que, también, la propia razón encuentra en sí no un claro límite, sino túneles en penumbra, oscuridades y dudas que por su propia naturaleza no pueden ser resueltas por la razón en sí, pero que sí pueden ser contestadas atendiendo al mundo como un panorama, como un paisaje, a partir de una propuesta de significado. Inevitablemente dicha propuesta de significado, que como he dicho actuaba ejecutivamente desde el primer momento, tendrá una fuerte densidad teológica. Será una opción teológica que arrastrará consigo enormes consecuencias.

La Revelación viene así a completar el conocimiento filosófico como hipótesis de significado, sobre la totalidad que el filósofo (y todo hombre) está llamado a contrastar en su propia experiencia. Lo que no se le puede exigir a un filósofo es que ampute su propia experiencia para asumir otros presupuestos teológicos que son ajenos a ella como cimientos ocultos sobre los que aposentar lo que descubre en su búsqueda de la verdad. Todo filósofo tiene intereses teológicos y, además, los que han tenido experiencia de Cristo han visto especialmente ampliado su horizonte por unos conocimientos que les son irrenunciables y que les abren a una nueva perspectiva en la que la fe eleva y profundiza su razón, sin que eso quiera decir que no diferencien entre aquello que saben y aquello en lo que creen. Además, a la luz de la verificación de la propuesta de significado que han encontrado, podrán decir con justicia que su fe es una forma de conocimiento. Estos últimos filósofos harán, inevitablemente, si son auténticos, filosofía cristiana.

<sup>60</sup> Es una idea que el Padre Tilliette ha utilizado en numerosas ocasiones: vid., por ejemplo, X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie: prolégomènes à une christologie philosophique*, Cerf, París, 1990; o su "Préface" al volumen editado por P. Secretan, *La philosophie chrétienne d'inspiration catholique*, Academic Press Fribourg-Éditions Saint-Paul, Fribourg, 2006.



Todavía hay más: el cristianismo introduce una nueva manera de entender la realidad en la medida en que conoce realidades nuevas y, a partir de estas, establece una nueva perspectiva que da lugar a su vez a una nueva hermenéutica, a una nueva mirada que, se sea o no cristiano, puede juzgarse en tanto que descripción del mundo por su ajustamiento y capacidad explicativa<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> En palabras de Jean-Luc Marion: “le regard chrétien ne exerce sur le monde une herméneutique radicalement nouvelle qu’autant qu’il y voit – ou fait apparaître – des phénomènes eux aussi radicalement nouveaux. Le regard chrétien fait surgir et apparaître dans le monde des phénomènes jusqu’alors restés invisibles, à partir desquels une nouvelle interprétation des phénomènes déjà visibles devient ensuite légitime. Quelles sont cette nouvelle donne et cette nouvelle interprétation? La charité qui se donne elle-même et ne se donne à voir qu’à ceux qui l’aiment”. (“La mirada cristiana no ejercerá sobre el mundo una hermenéutica radicalmente nueva mientras no vea –o haga aparecer– fenómenos también radicalmente nuevos. La mirada cristiana hace surgir y aparecer en el mundo fenómenos hasta ahora invisibles, y a partir de ellos se hace legítima una nueva interpretación de los fenómenos visibles. ¿Qué es este nuevo don y esta nueva interpretación? La caridad que se da ella misma y no se deja ver más que a quienes la aman”). “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité”, *Communio (edición francesa)* 18/2 (1993), p. 92.



