

HISTORIA DE LA
FILOSOFÍA
Y SU RELACIÓN CON
LA **TEOLOGÍA**

Alfonso Roper Berzosa

Editorial CLIE 
www.clie.es

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
<http://www.clie.es>



© 2022 por Alfonso Roper Berzosa.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)».

© 2022 por Editorial CLIE. Todos los derechos reservados.

Historia de la filosofía y su relación con la teología.

ISBN: 978-84-19055-11-8

Depósito Legal: B 18160-2022

Filosofía

REL051000

Impreso en Estados Unidos de América / Printed in the United States of America

¿Qué es filosofía?

La filosofía es orientación humana dentro de los huidizos horizontes de la inteligencia y de la experiencia de la vida. Filosofar es algo así como el constante respirar del alma: una respiración que, en su inhalar y exhalar, se halla en incesante intercambio con lo que al hombre rodea. La filosofía señala hacia el espíritu, que —como un viento extraño— lleva al hombre hasta confines muy lejanos de los límites de su existencia enmarcada, y que, en esta búsqueda humana de puntos definitivos de orientación, hace que el hombre sea un ser verdaderamente espiritual. Ocuparse de la filosofía es el síntoma más significativo de que el hombre está viviendo su ser de hombre: el hombre mismo, desde los horizontes de sus posibilidades, pregunta acerca de sí mismo. En su filosofar, vive a impulsos de la sospecha oculta, pero oprimida por completo, de que existe una última respuesta, de que las líneas de sus peregrinaciones filosóficas han de encontrar una convergencia.

CORNELIS A. VAN PEURSEN

Orientación filosófica

Introducción a su problemática

Índice

Prólogo.....	xv
PARTE I: Albores de la filosofía cristiana	1
1. Razón histórica	4
2. ¿Qué es filosofía “cristiana”?.....	7
3. Filosofía y religión cristiana.....	8
4. Filosofía de la religión	11
5. Universalidad y particularismo.....	14
6. Influencia del helenismo en el cristianismo.....	19
7. La herencia filosófica hasta san Pablo	21
7.1. Presocráticos, el principio del ser	22
7.2. De Sócrates a Séneca, con la felicidad por medio.....	24
7.3. Sobre el espíritu libre.....	32
7.4. Sobre el dios interior.....	33
8. Vías para la demostración filosófica de Dios antes de Cristo...	34
8.1. La teología, reina de las ciencias	34
8.2. Dios según Platón	35
8.3. El motor inmóvil de Aristóteles.....	37
9. Filosofía y antifilosofía en el Nuevo Testamento.....	39
10. “Nostra philosophia”	41
10.1. Tertuliano	41
10.2. Justino Mártir	43
10.3. Toda verdad es verdad de Dios	44
11. Tensión escatológica y filosofía	47

PARTE II: Alejandría, la primera escuela de filosofía cristiana	51
1. Cuestión de interpretación	53
2. Estrategia misionera de las escuelas	56
3. Filón, el precedente inmediato	58
3.1. La alegoría como expresión filosófica	60
3.2. Creación y conocimiento de Dios por el Logos.....	61
4. El gnosticismo, un intento fallido.....	65
5. Clemente de Alejandría, la gnosis cristiana.....	68
5.1. Falsa y verdadera filosofía	69
5.2. Miedo de los cristianos a la filosofía y la cultura	72
5.3. La gnosis cristiana	73
5.4. Teología negativa.....	76
6. Orígenes, sistema y novedad.....	77
6.1. El espíritu y la letra de la Palabra.....	79
6.2. La Escritura, voz de Dios y alegoría profética	83
7. El elemento oriental	86
8. La idea del cristianismo según la filosofía de Hegel	88
PARTE III: El despegue de la filosofía cristiana.....	91
1. Agustín, primer filósofo cristiano	93
1.1. La filosofía de Plotino	97
1.2. Creo para comprender, comprendo para creer	100
1.3. A la verdad por el amor	101
1.4. Existencia, duda y certeza.....	105
1.5. La suprema felicidad.....	107
1.6. Un viejo problema: el mal y la libertad.....	111
1.7. Cuerpo, alma, espíritu, ¿bipartismo o tripartismo?	114
1.8. Correcciones de Agustín al platonismo.....	116
2. Boecio, el transmisor.....	118
2.1. Compatibilidad de la omnisciencia providente de Dios y la libertad humana	120
3. Pseudo-Dionisio Areopagita	124
3.1. Los nombres divinos referidos por las Escrituras, ciencia de Dios	126
PARTE IV: La filosofía en la Edad Media.....	129
1. La filosofía árabe	131
1.1. Al-Kindi.....	132

1.2. Al-Farabi	133
1.3. Avicena.....	134
1.4. Averroes.....	135
2. Maimónides y la filosofía judía.....	136
3. Pensadores de Escuela	137
3.1. Escoto, el iniciador	140
3.2. Realistas y nominalistas.....	142
4. Anselmo de Canterbury	144
4.1. A Dios por el ser.....	146
4.2. Proslogion o diálogo divino.....	149
5. Abelardo y el valor de la investigación	152
5.1. Tradición fideísta y tradición dialéctica	154
5.2. Nacimiento de la teología cristiana	156
5.3. Ética de intención.....	157
6. Universidades y órdenes religiosas	159
7. Buenaventura	162
8. Alberto Magno.....	164
9. Tomás de Aquino y la integración de Aristóteles	164
9.1. Filosofía y teología.....	168
9.2. Lo natural y lo sobrenatural	171
9.3. Teoría del conocimiento	172
9.4. Conocimiento y demostración de Dios.....	172
9.5. Que Dios existe.....	176
9.6. El bien supremo.....	179
PARTE V: Tiempo de reformas.....	181
1. La descomposición de la síntesis escolástica	183
2. Raimundo Lulio, el arte donde fe y razón coinciden	184
3. Roger Bacon, la ciencia al servicio de la fe	186
4. Juan Duns Escoto y las demarcaciones de la fe y la razón.....	187
4.1. El primado de la voluntad	191
5. Guillermo de Ockham.....	194
5.1. Nominalismo, individualización y participación.	195
5.2. Crítica del papado	197
6. La vía mística	199
7. Juan Wyclif y el principio bíblico	202
8. Renacimiento y Reforma.....	204

9.	Nicolás de Cusa y la filosofía alemana	207
9.1.	Teología negativa como afirmación de la libertad divina	209
9.2.	El camino interminable de la verdad	212
9.3.	La fe, principio cognoscente y salvífico	213
10.	Erasmus y el humanismo cristiano.....	215
11.	Lutero y el renacimiento religioso.....	220
11.1.	Ambivalencia de la razón.....	222
11.2.	La subjetividad es la verdad	228
11.3.	El libre examen.....	231
12.	Zwinglio y Calvino, Escritura y Soberanía	232
13.	Karlstadt y la reforma de la Reforma	239
14.	Müntzer y el principio del Espíritu.....	241

PARTE VI: Filosofía de la Reforma..... 245

1.	La razón después de la Reforma	247
1.1.	El renacimiento de Platón.....	250
1.2.	Petrus Ramus y la reacción contra Aristóteles	252
1.3.	Giordano Bruno y el amor a la vida.....	254
2.	Francis Bacon, la primera filosofía científica	255
3.	René Descartes y la filosofía moderna	263
3.1.	Derecho a saber por uno mismo	265
3.2.	Las pruebas de la existencia de Dios según la razón cartesiana.....	269
4.	Arnold Geulincx y el problema del dualismo.....	271
5.	Malebranche y la visión de Dios.....	273
6.	Pascal, ciencia y mística.....	279
7.	Thomas Hobbes y la filosofía política	282
8.	Los Platónicos de Cambridge, Escrituras, razón e inspiración	284
9.	John Locke y la racionalidad del cristianismo.....	286
10.	George Berkeley y el idealismo según Dios.....	291
10.1.	El Dios evidente de las Escrituras	295
11.	Baruch Spinoza y la negación del dualismo	297
12.	Leibniz y la visión integradora.....	302
12.1.	Profesión de fe de un filósofo.....	306
12.2.	El problema del mal y el mejor de los mundos posibles...	307

PARTE VII: Ilustrados, críticos e idealistas	309
1. La Ilustración	311
1.1. La Ilustración inglesa.....	312
1.2. La Ilustración francesa.....	314
2. Hume, precursor de la Ilustración escéptica	315
3. Clausura de la Ilustración.....	318
4. Kant y el período crítico.....	319
4.1. El lugar de la voluntad en el conocimiento de Dios	321
4.2. Fe eclesial y fe espiritual	323
5. Fichte y la posición del yo.....	327
5.1. Vida, felicidad y amor	329
6. Schelling, biología e identidad.....	331
7. Hegel y la reflexión sobre la vida	333
7.1. Filosofía de la religión.....	335
7.2. Sentimiento, razón y pensamiento.....	337
7.3. Filosofía, arte y religión	342
7.4. El legado hegeliano.....	344
8. Schopenhauer y el mundo como voluntad.....	345
PARTE VIII: Tiempos modernos.....	349
1. Positivismo y materialismo	351
2. Auguste Comte y la «Religión de la Humanidad»	352
3. Marx y el marxismo	355
3.1. Una nueva ciencia de la historia.....	356
3.2. El credo marxista	359
3.3. Leyes dialécticas	360
3.4. Marxismo y humanismo	362
4. El resurgir de la vida.....	364
5. Kierkegaard, un pensador único ante Dios y los hombres.....	365
5.1. Contemporáneos de Cristo	367
5.2. Los tres estadios de la vida.....	371
5.3. El pecado “delante de Dios”	371
5.4. El individuo y la realización de uno mismo	373
6. Friedrich Nietzsche, pasión de vida	374
6.1. El eterno retorno y la transmutación de los valores	377
6.2. Cuestión de honestidad	378
7. Wilhelm Dilthey y la razón histórica.....	380

8. Franz Brentano y el optimismo de la racionalidad.....	382
9. Ortega y Gasset y la razón vital.....	384
9.1. La radicalidad de la vida.....	386
9.2. Naturaleza, espíritu e historia.....	389
PARTE IX: Materia, mente y espíritu.....	393
1. La filosofía actual y su idiosincrasia.....	395
1.1. Carácter de la filosofía latinoamericana.....	396
1.2. La realidad espiritual del universo.....	397
2. Henri Bergson y el impulso religioso.....	399
3. Blondel, acción y sentido.....	402
4. William James y el valor de la filosofía práctica.....	407
4.1. La religión según el pragmatismo.....	409
5. Alfred North Whitehead.....	411
6. Wittgenstein y el silencio de Dios.....	413
7. El personalismo.....	415
7.1. Emmanuel Mounier y la revolución de espíritu.....	415
8. Gabriel Marcel y el Tú absoluto.....	417
9. Unamuno, el hombre y su inmortalidad.....	420
9.1. Dios y el sentido.....	424
10. Husserl y la fenomenología.....	426
11. Martin Heidegger y el sentido de la muerte.....	428
12. Sartre, honradez intelectual, ateísmo y libertad.....	432
13. Jaspers y el Ser envolvente.....	436
14. Xavier Zubiri y la realidad de Dios.....	440
14.1. El problema del ateísmo: la soberbia de la vida.....	444
14.2. Cristo, sentido y fin de la humanidad.....	445
15. Julián Marías, vocación de filósofo.....	446
15.1. Pretensión de verdad.....	448
15.2. Dios como exaltación de la realidad.....	449
PARTE X: La situación contemporánea.....	453
1. Retos y desafíos.....	455
1.1. Cambio y permanencia.....	456
1.2. Ciencia y religión.....	457
1.3. Objetividad y subjetividad.....	459
1.4. Presupuestos y hermenéutica.....	460

2.	Escuelas de filosofía y teología católicas.....	462
2.1.	Balmes en la restauración escolástica	463
2.2.	Amor Ruibal y el correlacionismo	466
2.3.	Neotomismo	467
2.4.	Maritain y la síntesis tomista	468
2.5.	Pieper, a la escucha de la realidad	469
3.	Entre la fe y la ciencia: Sánchez Calvo	471
4.	Sala y Villaret, un heterodoxo español.....	474
4.1.	Dios y la fuerza o energía del universo.....	476
4.2.	El Verbo de Dios, luz de los hombres.....	478
5.	William Temple y la filosofía anglicana.....	481
5.1.	«Realismo dialéctico»	482
6.	Karl Barth, profeta de la gracia.....	483
6.1.	La Palabra y su radicalidad	487
6.2.	Cristo y la auténtica humanidad.....	491
7.	Filosofía reformado-calvinista	493
7.1.	Herman Dooyeweerd y la fuerza de los motivos	494
7.2.	Alvin Plantinga y la epistemología reformada.....	498
8.	Paul Ricœur, hermenéutica y precomprensión.....	501
9.	Paul Tillich, teología y filosofía de la cultura.....	504
9.1.	El mensaje y la situación.....	509
9.2.	Teología apologética y kerigma.....	510
9.3.	Los dos criterios formales de toda teología.....	510
9.4.	Teología y cristianismo	511
9.5.	Teología y filosofía: una cuestión.....	511
9.6.	Teología y filosofía: una respuesta.....	511
9.7.	La organización de la teología.....	512
9.8.	Las fuentes de la teología sistemática	512
9.9.	La experiencia y la teología sistemática	513
9.10.	La norma de la teología sistemática.....	514
9.11.	Carácter racional y sistema de la teología.....	514
9.12.	El método de correlación.....	514
10.	Llegados al final, el principio.....	515
10.1.	Filosofía como historia de la filosofía.....	517
10.2.	Humildad y comprensión.....	518
	Vocabulario	521
	Bibliografía	531

Prólogo

Cuenta la historia que Jorge Rivera Cruchaga, quien fuera estudiante de Martin Heidegger y también traductor al español de su obra magna, *Ser y tiempo*, le hizo a su maestro la pregunta que quizás atrajo a más de uno a este volumen: ¿Qué valor tiene la reflexión filosófica para la fe cristiana sencilla, la de todos los días? Heidegger le contestó con suma claridad: si es verdad que la filosofía nos hace más sensibles para escuchar la palabra de nuestro prójimo, entonces es muy probable que también nos haga más sensibles para escuchar la Palabra que creó el universo.

En sus manos tiene usted una reedición del libro que Alfonso Roperó publicó hace más de veinte años: *Introducción a la filosofía. Una perspectiva cristiana*. De manera sintética y casi “a vuelo de pájaro” nos llevará a través de las eras y los temas para hilvanar de forma pedagógica las preocupaciones centrales de la historia del pensamiento y del cristianismo.

En ese entonces, Roperó dedicó las más de setecientas páginas de su obra «a los estudiantes evangélicos, con esperanza e ilusión en el futuro»; intuyo que el tiempo ha sido cruel con esa vocación y esa dedicatoria. Mirar en retrospectiva puede llenarnos de cierta tristeza si consideramos que las últimas décadas no solo han visto una expansión numérica y de visibilidad pública del pueblo evangélico, sino que esto ha ido de la mano con un crecimiento exponencial de un evidente antiintelectualismo y una desconfianza notable al respecto de la elaboración racional de la fe.

El recelo hacia el pensamiento y la actividad filosófica en los círculos evangélicos –actitud que a menudo se viste de piedad– es inmenso y viene de larga data¹. Los movimientos neocarismáticos que han hecho crecer el aforo de las megaiglesias han proyectado una imagen del evangelio que ha empobrecido su proyección intelectual. Por otra parte, muchos sectores que se han cansado de esos

1. El libro *Identidad y relevancia. El influjo del protestantismo de los Estados Unidos o la American Religion en el mundo evangélico de América Latina* de José Luis Avendaño, publicado también por esta editorial, es una excelente introducción para comprender las raíces de ese recelo. Según la clasificación empleada por Avendaño, las tres posiciones del espectro evangélico señaladas a continuación serían las *fundamentalistas*, las *reortodoxias* y las *progresistas posmodernas*, respectivamente.

mecanismos irracionales se han distanciado de sus excesos para enarbolar una bandera reformada —que, digámoslo, no siempre se parece a las ideas de los reformadores—, y en más de una ocasión muestran más bravuconería que argumentos². Finalmente, un sector “de avanzada” dentro de la iglesia evangélica, muy atento a los debates sociales y las elaboraciones intelectuales más recientes, ha adoptado una mirada crítica sobre la versión más hegemónica de la iglesia, pero suele carecer de un andamiaje doctrinal, una revelación clara y una entereza espiritual como para ir más allá de la denuncia de la paja en el ojo ajeno³. Las posiciones están tomadas para una carnicería digital en el escenario de las redes sociales.

El triunfo del subjetivismo en la iglesia evangélica no se nos ocurrió a nosotros: es la traducción eclesial del espíritu de la época. A escala global estamos observando las consecuencias de un subjetivismo exacerbado que pone en evidencia la desintegración de la síntesis moderna. Los filósofos posestructuralistas y posmodernistas han abonado el terreno para una cosmovisión en la que la duda funciona más como punto de llegada que de partida; la posmodernidad (o cualquier otro rótulo del fenómeno que uno quiera esgrimir) ha convertido el subjetivismo radical en paradigma dominante. Y si esto tiene consecuencias severas para la convivencia social, no son menores las implicaciones teológicas de esa actitud para la fe cristiana.

El subjetivismo es una trinchera tibia que hemos podido cavar, a nivel generacional, después de la caída de los grandes edificios modernos. Nos hemos replegado para evitar el conflicto epistemológico tras el colapso que significó el siglo XX para el ideal de la racionalidad y el progreso. Pero nada nos asegura que este camino sea superador; Ropero recuerda, con Hegel, que «el mero replegarse en el sentimiento es, en último término, dar la razón al adversario». Y, en un sentido análogo, que el arrojado pleno a la dimensión mística «viene a ser el refugio necesario de la fe, una vez perdida la certeza racional. Entonces el abandono de la filosofía se siente como una liberación». Hoy el acento está puesto en el individuo y sus percepciones, y muy en un segundo plano en el debate por las cosas “tal como son”. Si toda una sociedad decide abdicar al reino del individualismo y desechar toda posibilidad de una metafísica superadora, es que hemos entrado en un terreno incierto: el comienzo de una guerra de trincheras con consecuencias a largo plazo aún por determinar.

2. El Dr. Ropero ha reflexionado sobre esto en un ensayo muy sugerente: “De la soberanía al amor. Cambio de paradigma en teología”. En: *Pensamiento protestante*: <https://www.pensamiento-protestante.com/2020/01/de-la-soberania-al-amor-cambio-de.html>

3. Pensé en estos grupos de vanguardia al leer la reflexión de nuestro autor sobre el movimiento gnóstico, «que buscaba la respetabilidad intelectual del cristianismo por parte de sus contemporáneos, pero el camino elegido resultaba peligroso para la misma fe que buscaba promover. La intención era buena, pero no así su ejecución».

El recorrido al que estamos aquí invitados es un verdadero *tour de force* intelectual, en el que Alfonso Ropero nos guía a través más de dos mil años de fructífero diálogo entre filosofía y teología. El autor se mueve con soltura a lo largo de la línea del tiempo, y pega saltos sin culpa cuando necesita buscar referentes en el pasado o descubrir algunas consecuencias futuras de las ideas desarrolladas. Y, creo yo, condensa tres elementos que pueden desafiar la hegemonía actual del irracionalismo, el nihilismo y el individualismo: la *filosofía*, el *pensamiento cristiano* y la *historia*. Vamos por partes.

De la filosofía y por qué es una aliada del evangelio

Los primeros apologistas cristianos entendieron que la revelación no anula la razón, y pareciera que hizo falta atravesar el fracaso del sueño ilustrado y el naufragio de la religión racionalista para entender que la razón tampoco debe (ni puede) anular la revelación. Contra todas las presiones y a pesar de todas las traiciones, el cristianismo nunca ha renunciado a la razón. La devoción cristiana ha sido tironeada por veinte siglos entre dos extremos: los irracionalismos místicos y la intelectualidad fría; y, a pesar de todo, la puja no le ha quitado a la fe del galileo la capacidad de reflexión, la búsqueda de sentido, el poder de la fe y también el de la duda.

Meter los pies en el barro de las preguntas significa creer que, de alguna manera, detrás de todos los interrogantes hay algún tipo de respuesta por la que vale la pena seguir preguntando. Si incluso alguien como Albert Camus, con existencial pesimismo, escribió que no debemos resignarnos a la muerte y el sinsentido, sino que debemos *imaginar a Sísifo feliz*, ¿cuánto más para quienes hemos reconocido que el *Padre de las luces* es también el *Padre nuestro*?

El diálogo cultural es un elemento intrínseco de la misión cristiana; todo edificio teológico que no incorpore (explícita o implícitamente) ese diálogo, niega el encuentro entre la palabra divina y humana que está en el corazón del evangelio. Como toda traducción y conversación verdadera y sincera, la relación entre la fe y la cultura debe ser un camino de dos vías: no un monólogo agotado en sí mismo, no una cacofonía egocéntrica, sino un intercambio que fructifique en ambas direcciones. Lo que sucede entre filosofía y teología es un diálogo porque ambas disciplinas se necesitan, se iluminan, se desafían a la verdad, se sacan del lugar de comodidad.

La filosofía dinamita muchos falsos amigos de la fe, a los que nuestra mente nos conduciría si quedara librada a sus caprichos; no olvidemos que el pecado es también una realidad intelectual. La revelación es una gracia, y la tentación que subyace a ese regalo es la ignorancia; cuando caemos en esa trampa, lo que debería ser nuestro *fundamento* se convierte en *fundamentalismo*. La filosofía «se encuentra en línea de continuidad con la voz profética. Protesta contra la manipulación de lo divino en nombre de la verdad».

La teología, por su parte, reflexiona sobre y cuestiona a los ídolos deslumbrantes que nos rodean; y no hace falta mucha experiencia para saber que, también en el mundo del pensamiento, las modas y las idolatrías abundan. Superada la prepotencia del puro racionalismo, empezamos a considerar que la vida es mucho más que silogismos y que, a menudo, la fe más sencilla logra ver, con ojos inocentes, las verdades que a los más experimentados intelectuales les pasan por el costado.

Los antiguos, siguiendo el consejo de Aristóteles, hablaban de la teología como la reina de las ciencias; preguntarnos por el ser y por la verdad nos pone tarde o temprano en la esfera de la trascendencia a la que la teología se dedica. A esto se refería Karl Jaspers al decir:

Si la filosofía es un rondar en torno a la trascendencia, entonces tiene que relacionarse con la religión. [...] Si la religión queda excluida por la filosofía o, al contrario, la filosofía por la religión; si se afirma el predominio de una sobre otra, con la pretensión de ser la única instancia suprema, entonces el hombre deja de estar abierto al Ser y a su propia posibilidad en favor de una oclusión del conocimiento que se encierra en sí mismo. El hombre —por limitarse ya a la religión, ya a la filosofía— se hace dogmático, fanático y, al fin, al fracasar, nihilista. La religión necesita, para persistir verdaderamente, la conciencia de la filosofía. La filosofía necesita la substancia de la religión para mantenerse llena de contenido. [...] La filosofía tendría que afirmar la religión, a lo menos como la realidad a la que debe su existencia misma.⁴

Filosofía y teología son siempre búsqueda, descubrimiento, promesa de hallazgo. Siguiendo a Agustín (y a Hegel después), nosotros también seguimos diciendo que, «si la filosofía es amor a la sabiduría, y la sabiduría es Dios, la filosofía es el amor de Dios, el culto de Dios. [...] Filosofar es amar a Dios por vía intelectual».

Si hoy en día las religiones organizadas y la labor intelectual sufren descrédito es en buena medida porque estamos ávidos de verdad y de trascendencia, pero hastiados de pseudofilosofía y pseudoreligión. Las almas que rápidamente creen conquistar una verdad definitiva, abandonan la promesa y anclan su barco en el pequeño lago de su propia experiencia. Es el pecado que comparten la arrogancia intelectual y el fariseísmo. Es el pecado de los gnósticos, aquella secta que en el siglo II parecía que iba a comerse el cristianismo: no querían perder tiempo en traducciones ni mediaciones culturales. Querían llegar al Logos por una iluminación privada, sin diálogo, con la mera claridad de su propia conciencia. El peligro gnóstico de querer abrazar el Logos sin pasar por los *diáLogos* culturales nunca desaparece del todo; hoy, en el escenario secularizado de una ética cada vez más individualista, amenaza en cada esquina.

4. Jaspers, K. (1953). "Sobre mi filosofía". En *Balance y perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 245-272.

Hablar de filosofía y ciencia con temor y recelo se ha vuelto una triste moda de muchas comunidades cristianas, que le han entregado voluntariamente al príncipe de este mundo aquello que, con todo derecho, les pertenece: caminar en pos de la verdad. Es el fruto de un paradigma eclesial hacia adentro, donde el pragmatismo dicta las reglas del juego, donde el factor carismático es entendido como algo cercano a lo emocional y muy lejano de lo intelectual. Este desapego de la pregunta filosófica ha llevado a que muchas comunidades cristianas terminen distanciándose de la historia de la iglesia, del cristianismo entendido en un sentido amplio. Sin el telón de fondo de las grandes preguntas que la filosofía ha elevado al cielo durante siglos y siglos, la gran teología cristiana parece algo artificioso, innecesario; no es sorpresa entonces que la enseñanza de las doctrinas fundamentales sea la gran ausente de muchas iglesias hoy ni que el bagaje teológico de muchos hermanos y hermanas en la fe se resuma en algunos eslóganes y versículos bíblicos sueltos. «Es imposible aplicarse a la teología sin filosofía, en cuanto la ausencia de formación intelectual implica negligencia y menosprecio de la verdad contenida en la revelación y de las preguntas suscitadas por el mundo y la cultura». A esto mismo apunta Wolfhart Pannenberg cuando sostiene que

Sin un verdadero conocimiento de la filosofía no es posible entender la figura histórica que ha cobrado la doctrina cristiana ni formarse un juicio propio y bien fundamentado de sus pretensiones de verdad en el tiempo presente. Una conciencia que no haya recibido una suficiente formación filosófica no puede realizar adecuadamente el tránsito –es decir, llegar a tener un juicio independiente– que va desde la exégesis histórico-crítica de la Biblia hasta la teología sistemática. En este proceso, lo que menos importa es tomar partido por una u otra filosofía. Lo decisivo es tomar conciencia de los problemas que surgen a medida que se profundiza en la historia a lo largo de cuyo transcurso han ido tomando forma los principales conceptos filosóficos y teológicos.⁵

Ambrosio de Milán, el mentor de Agustín, le enseñó que ser cristiano no es hacer oídos sordos a la realidad ni pasar por alto las genuinas búsquedas de verdad de nuestros semejantes; si algo hay de verdad a nuestro alrededor, eso también es gracia de Dios. El cristianismo, dirá nuestro autor, «reivindica para sí toda la verdad en cuanto participante de la Verdad suprema que él confiesa, adora y obedece». Las máximas de Anselmo *Intellego ut credam* y *Credo ut intelligam* –entiendo para creer y creo para entender– deben siempre permanecer como una fructífera tensión. Ropero no llega a la filosofía como si fuera un mero trampolín para convencer a otros de la verdad cristiana –como se ve en más de una ocasión en una apologética

5. Pannenberg, W. (2002). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, p. 13.

de corte combativo—, sino más bien como si fuera una piscina inagotable en la cual sumergirse para comprender.

Del pensamiento cristiano, su catolicidad y su universalidad

Algunos intelectuales creyeron ver en Jesús o en Pablo nada más que maestros que proponían un sistema filosófico entre otros. Ese tipo de acercamiento al mensaje del Nuevo Testamento ha perdido hoy adeptos y credibilidad. Como Ropero sugiere, el cristianismo no es *per se* una filosofía, y verla como si lo fuera es malinterpretar su peculiar mensaje. ¿Cómo interactúa entonces el mensaje cristiano con la filosofía? Lo hace mediante temas, símbolos e intuiciones que forman un tejido de pensamiento que se sostiene no por un concepto sino por una historia: la del Dios creador y salvador que hemos conocido en Cristo. Es el *evangelio* de *Emmanuel*, la Buena Noticia del Dios con nosotros.

Todo ese tejido es lo que podríamos llamar, con Manfred Svensson, *tradición intelectual cristiana*⁶. A pesar de las diferencias, tensiones, incluso luchas declaradas que existen en sus anales, la historia del pensamiento cristiano es, en palabras de Ropero, una serie de «variaciones de un mismo tema». Cada autor y cada escuela «están en conexión con sus antecedentes y sucesores; unos prolongan las líneas e intuiciones de los problemas y cuestiones ya suscitados por otros». Dentro de ese edificio hay múltiples habitaciones y sectores: desde la reverente conciencia de la presencia divina de los místicos a la severa denuncia profética de Kierkegaard, pasando por los alegóricos laberintos de Orígenes, la vaporosa especulación del Pseudo Dionisio Areopagita, el sobrio ejercicio espiritual de los padres y las madres del desierto o la franca sensatez de Barth. Esa riqueza de la tradición intelectual cristiana es una de las expresiones más claras de su *catolicidad*—la tercera de las *notas de la iglesia*, según el Credo niceno-constantinopolitano—.

Esto significa que bajo el techo del evangelio y sobre el cimiento de su piedra angular, hay espacio suficiente para una pintoresca multiplicidad en la que no existen distinciones de tiempo, lugar, cultura, etnia, sexo o estatus que funcionen, *a priori*, de manera excluyente. La catolicidad de la fe, el pensamiento y la esperanza cristiana ha siempre vivido en tensión con los deseos sectarios que habitan en los individuos y grupos, tanto aquellas tendencias culturalmente de moda (como, en su tiempo, los gnósticos) como las demodé (como los grupos judaizantes de los que tanto habla Pablo en Gálatas). Contra todo tipo de integrismos y fundamentalismos pasados y presentes, que pujan por universalizar lo particular (que es una forma de divinización), esta obra nos recuerda que navegamos el océano de la revelación en compañía con muchas otras barcas.

6. Svensson, M. (2016). *Reforma protestante y tradición intelectual cristiana*. Viladecavalls: Editorial CLIE.

Pero, aunque *catolicidad* y *universalidad* suelen utilizarse como sinónimos al hablar de la iglesia, creo que conviene acá hacer una distinción y reservarnos el concepto de *universalidad* para hablar específicamente de la manera en la que el cristianismo se relaciona con las ideas, sistemas y conceptos de las diferentes culturas; o sea, en palabras de Clemente de Alejandría, el «conjunto ecléctico» de las verdades a las que la humanidad ha logrado abrazar; o, en palabras de Roper, «la significación universal de la fe cristiana para todas las gentes y todas las culturas como aquello que es esencialmente lo real y verdadero», aquello con la suficiente amplitud como para «contener en sí todos los elementos que conforman la experiencia» de Dios y de la humanidad.

La tradición intelectual cristiana, entonces, no solo muestra un fascinante mosaico de *catolicidad* hacia su interior, sino que además muestra hacia el exterior su *universalidad* mediante una increíble capacidad de diálogo intercultural. Me resulta estremecedora la vitalidad con que la teología cristiana, en sus veinte siglos de vida, ha salido a dar lo que hoy suele denominarse *batalla cultural* (el concepto es heredado de Antonio Gramsci). Los primeros cristianos salieron a comerse el mundo con unas agallas de las que seguimos hablando todavía hoy; «no se ofrecieron al mundo como una nueva religión más, desconectada del pasado y del esfuerzo cultural de sus predecesores, sino que comprendieron, sin oportunismo, que el cristianismo estaba en *continuidad* con la filosofía griega, del mismo modo que estaba en *continuidad* con la religión hebrea».

El miedo nos hace chiquitos, nos vuelve cínicos, nos empobrece, reduce nuestro mundo, nos encierra en minucias... pero no encontramos seres acomplejados ni entregados al pánico cuando leemos a Ireneo, a Tertuliano, a Justino, a Orígenes, a Clemente. Habían aprendido de Filón de Alejandría que, si uno prestaba atención, la filosofía y la fe iluminaban las mismas verdades; muchos siglos después, Francis Bacon (heredero intelectual de la teología de la Reforma protestante), hablaría de “los dos libros” de la verdad: la naturaleza y las Escrituras.

Los padres apostólicos entendieron que sí, efectivamente, Cristo es la esperanza de la humanidad, entonces no hay tiempo para mezquindades; como Pablo en el areópago de Atenas, les dijeron a estoicos, epicúreos, maniqueos, gnósticos, neoplatónicos, cínicos, sofistas y cualquier otro que quisiera escuchar: «de ese Dios desconocido al que están buscando por los caminos más disímiles es de quien venimos a hablarles». Wesley diría mucho después que el mundo era su parroquia, y los primeros teólogos del cristianismo hicieron escuela al proclamar sin inhibiciones la universalidad de la esperanza cristiana.

Desgraciadamente, la iglesia evangélica ha perdido buena parte de esas virtudes. Desconocer la *catolicidad* de su mensaje —la multiforme gracia de Dios al interior de la iglesia, de sus diversas manifestaciones históricas, sus coloridas expresiones culturales y sus diferentes acentos doctrinales— es un viaje de ida al fariseísmo, a una fe cada vez más ensimismada, a un anuncio de salvación que se empequecece

con cada nuevo sermón. Desconocer la *universalidad* de su esperanza—la vitalidad de sus intuiciones fundamentales, la actualidad y pertinencia de sus afirmaciones para la totalidad de la vida humana, la enriquecedora experiencia que significa el diálogo con la cultura— es poner la lámpara del evangelio bajo una mesa y evitar así que toda la pieza se llene de luz.

De la historia como antídoto a la soberbia

En el Canto XI del *Purgatorio*, Dante dijo: «Non è il mondan romore altro ch' un fiato di vento, ch' or vien quinci e or vien quindi, e muta nome perché muta lato»⁷. Todo el ruido del mundo pasa, es vanidad de vanidades, *hevel*, en palabras del filosófico prólogo del libro de Eclesiastés. Sondar el pasado es aprender a los pies de incontables individuos y sociedades, los que están citados aquí y los anónimos, y atesorar cada partícula de verdad que esa multitud de testigos ha logrado coleccionar antes de que la muerte les arrebatara el aliento.

Somos la consecuencia de los aciertos y errores de todos los que estuvieron antes que nosotros, y por eso quizás no haya mayor sabiduría, en el breve lapso de nuestros días, que prestar atención a ese prontuario. El problema para nosotros, hijos de la velocidad y la novedad, es que hemos perdido la capacidad de escuchar. C. S. Lewis creía, de hecho, que probablemente el obstáculo más grande de las sociedades modernas en la búsqueda de la verdad es el *esnobismo cronológico*: esa falacia que consiste en considerar las ideas del pasado como inferiores —o menos relevantes, como mínimo— que las actuales⁸. Esa tendencia de nuestra era es la que llevaba a Escrutopo, ese demonio imaginado por Lewis, a recomendar a su sobrino que era fundamental aislar a cada generación de las demás para evitar que las luces de cada época aclararan las sombras de las otras⁹.

En el mar de opiniones estridentes, de falacias con buena prensa y del ruido constante de la hiperconectividad, hay cierto solaz para nuestras mentes inquietas en aquellas convicciones e intuiciones añejas. Mucho de lo que suena a urgente y categórico hoy es a menudo solo un fragmento de un debate antiguo; más de uno de nuestros monstruos encontraría su digno rival en el vademécum de la historia; y sin dudas, algunas de las modas más resonadas de los ambientes académicos, culturales o eclesiales no son más que versiones remasterizadas de antiquísimos sistemas de pensamiento.

7. *No es el rumor mundano más que un soplo de viento, que ya viene de un lado, ya del otro, y cambia de nombre siempre que muda de procedencia.* La traducción es de Francisco José Alcántara, para la edición de Terramar (La Plata, 2005).

8. Svensson, M. (2011). *Más allá de la sensatez. El pensamiento de C. S. Lewis.* Viladecavalls: Editorial CLIE, p. 31.

9. Lewis, C. S. (1993). *Cartas del diablo a su sobrino.* Madrid: Ediciones Rialp.

Establecer una dialéctica histórica nos permite ir más allá de las anteojeras del presente. No venimos de una cigüeña y ese frío baño de humildad es un antídoto contra la soberbia de cualquier facción intelectual. Sin las cristianísimas intuiciones de un Guillermo de Ockham, no hubiera florecido como tal el método de la ciencia experimental ni el empirismo filosófico. Orígenes y la escuela de Alejandría hicieron cátedra del método alegórico para interpretar las Escrituras, pero esa estrategia ya se había usado anteriormente para explicar la obra de Hesíodo y Homero (y sería reformulada mucho tiempo después por Kant para entender la Religión). Antes de que los reformadores protestaran contra los abusos y la corrupción de la Iglesia, lo habían hecho (y con estruendo) Abelardo, Ockham y Erasmo. El resonado *principio formal* de la Reforma, el retorno a la *Sola Scriptura*, no fue un capricho de Lutero ni un salto al siglo I; 250 años antes del reformador alemán, Roger Bacon había ya elevado su voz profética. Sin el énfasis en la *verdad en el interior* de Agustín, no se llega hasta Fichte, ni al romanticismo ni a los libros de autoayuda. Y sin la herencia de la teología de la Reforma –de forma directa a veces, pero sobre todo a nivel cultural–, no se llega hasta la secularización de la cultura occidental, vía Fichte, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Marx –¡oh casualidad, todos alemanes!–.

«La verdad no es un producto del tiempo, pero la aprehendemos en el tiempo». La historia es la materia prima en la que se fragua la experiencia humana en general, pero también el diálogo entre la reflexión filosófica y la fe cristiana en particular, ya que tanto filosofía como teología «viven de las rentas intelectuales del pasado en diálogo abierto con la experiencia presente». Desde la filosofía de los claustros hasta la que aparece en los mensajes de texto, desde la teología de las grandes dogmáticas hasta la que se enseña en coritos y cadenas de oración, toda esa vida ha madurado lentamente en el crisol del tiempo. Tomar conciencia del *detrás de escena* filosófico e histórico de aquellas ideas que forman el entramado de nuestra fe nos permite entender las reglas del juego en el que transcurre nuestra experiencia espiritual.

De lo que usted encontrará en este libro

Ropero comienza su obra con una afirmación categórica: «El presente estudio tiene por norte la verdad». A ese peregrinaje estamos invitados, un camino al que no se puede entrar por otra puerta que la de la humildad. Es una obra con un tono conciliador y ecuánime. Reconocemos sí dos afectos notables: primero, la filosofía y la teología de su madre tierra, España, que recibe un tratamiento detenido y cariñoso (en especial, Ortega y Gasset); y segundo, Paul Tillich, cuyo esfuerzo de *correlación* entre la filosofía y el pensamiento cristiano sirve como punto de anclaje para la labor del propio Ropero.

Aunque el voluminoso tamaño de esta obra dedica mucha de su energía a explicar y desmenuzar conceptos de algunos de los filósofos y teólogos más

importantes de la historia, no hay que pensar que se trata de un mero catálogo de nombres o ideas; en el fondo de este esfuerzo está la meditación existencial y filosófica del propio autor, que pareciera que encuentra en la historia de la filosofía una excusa para emprender un viaje a sus propias preguntas y respuestas. Por eso, a lo largo del recorrido, vamos encontrando zonas de reposo desde las que podemos contemplar no solo una idea, sino la misma existencia. Una filosofía para la vida, como la que enseñó Ortega y Gasset.

En cuestiones de pensamiento y de fe, el autor aborda las ideas más diversas y las posiciones más enfrentadas con la calma de un observador. Es evidente su labor de entender a los autores y las ideas por lo que querían ser, no por lo que a nosotros nos gustaría que fueran. Ropero mira con ojos de amigo a las ideas y los personajes más dispares. No obstante, a pesar de este deseo de imparcialidad, en el libro hay tres cuestiones que reciben la actitud más crítica.

En primer lugar, la pereza intelectual, en cualquiera de sus formas; esta actitud a menudo cae en el pragmatismo —lo que sirve, lo inmediato— y confunde el método y la disciplina con una simple jerga académica. Este facilismo no tiene lugar en estas páginas.

En segundo lugar, las miradas territoriales y de escuela, que cierran los oídos a otras voces en pugna y se elevan a la categoría de representantes definitivos de la revelación. Si algo no puede perderse en la búsqueda de la verdad es la necesidad de universalidad; por eso, nuestro autor no tolera que una voz particular se lance a invalidar cualquier punto de vista que no sea el propio. Aunque la excomunión de Baruch Spinoza¹⁰ es parte de la historia del judaísmo, es un gran aprendizaje que también nos conviene hacer como cristianos: el pésimo servicio que hacen a la fe «aquellos que creen defenderla mejor condenando y anatematizando lo que ignoran o les supera intelectualmente y moralmente. Nunca se ha conseguido nada en la causa de la verdad mediante la condenación y el recurso a leyes y coacciones».

Finalmente, quizás el aspecto en el que Ropero es más crítico es la irracionalidad y el antiintelectualismo, en especial el que abunda en las iglesias evangélicas. Esto nos habla, primeramente, de su propio lugar en el mundo: es la tradición a la que se dirige y es por eso también adonde apunta sus exhortaciones más certeras. Aunque nuestro autor reconoce que «la huella protestante también se manifiesta en la afirmación de los derechos de la conciencia, la libertad de investigación, la

10. Su acta de excomunión, que este libro cita más extensamente, decía, entre otras cosas: «Anatematizamos, execramos, maldecimos y rechazamos a Baruch Spinoza, frente a los Santos Libros con 613 preceptos y pronunciamos contra él la maldición con que Eliseo ha maldecido a los hijos y todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. Que sea maldecido de día y sea maldecido de noche, maldecido cuando se acueste y maldecido cuando se levante; maldecido cuando entre y maldecido cuando salga. Que el Señor lo separe como culpable de todas las tribus de Israel, lo cargue con el peso de todas las maldiciones celestes contenidas en el Libro de la Ley, y que todos los fieles que obedecen al Señor, nuestro Dios, sean salvados desde hoy».

ilustración de la piedad, [...] el replanteamiento de la esencia del cristianismo, el descubrimiento de la subjetividad y de la historia, la hermenéutica como diálogo con los textos antiguos y las posibilidades del conocimiento y sus límites» –¡y todo eso no es poca cosa!–, hace también un *mea culpa* de la herencia protestante, en especial del error de tino de Lutero al desintegrar filosofía y teología. Es cierto: para el pobre Lutero, “filosofía” era igual a un escolasticismo rancio y decadente, y tenía motivos para alejar ese cadáver de su inquieta teología, pero esa actitud (y muchas otras, en la misma línea) ha terminado por enturbiar el diálogo entre la filosofía y la teología de la Reforma.

Si Sócrates inmortalizó aquella frase –«soy el hombre más sabio de Grecia porque solo sé que no sé nada»–, el padre de la filosofía alemana, Nicolás de Cusa, nos legó otra equivalente: el regalo de la *docta ignorantia*. Para el teólogo alemán, *docta ignorantia* no implica conformarse con la oscuridad intelectual, sino aceptar y meditar al respecto de las inmensas limitaciones del entendimiento humano. Un aspecto interesante de estas páginas es la constante meta-reflexión epistemológica: una meditación sobre el acto mismo de pensar, los sentidos de la percepción, la posibilidad de la verdad, todo eso intrincado en esta historia de la filosofía. Hacernos preguntas nos lleva en algún momento a los grandes dilemas epistemológicos: «¿Hasta dónde llega la fe en la razón y la razón en la fe? ¿Cuál es el terreno propio de cada cual y sus limitaciones?» (para recuperar las preguntas que se hizo Duns Escoto). Sin esa reflexión sobre la reflexión misma, es fácil caer en el tipo de “pruebas irrefutables de la existencia de Dios”, de dudosa validez, que pululan en la web.

Uno de los grandes aciertos de este volumen es la inclusión de citas textuales de los diferentes autores tratados. Estos fragmentos literales tienen la virtud de situarnos en el mundo cultural e histórico que habitaron sus escritores. Esto es clave porque «cada filosofía, toda filosofía, parte de una situación y solo desde ella es inteligible. Nunca nos cansaremos de repetirlo». Algunas de esas citas están tan alejadas de nuestra idiosincrasia y percepción de la realidad que parecen casi una visita antropológica a otra forma de existencia¹¹. Más allá de lo anecdótico del caso, ese extrañamiento cultural pone en evidencia lo igualmente situadas, insólitas y aparatosas que sonarán nuestras ideas más preciadas, nuestra argumentación más infalible, nuestras palabras más relucientes a los oídos o los ojos de algún humano (o quizás un marciano) del año 3000.

Pero, además de situarnos en tiempo y espacio, las citas nos permiten distraer el universo interior en el que esas ideas fructificaron. Wittgenstein dijo con

11. Esto vale en particular para todos aquellos textos escritos *sub specie aeternitatis* –desde la perspectiva de la eternidad–: un tipo de filosofía asentada en la *razón pura* que, en los últimos siglos, ha sido sepultada bajo el dominio de la *razón práctica*. La búsqueda de abrazar todo aquello que es eterno y universalmente verdadero –el tipo de vocación en la que invertían su vida los filósofos de la antigüedad– nos deja generacionalmente perplejos, abrumados.

lacónica precisión que los límites de nuestro lenguaje marcan también los límites de nuestro mundo. Las numerosas y extensas citas que aquí encontramos nos abren una ventana a los límites del mundo interior en el que se forjaron las ideas que construyeron el pensamiento occidental: al metódico universo de inquebrantables silogismos de Aristóteles, cuya influencia se deja ver en la prosa limpia de su aprendiz, Tomás de Aquino; a la plasticidad del lenguaje de San Agustín y su constante referencia a los cinco sentidos –deudora, en buena medida, de la prosa de Plotino–; a los retruécanos y paralelismos que gustaban tanto a Anselmo –y que traen a la memoria la poesía hebrea del libro de Proverbios–; al lenguaje provocador y desfachatado de Erasmo de Rotterdam, una forma de escribir que pavimentó el camino para que uno de sus grandes admiradores, Martín Lutero, diera a luz a una forma irónica, escatológico y punzante de hablar el alemán; a la palabra llana, pragmática y propositiva de un Francis Bacon; a la pluma llena de emotividad mística de un Blas Pascal, una forma de literatura que abrió la puerta a la explosión romántica que llegaría más de cien años después de su muerte, y que en Fichte y Schelling desborda de efervescente pasión por la vida, el amor, la belleza y la fuerza; o a la devoción luminosa de George Berkeley, para quien el Dios invisible era más real e inmediato que el mundo visible.

Aunque la *esperanza e ilusión en el futuro* de la dedicatoria ha tenido sus achaques, no he salido de esta lectura lamentando sin más el estado de la cuestión, sino con un desafío: «A nosotros nos toca corregir el malentendido, o bien perpetuar el entuerto a riesgo de caer en un hoyo». Si existe esa invitación es porque antes Roperó –situado en su espacio y tiempo (España en los años noventa), en su tradición de fe (protestante/evangélica), en las herramientas de la historiografía filosófica europea y los conflictos de su ambiente cultural– aceptó su responsabilidad humana, cristiana e histórica con la filosofía y la verdad. Nos tocará también a nosotros, en otros tiempos y contextos, en el marco de nuevos desafíos y preguntas, extender las fronteras de ese compromiso.

El rumor de nuestra época quizás nos lleve a preguntarnos por otras geografías, otros nombres y rostros, otras implicaciones y temas que están ausentes en esta obra; de igual manera, le tocará buscar, a los que vengan después de nosotros, más allá de nuestras pisadas. Reconocer nuestra gratitud con esta obra monumental no debe atrofiarnos ni llenarnos de complejos ni encerrarnos en los intocables museos del pasado. Este libro quiere ser un entrenamiento intensivo que nos arroje de vuelta a la vida, para que, a la luz de estos buscadores, sudemos nuestras propias preguntas y dilemas, y conquistemos nuestras propias respuestas y existencias. La fe cristiana no se agota en la abstracción ni puede quedar fija en una serie de premisas, sino que debe ser siempre *ortodoxia* para una *ortopraxis*: no solo la premisa de que existe realmente un Camino, una Verdad y una Vida, sino que podemos y debemos transitarlos.

Las palabras de Jesús en Marcos 13 se vuelven a actualizar con cada nuevo *juicio* de época; ante las preguntas más desconcertantes (políticas, ambientales, de género, económicas, bioéticas, cibernéticas), podemos confiar en esta promesa: *no se preocupen de antemano por lo que van a decir*. El Espíritu de Dios, el que nos lleva a toda verdad, nos dará las estrategias, la paciencia y la integridad para resolver los nuevos acertijos que este mundo siempre inquieto seguirá presentándonos.

Si, como ha dicho la tradición cristiana durante dos milenios y nuestro autor afirma con convicción, «todo conocimiento verdadero es revelación de Dios», entonces aprender puede ser también un acto de adoración. Ojalá sea esa la experiencia de muchos al leer estas páginas.

LUCAS MAGNIN
Octubre de 2020

PARTE I

Albores de la filosofía cristiana

Hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez; pero sabiduría no de este siglo, ni de los gobernantes de este siglo que van desapareciendo, sino que hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta que, desde antes de los siglos, Dios predestinó para nuestra gloria, la sabiduría que ninguno de los gobernantes de este siglo ha entendido, porque si la hubieran entendido no habrían crucificado al Señor de gloria.

1 Corintios 2:7-8

El presente estudio tiene por norte la verdad y está motivado por esa amplia confianza manifestada por los teólogos de antaño en la verdad como verdad divina: «Toda verdad, sea quien fuese el que la predique, viene de Dios» (San Ambrosio). «Toda verdad, díjala quien la diga, viene del Espíritu Santo». (Santo Tomás de Aquino). Quien transita por este camino, con sus estrecheces y dificultades, con sus trampas y peligros, terminará por aproximarse a la Eternidad, que es siempre impulso y obligación de verdad desde la verdad. La vida sobre la tierra es un constante diálogo-oración con el misterio que nos interpela desde la zarza al borde del camino a la luz que nos transmite una estrella lejana. El científico ora-dialoga en su laboratorio investigando, el pensador convierte su intelecto en pura oración su lucha solitaria con la verdad, como Jacob luchó a solas para conseguir la bendición de Dios hasta rayar el alba (Gn. 32:24).

Según el filósofo francés Gabriel Marcel, la filosofía conduce a la adoración. Otro tanto habían dicho antes con singular valentía, Agustín y Juan de Salisbury, Bacon y Hegel. Adoración de filósofo desprendido que no busca nada para sí sino para los demás, en orden a una comprensión más cabal del mundo que nos rodea y que, con sus guiños y misterios, nos impele a no descansar nunca complacidos en nuestros logros temporales, pues aún queda mucha tierra que conquistar. Adoración en honestidad que no se contenta con nada menos que la verdad, respeto supremo a lo real tal como es, sin engaños ni falsedades.

La vocación filosófica como pasión de verdad solo puede darse en desprendimiento y humildad. Requiere muchos sacrificios y no pocas virtudes. Es fácil profesarla, ocuparse de ella de un modo académico, estudiarla en manuales e introducciones, presumir de ella, incluso denostarla como el que está por encima de la filosofía, más allá del bien y del mal, por encima del error y el engaño, pero la filosofía es una dama que elige y raramente se deja elegir. Espanta a los perezosos y presumidos, aleja de sí a los frívolos y cazafortunas. Es tanto o más exigente que la religión. Esta consuela, aquella desafía. La religión pide obediencia, la filosofía atrevimiento. La religión ofrece dogmas, opiniones ya formadas y aceptadas, la filosofía problemas y cuestiones abiertas. La religión propone la verdad para ser creída sin discusión; la filosofía es más modesta, se declara amiga y amante de la verdad, pero no dueña; solo los más confiados se atreverían a proponer la filosofía como fe religiosa. El filósofo, como Unamuno, lucha, combate y ofrece a los demás esa misma lucha y angustia, como él se angustia y sufre. «No tengo nada que ofreceros sino las cicatrices dejadas por mis batallas».

Muchos profesan la fe cristiana, pero, lamentablemente, no todos son cristianos; del mismo modo, se puede profesar la filosofía sin ser filósofo. «Deberíamos asumir que, hoy por hoy —escribe el español Miguel Morey— no somos filósofos sino profesores de filosofía: aprendices, amigos y amantes de la filosofía. El filósofo es una planta rara, precaria, a la que conviene prestar toda la atención, todo el cuidado».

En el cristianismo evangélico la filosofía no goza de buena fama, y los filósofos menos. Se ha construido una larga cadena de celos y desconfianza, tanto más difícil de romper cuanto más irracional. Para muchos el filósofo compendia en su persona la soberbia y la impiedad, la increencia y el ateísmo. Esperemos que esta asignatura sirva para esclarecer malentendidos y contribuya a un acercamiento mutuo. Entonces, el cristianismo será verdaderamente universal. Descuidar su misión intelectual es tan grave como la obtusa negativa de los primeros cristianos de origen hebreo de llevar el Evangelio a los gentiles. Aquí, la renuncia es traición. Traición a lo propio y lo ajeno.

A la hora de bosquejar la historia de la filosofía en relación con el cristianismo, que ha ocupado la mayor parte de su quehacer bajo los diferentes signos de anti, pro y contra, corremos el peligro de caer en el excesivo esquematismo, propio de manuales que, en su aparente claridad, tienden a complicar las cosas y presentar las ideas ante el lector como surgidas por generación espontánea, creando confusiones y problemas de difícil resolución. Aquí, una vez más, el camino más largo es el más corto. En la puerta de la sabiduría hay un letrero que dice: *Prohibida la entrada a los vagos y perezosos*, aunque «en su opinión el perezoso es más sabio que siete que sepan aconsejar» (Pr. 26:16).

1. Razón histórica

La verdad no es un producto del tiempo, pero la aprehendemos en el tiempo. La verdad en sí, la verdad transcendental, nos supera con sugerente llamada de peregrinos; la verdad en cuanto conocida, la verdad cognoscitiva, es la que en cada momento conquistamos venciendo resistencias y dificultades de todo tipo. La verdad pertenece al mundo como lo que es, pero el descubrimiento del ser del mundo, su constitución, sus leyes, sus relaciones y posibilidades, lleva tiempo, el nuestro y el de muchas generaciones. «Yo he visto el trabajo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que se ocupen en él. Todo lo hizo hermoso en su tiempo; y ha puesto eternidad en el corazón de ellos, sin que alcance el hombre a entender qué ha hecho Dios desde el principio hasta el fin» (Ec. 3:10-11).

La verdad no evoluciona, simplemente se desvela. La verdad es básicamente revelación, descubrimiento. Como tal está sujeta a las vicisitudes humanas e históricas de ocultación y encubrimiento. Depurar la verdad del error, descubrir el ser de la apariencia, ocupa tiempo y espacio. Aprender la verdad es siempre captar un aspecto, momento o instante de su devenir histórico. Perspectiva sobre perspectiva: una perspectiva no elimina a otra, simplemente la enriquece y complementa. Cada generación conoce su momento de verdad, tiene su verdad, pero no la agota. Cuando se niega a ulteriores desarrollos, miente. La negación es la mentira y el error. Acertamos cuando afirmamos. Cuando a la visión correcta del otro, sumamos la nuestra.

Desde un principio la filosofía entendió la verdad como desvelamiento, para ello usaron los griegos la palabra *alétheia*, la verdad que resulta de descorder el velo que cubre la realidad. Por eso la filosofía es ver y descubrir, poner de manifiesto lo real. «Si una filosofía no es visual, deja de ser filosofía —o la filosofía de otros—; pero no basta con ver: hace falta además “dar cuenta” de eso que se ve, dar razón de sus conexiones. Esto sucedió en Mileto, en el Asia Menor, a fines del siglo VII, o quizá comienzos del siglo VI antes de Cristo, pero sería un error creer que simplemente “sucedio”: sigue sucediendo siempre que la filosofía vuelve a existir. Y lo más grave es que la filosofía consiste en que ese doloroso nacimiento no ocurre solo al principio: tiene que estarse renovando instante tras instante, y eso es lo que quiere decir “dar razón”. Filosofía es estar renaciendo a la verdad; es no poder dormir»¹.

La verdad es una sucesión de momentos verdaderos. Quien conozca su historia puede decirse que ha conseguido la mayor parte de su formación filosófica. Los problemas filosóficos se resuelven principalmente en su historia, aunque no solo en ella, pues es diálogo con la realidad, de la que también se ocupan las ciencias. De todos modos, la historia de la verdad es la clave de la verdad. Generación a generación transmite sus inquietudes y sus saberes. Somos herederos y reformadores a la vez. Trabajamos sobre el material recibido, pero no lo dejamos como lo encontramos, inyectamos en él nuestra peculiar perspectiva, nuestra manera de hacer. La razón histórica nos ayuda a seguir el desarrollo de una idea y su significación. Ese es el método que hemos empleado aquí, y que debemos al pensamiento español encabezado por José Ortega y Gasset y seguido por Julián Marías. Pues la historia no pasó quedando atrás, arrinconada en el cuarto trastero de la filosofía, sino que nos configura siempre, de tal suerte que los griegos somos nosotros. Nada se pierde, todo se transforma.

Todo pensador se va formando en un proceso lento desde la situación en que se encuentra, el repertorio de ideas vigentes y su propia investigación. Si acudimos a la historia no es tanto para saber lo que otros han pensado antes de nosotros, sino para intentar descubrir los pasos que los filósofos han dado hasta llegar al momento en que nos encontramos y de qué manera la verdad ha quedado esclarecida o ensombrecida en el proceso.

En filosofía como en religión, es perentorio volver a las fuentes, beber de las aguas primigenias. No hay suma, manual, introducción o historia que nos dispense de conocer directamente al autor y su obra. Nada hay que pueda suplir la lectura directa de los escritos fundamentales de la filosofía. Cuando leemos una obra clásica ponemos en ella nuestras preocupaciones e intereses, de modo que nos dice lo que le decimos. Los buenos lectores son los más interesados. Si no hay interés por la verdad ni se establece una relación de simpatía con el objeto, esta se cierra sobre

1. Julián Marías, *Antropología metafísica*, 1.

sí como erizo y a cambio solo nos ofrece sus púas. Lo cual quiere decir que toda historia, resumen, curso y lección de la filosofía es en sí misma interpretación y contribuye al despliegue y comprensión de la misma, y también, no se olvide, a su falsificación, en lo que toda interpretación tiene de falseamiento. Es necesario, pues, tomar contacto directo e inmediato con el pensamiento pasado. Tenemos un ejemplo inmediato en el protestantismo. Domingo tras domingo el creyente acude a su iglesia a —entre otras cosas— escuchar sermones sobre la Palabra de Dios, exégesis y comentarios que, no obstante, su objetividad y competencia, no disculpan al creyente individual de la lectura directa y el estudio por sí mismo de la Biblia: el libre examen, la interpretación privada, la meditación personal en el texto sagrado que, en los mejores, supone nociones de los idiomas originales, historia y hermenéutica.

En el caso de la filosofía se trata de una tarea ímproba y fatigosa, difícil de ejecutar en su misma materialidad, falta de tiempo, falta a veces de los mismos textos. Pensando en los lectores y estudiantes a quienes va dirigida esta asignatura hemos transcrito los textos originales imprescindibles para una lectura personal de los temas aquí tratados. Quizá añada fatiga al lector y reste originalidad a la obra, pero resulta en ganancia de la misma filosofía, que en todo busca atenerse a la realidad, a las cosas como son, y las cosas son consubstanciales a nuestra manera de ver. «Los textos filosóficos clásicos son un elemento intrínsecamente necesario para la filosofía misma. Lejos de ser algo pasado y muerto, son la realidad viva de la filosofía, que se hace a lo largo de la historia y solo con la cual podemos lograr una perspectiva que sea nuestra, es decir, que sea real y no ficticia»². La filosofía hecha es nuestra herencia intelectual, y como tal hay que recibirla, explorando, desde ella, nuevas dimensiones en consonancia con el momento actual. De lo que se trata es de escuchar a los que han contribuido al esclarecimiento de la verdad y nos han traído a la situación en que nos encontramos.

No todos los ojos son los mismos ojos, ni todas las miradas ven las mismas cosas, porque no todos ocupan el mismo lugar. Las perspectivas difieren en razón de su situación, del lugar donde se encuentran y de la riqueza o pobreza de sus enfoques. Para conocer la filosofía hay que dejarse llevar por el diálogo que proporciona la investigación histórica.

La historia de la filosofía es, en su primer movimiento, un regreso del filósofo al origen de su tradición. Algo así como si la flecha, mientras vuela sesgando el aire, quisiera volver un instante para mirar el arco y el puño de que partió. Pero este regreso no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder, el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento: Mas sabe de antemano que todo el pasado de la

2. Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, p. 7.

filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan dentro las entrañas. De aquí que no pueda contentarse con contemplar la venida de los sistemas filosóficos mirándolos desde fuera como un turista los monumentos urbanos. Ha menester verlos desde dentro y esto solo es posible si parte de la necesidad que los ha engendrado. Por eso busca sumergirse en el origen de la filosofía a fin de volver desde allí al presente deslizándose por la intimidad arcana y subterránea vía de la evolución filosófica.³

2. ¿Qué es filosofía "cristiana"?

No vamos a abrir el viejo debate sobre si es correcto o erróneo hablar de filosofía *cristiana*, toda vez que el cristianismo no es una filosofía sino una religión; religión de salvación, centrada en la persona histórica de Cristo como Hijo de Dios e Hijo del Hombre, redentor de la humanidad. Se ha dicho que no hay filosofía cristiana, sino *cristianos* que, en su condición de tales, hacen filosofía como filósofos. Pase. Lo que nos interesa señalar es que el cristianismo, como religión, ha determinado una gran porción de la filosofía occidental, a la vez que la filosofía ha coloreado el entendimiento que el cristianismo tiene de sí mismo. El cristianismo *no es*, pero *engendra* una filosofía, la lleva en su seno desde el momento que se presenta como una religión *universal*. A su sombra y acuciada por las nuevas ideas y conceptos aportadas por la fe cristiana nace una filosofía que incluye en su armazón el dato revelado y la luz de la razón, no amoldando la fe a la razón, sino sanando con la fe las enfermedades de la razón.

Si la biografía del pensador explica su pensamiento, es evidente que la profesión de fe cristiana de un filósofo determina la dirección de su filosofía, de modo que el producto es esencial, si no formalmente cristiano. No hay *filosofía* cristiana en el sentido que modernamente se entiende por filosofía —positivista, científica y autónoma—, ni hay filosofía cristiana en el sentido de que la filosofía, para ser cristiana, tenga que amoldarse a un concepto oficial y dogmático de lo cristiano. Para ser cristiana la filosofía no tiene que recibir la aprobación de una iglesia. Es evidente que la filosofía cristiana ha nacido a raíz de la necesidad de fundamentación racional y lógica de las doctrinas y dogmas teológicos. En este sentido, la filosofía cristiana no es autónoma. Nace y gira en torno a las verdades reveladas que, por otra parte, incluyen toda realidad en cuanto susceptible de entenderse teísta o ateísta.

Hay filosofía cristiana, pues, como resultado de la reflexión cristiana sobre la existencia a la luz de la experiencia de la revelación. Habrá variaciones en el planteamiento y el lenguaje, diferencia de perspectivas y temas, pero, al final, en tanto filosofía realizada por cristianos, será filosofía cristiana. Las diferencias, por

3. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, p. 210.

muy importantes que sean, serán división de opiniones y método dentro de la misma familia de ideas y creencias. Variaciones de un mismo tema.

Por otra parte, no todos los filósofos que han profesado ser cristianos han realizado filosofía cristiana, pues, o los presupuestos de la fe no ha sido objeto de su tarea científica, o han arribado a conclusiones incompatibles con la misma. Por contra, filósofos que no figuran en la nómina cristiana, han contribuido a la reflexión filosófica en una dirección muy cristiana, que ha sido aprovechada fecundamente por el pensamiento cristiano.

La filosofía es siempre filosofía determinada por un sujeto o una escuela: el marxismo, el estructuralismo, la analítica, el positivismo, el nihilismo, que a su vez se dividen y subdividen en escuelas, cismas y herejías. Otro tanto ocurre con el cristianismo y su filosofía: agustinianos, escolásticos, existencialistas, personalistas, dialécticos, todos vienen a darse la mano a la hora de afirmar su creencia en un Dios personal, la continuidad de la existencia individual, la revelación de Dios en Cristo, el concepto del hombre como abierto a la trascendencia y necesitado de la gracia, etc.

El cristianismo pone en marcha un nuevo tipo de hombre que con el tiempo va a determinar la *situación* histórica y cultural de Occidente, de modo que la religión cristiana va a afectar necesariamente el modo y objeto de la filosofía. La filosofía que surge de la situación cristiana es propiamente *filosofía cristiana*. Cuando a partir de la ruptura protestante, Europa se divide en naciones rivales e iglesias enfrentadas, que marca el fin de la síntesis medieval, la filosofía (la razón) terminará por emanciparse de la teología (la fe) y cada vez será menos filosofía cristiana, aunque los filósofos conserven su profesión cristiana. La teología ya no dictará a la filosofía su objeto de análisis, sino la ciencia, el nuevo paradigma de la civilización moderna. La perspectiva científica regulará la reflexión filosófica. Es la situación en que nos hallamos.

3. Filosofía y religión cristiana

La fe cristiana no es una filosofía, pero su manera de entender la existencia, de considerar la experiencia de la realidad humana imbricada en lo divino, contiene un conjunto de filosofemas, o temas filosóficos, a partir de los cuales se puede desarrollar un sistema coherente de filosofía cristiana.

Cristo está lejos de los filósofos. Es el Hijo de Dios portador de la revelación eterna de Dios como Padre y del hombre destinado a la gloria mediante el camino de la cruz del Calvario, donde el pecado humano queda abolido por la justicia divina, como determinación de Dios a recibir en sí al que es de la fe, o sea, al que nacido de nuevo despierta a la maldad del pecado, toma conciencia del mismo y su gravedad, y queda embargado, lleno de asombro, por el amor que justifica a los pecadores. «Despiértate, tú que duermes, y levántate de los muertos, y te alumbrará Cristo» (Ef. 5:14).

Tanto la religión como la filosofía coinciden en buscar una verdad que sirva para salvar las contradicciones y ambigüedades de la existencia. La búsqueda define el carácter de la filosofía y la fe auténticas. Por su mismo objeto —nada menos que la verdad de lo real—, la sabiduría filosófica es siempre *docta ignorantia*, admisión que cuando es sinceramente sentida, libra al pensador de la soberbia, por un lado, y de la presunción por otro. La *verdad absoluta* solo se puede captar, según la fe, después de esta vida, cuando veamos la verdad cara a cara. Mientras tanto, en esa mezcla de humildad y confianza, «busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar»⁴.

¿Qué es filosofía? Es aspiración de *totalidad*, de conocimiento unificado. Dicho sumariamente: «La filosofía es un modo de conocimiento caracterizado por la universalidad de su objeto: no versa sobre tal o cual aspecto de la realidad, sino sobre la realidad en su conjunto»⁵. En palabras de Kant: La filosofía es «captar correctamente *la idea del todo* y ver así todas sus partes en sus relaciones mutuas»⁶.

Esto por el lado que afecta a su método y campo de acción; por el lado ético o ejercicio personal de la misma, es «la visión responsable» (Julián Marías), la mirada honesta y limpia. El filósofo no busca la reputación o el mero ejercicio retórico, sino el trabajo riguroso en pro de la verdad en tanto está al alcance de las fuerzas humanas.

El que entra en la filosofía, cuando realmente ha penetrado en ella, hace la experiencia de lo que es la desorientación; penetrar en la filosofía significa perderse; pero luego descubre que antes estaba desorientado: desde la desorientación que es la filosofía, el anterior estado “normal” se le presenta como una desorientación más profunda y radical, porque ni siquiera se da cuenta de sí mismo. El origen inmediato, vivido, de esa desorientación filosófica es que se cae en la cuenta de que las cosas son más complejas de lo que se pensaba... Por eso, la mirada filosófica nunca se queda quieta, va y viene, tiene que justificarse. La verdad filosófica no sirve si no se está evidenciando, si no exhibe sus títulos o porqué. Podríamos decir que ninguna verdad es filosófica si no es evidente.

Esto reclama un esfuerzo como parte integrante de toda relación con la filosofía, aun aquella que renunciase a todo carácter creador. La pasividad es incompatible con la filosofía, la cual consiste en pensar y repensar; apropiarse de una doctrina ajena significa seguir aquel movimiento interno por el cual pudo ser originada y hacer así, de paso, que deje de ser ajena.⁷

4. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 10.

5. Fernando Savater, *Diccionario*, p. 10.

6. *Crítica de la razón práctica*, prefacio.

7. Julián Marías, *op. cit.*, 1.

La actitud filosófica es esencialmente racional, sea que considere los dogmas de la religión o los descubrimientos de la ciencia; en esto se distingue de la religión, que es respuesta de fe y devoción, regulada no tanto por la razón como por la autoridad o regla de fe: la revelación, contenida en un libro santo, inspirado por Dios e infalible, la Biblia.

Ahora bien, la razón no es una función monocorde e inequívoca, ni siquiera en religión. La razón es atributo de la persona humana y, por tanto, sometida a las condiciones de existencia. La razón hipostasiada fue una creación falsa del pretendido positivismo científico de antaño. La razón es instrumento de coherencia y esclarecimiento y, como tal, múltiple en sus consideraciones y ejecuciones. «La razón no es meramente objetiva, sino también (por mor de su plena racionalidad) subjetiva, y para ella lo simbólico, lo emotivo, lo instintivo, etc., merecen tanta atención como la ley de la gravedad o la entropía. De lo que se trata no es de racionalizar más de la cuenta la filosofía, sino de descartar los bautismos filosóficos de la irracionalidad»⁸.

La filosofía es *conquista* penosa de la verdad, la fe es *contemplación* meditativa de la misma, que también tiene su parte de conquista, como aquella de contemplativa.

El método de la filosofía, como en Sócrates, consiste en la interrogación. La *mayéutica* (dar a luz) es el método de preguntar con el fin de ir alumbrando la verdad en sucesivas y continuas profundizaciones del tema objeto de la pregunta. Preguntamos para saber. Discurriendo llegamos al descubrimiento de la verdad.

El método de la religión es básicamente testimonial, consiste no en la *demonstración* lógica de sus proposiciones sino en la *mostración* y enseñanza de una fe viva y de un credo que la define, para producir en los oyentes el asentimiento a la verdad como descubrimiento previo a cualquier investigación. La verdad religiosa, cristiana en especial, no puede ir más allá de lo revelado, ni siquiera en el terreno subjetivo de la vivencia, pero esto no significa que la verdad alumbrada por la revelación se agote en los sucesivos momentos de su apropiación histórica por parte de los creyentes. El entendimiento de la revelación crece con cada generación. La verdad absoluta que contiene trasciende su comprensión intelectual en el tiempo.

La verdad filosófica es el conjunto de proposiciones, temas, conceptos, que a lo largo de la historia ha ido desentrañando la especulación humana en su contacto directo con la realidad; la verdad cristiana es el resultado de la reflexión teológica sobre la revelación de Dios al hombre. En ambos casos son verdades cuya norma no se encuentra en ellas, sino en algo previo y dado de antemano. Son verdades que viven de las rentas intelectuales del pasado en diálogo abierto con la experiencia presente. Es a su luz que avanza el conocimiento y el progresivo esclarecimiento de la verdad, natural o revelada. No es que la verdad progrese o evolucione en el sentido de hacer falsos los estadios previos. De hecho, no se puede hablar de

8. E. Savater, *op. cit.*, p. 25.

«evolución» en la verdad. Aún seguimos dando vueltas a la noria de las verdades fundamentales y eternas que el carácter interrogativo de la existencia suscita en nuestro ánimo. La filosofía y la teología cristianas no consisten en otra cosa que explicitar los contenidos de la revelación, mostrando su relevancia actual y su poder de transformación.

La vida histórica de la Iglesia es el intento continuado de acercar a los hombres al significado esencial del mensaje cristiano, reuniéndolos en una comunidad universal, en la cual el valor de cada hombre se funda únicamente en su capacidad de vivir en conformidad con el ejemplo de Cristo. Pero la condición fundamental de este acercamiento es la posibilidad de comprender el significado de aquel mensaje; y tal tarea es propia de la filosofía. La filosofía cristiana no puede tener el fin de descubrir nuevas verdades y ni siquiera el de profundizar y desarrollar la verdad primitiva del cristianismo, sino solamente el de encontrar el camino mejor por el cual los hombres puedan llegar a comprender, hacer propia la revelación. Todo lo que era necesario para levantar al hombre del pecado y para salvarle, ha sido enseñado por Cristo y sellado con su martirio. Al hombre no le es dado descubrir sin fatiga el significado esencial de la revelación cristiana, ni puede descubrirlo por sí solo, fiándose únicamente de la razón. En la iglesia cristiana la filosofía no solo se dirige a esclarecer una verdad que ya es conocida desde el principio, sino que se dirige a esclarecerla en el ámbito de una responsabilidad colectiva, en la cual cada individuo halla una guía y un límite.⁹

4. Filosofía de la religión

No es lo mismo filosofía de la religión que filosofía religiosa en general, o cristiana en particular. La primera estudia el fenómeno religioso independientemente del credo y de la verdad o falsedad de su contenido. La filosofía de la religión se ocupa de la experiencia religiosa, su articulación doctrinal y práctica, pero no va a ella con la actitud del creyente sino del científico. «La filosofía de la religión es una reflexión crítica sobre *creencias* religiosas»¹⁰.

La filosofía de la religión tiene que vérselas con problemas generales y previos a la fe como: ¿Qué tipo de creencia es la creencia en Dios? ¿Cuáles son los elementos de juicio para creer en Dios? ¿Cuáles son los elementos de juicio en contra? ¿Qué creencias alternativas se nos abren? ¿Qué podemos decir, no solo sobre la existencia de Dios, sino sobre la naturaleza de Dios, su poder, bondad, inteligencia, conducta teleológica, gobierno del mundo, etc.? ¿Cómo, si hay algún modo, podemos descubrir si tales creencias son verdaderas o falsas? De tomarse literalmente el lenguaje que usamos para describir a Dios, ¿qué conclusiones sobre

9. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía*, vol. 2. «La filosofía cristiana».

10. C. Stephen Evans, *Filosofía de la religión*, p. 10.

la conducta humana podemos extraer de la existencia o no existencia de Dios? ¿De dónde le viene al hombre su ser religioso? Y así podríamos continuar, sin esperanzas de agotar los temas y preguntas que la religión plantea a la filosofía y que la filosofía presenta a la religión.

Desde el punto de vista histórico la denominación «filosofía de la religión» apareció por vez primera en Alemania, a fines del siglo XVIII y como título en *Philosophie der Religion* (1793), de J. C. G. Schaumann, y en *Geschichte der Religionsphilosophie* (1800) de J. Berger.

La filosofía de la religión estudia la divinidad en aquellos aspectos que están al alcance de las fuerzas naturales de la razón; es investigación y crítica. En este sentido difiere de la *filosofía religiosa* que pretende dar una explicación última del cosmos a base de sentimientos y de ideas religiosas. La filosofía, como declaró Hegel, parte del supuesto de que todo lo real es racional; si la religión pertenece al dominio de lo real, tiene que ser racional incluso en su supernaturalidad. No hay esfera sagrada que pueda substraerse al análisis filosófico.

La teología evangélica se caracteriza por su protesta contra la intrusión del pensamiento filosófico en la religión cristiana, toda vez que se considera que el cristianismo se distingue del resto de las religiones en su carácter de religión revelada, cuyas verdades difieren de cualquier otra forma de conocimiento pues se origina y fundamenta en el Dios que ha inspirado a los escritores de la Biblia. «Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar» (2 Ti. 3:16). La autoridad que refrenda la verdad cristiana es la misma revelación de Dios, luego la razón humana es incompetente a la hora de criticar o analizar su contenido.

Cierto, pero aquí se desliza un prejuicio a tener en cuenta y ser aclarado convenientemente. Primero de todo, la revelación no *anula* la razón, sino que la *eleva* a una mejor comprensión de sí misma, la *razón salvada*, de la que hablaba Paul Tillich. No se puede uno refugiar en la autoridad de la revelación contra el análisis al que la razón tiene derecho, incluida la razón creyente. El menosprecio racional en nombre de la autoridad es, en última instancia, una pretensión demoníaca de parte del hombre que quiere tener el control hasta de la misma Palabra de Dios, de lo que dice y de lo que no dice, o no puede decir. La historia está llena de ejemplos de manipulación religiosa por parte de las autoridades eclesiales. El ejemplo más explícito y elocuente lo tenemos en el enfrentamiento de Jesucristo con los poderes religiosos de su época, a los que acusa directamente de tergiversar la Ley de Dios con el pretexto de conservarla. «Hipócritas, bien profetizó de vosotros Isaías, como está escrito: Este pueblo de labios me honra, mas su corazón está lejos de mí. Pues en vano me honran, enseñando como doctrinas mandamientos de hombres» (Mt. 7:6-7). En este sentido, la filosofía, la razón crítica, se encuentra en línea de continuidad de la voz profética. Protesta contra la manipulación de lo divino en nombre de la verdad, que es lo que de Dios tiene el mundo.

Una teoría correcta de la inspiración divina de los escritores sagrados de la Biblia supone tomar en cuenta el antropomorfismo y antropocentrismo de su lenguaje. Solo quien toma con radical seriedad la plena humanidad de la Escritura puede hacer justicia a su plena divinidad. La Biblia no es un meteorito ni un objeto extraterrestre caído del cielo, sobre el cual no tengamos elementos racionales de juicio ni instrumentos lógicos de análisis, excepto la veneración de su registro fósil, de su letra desmenuzada exegéticamente. La Biblia, en cuanto Palabra de Dios, es el registro en términos humanos de un encuentro personal entre Dios y el hombre, que conforma la historia de la salvación y guía la experiencia creyente. Como tal historia, con el lenguaje, localización, símbolos y figuras propios de un tiempo y situación históricos, obedece a los parámetros de lo temporal, la situación a la que originalmente corresponde. La atemporalidad de las verdades de la revelación no está en su forma, sino en su contenido, en cuya apropiación existencial e intelectual intervienen factores de fe, formación, estudio y momento histórico. Pretender otra cosa es confundir la Palabra de Dios con los jeroglíficos y códigos secretos tan a gusto de los cabalistas esotéricos. «La revelación se inclina, se acomoda a nuestras naturalezas y condiciones terrenales, penetra nuestra conciencia en una forma mediada a través del cosmos, y recibe expresión concreta en alguna forma oral o escrita común en la época de su aparición en el mundo»¹¹.

La doctrina sobre la inspiración e infalibilidad de la Biblia no puede ser esgrimida como una espada flameante que cierre el paso a la investigación crítica, histórica y racional de su contenido. La revelación no es un atajo y, desde luego, no puede utilizarse como una coartada que justifique la ignorancia y el fanatismo. Si el cristiano es honrado tiene que reconocer que no existe ni una sola gran religión que no se considere a sí misma como revelada directamente por el cielo. ¿Qué hacer ante esta competencia de revelaciones? ¿Cómo determinar cuál es cierta y cuál es falsa? ¿Se excluyen unas revelaciones a otras? ¿Qué es lo específicamente cristiano? Estamos de lleno en la historia comparada de las religiones, que aquí no podemos tratar. Lo que cabe decir es que la fe cristiana exige de sus miembros el conocimiento de sus creencias por sí mismos. Ser cristiano es sentirse responsable de las propias creencias y vivirlas de un modo consciente e inteligente, porque la religión, toda religión, está tentada de idolatría y es susceptible de abuso y corrupción. El cristiano no puede abdicar de su responsabilidad ni de sus prerrogativas. El libre examen le acompaña desde el principio como una salvaguarda contra la dictadura espiritual. Por muy creyente que sea, no puede abandonarse ciegamente en manos de los hombres, a la buena de Dios, renegando de su discernimiento crítico y racional.

La filosofía puede de hecho ser peligrosa para la religión, a saber: cuando se entromete en sus asuntos indebidamente, es decir, en contra del sentido de su objeto. Pero no

11. B. Ramm, *La revelación especial*, p. 66.

resulta peligrosa cuando estima este objeto como dado previamente para ella e intenta esclarecerlo en lo relativo a su esencia. La razón y su filosofía proceden injustamente cuando creen que no deben recibir la religión, sino que pueden construirla o también destruirla libremente desde la fuerza autónoma del pensamiento humano. Pero no cometen ninguna injusticia cuando, tomando la religión como previamente dada, la reconstruyen atendiendo a su objeto —dado de antemano— y desde la fuerza de la inteligencia que el hombre tiene de sí mismo y del ser, inteligencia que es el elemento en el que vive la religión. En este sentido, se trata de la reconstrucción crítica de la religión previamente dada con miras al auténtico ser y esencia de la misma.

Tal reconstrucción filosófica, si se hace debidamente, no puede menos de ser útil a la religión y se propone también mostrarse útil, y quiere serlo especialmente cuando es crítica, cosa que por naturaleza tiene que ser. Pues ella centra su mirada en los rasgos esenciales de la religión y en la distinción crítica entre esencia y no esencia. Y pertenece incluso a la inteligencia que la religión tiene de sí misma y del ser, el hecho de que el hombre haya de responder críticamente de ella.¹²

5. Universalidad y particularismo

La filosofía es uno de los logros más importantes de la cultura humana y su evolución. Es eminentemente una actividad espiritual y supone un lujo económico. Mientras el hombre tuvo que ocuparse exclusivamente de las cosas materiales (la caza, la pesca, la agricultura...), obligado a entenderse con lo que no era propiamente él mismo, no tuvo ocasión de alumbrar la reflexión filosófica. En el plano intelectual vivió de símbolos, de mitos y leyendas. La imaginación intuitiva desempeñaba el papel que luego iba a jugar la investigación científica. Solo cuando la producción de bienes materiales fue capaz de crear reservas para el consumo, permitió al hombre despreocuparse de las cosas y entenderse consigo mismo, comenzó la aventura filosófica. Fue todo un acontecimiento revolucionario. Cuando la economía alcanza un nivel óptimo de satisfacción de las necesidades básicas, se liberan las potencialidades espirituales de la humanidad, y se pasa del nivel meramente biológico de supervivencia al nivel humano de vivencia espiritual de uno mismo. En un principio, cuando la liberación económica para unos representaba la esclavitud para otros, la investigación filosófica fue una actividad enteramente aristocrática, elitista, que la evolución de la economía empujada por la tecnología se encargará de ir democratizando. Tiempo libre es la condición indispensable para las ciencias del espíritu: teología, filosofía, humanidades.

Pablo, quien tuvo una educación esmerada en su juventud y que, como misionero cristiano alternaba sus momentos de ocio, ocio dedicado a la enseñanza y predicación, con sus momentos de trabajo ocupado en la fabricación de tiendas,

12. Bernhard Welte, *Filosofía de la religión*, pp. 28-29.

tenía una visión global de su ministerio evangelizador. Pobres y no pobres, griegos y no griegos, sabios y no sabios eran por igual objeto de sus desvelos y pedagogía evangelizadora. «Tengo obligación tanto para los griegos como para con los bárbaros, para con los sabios como para con los ignorantes» (Ro. 1:14). «Aunque soy libre de todos, de todos me he hecho esclavo para ganar a mayor número. A los judíos me hice como judío, para ganar a los judíos; a los que están bajo la ley, como bajo la ley (aunque no estoy bajo la ley) para ganar a los que están bajo la ley; a los que están sin ley, como sin ley (aunque no estoy sin la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo) para ganar a los que están sin ley. A los débiles me hice débil, para ganar a los débiles; a todos me he hecho todo, para que por todos los medios salve a algunos» (1 Co. 9:19-22). Pablo tenía una clara visión universal de su fe. Universalidad que no se limitaba a lo geográfico —hasta los confines de la tierra—, sino cultural —hasta la última academia y centro de cultura—. A muchos les gusta hablar de la primera, pero prefieren ignorar la segunda.

Aunque la estrategia misionera de las primeras comunidades cristianas no siempre siguió los mismos cauces y patrones, sin embargo, advertimos en ella una clara conciencia de significación universal. Los cuatro Evangelios coinciden en recordar que la voluntad del Jesús resucitado es una voluntad de misión universal, que abarca todas las tribus, lenguas y naciones. En un principio, la esperanza escatológica indujo al error en algunas de las primeras comunidades, como se ve en 2 Tesalonicenses capítulo 2. Pablo respondió del único modo posible y lógico. La segunda venida de Jesús no es objeto de especulación, sino de espera responsable, firmes en la fe y enseñanza evangélicas (2 Ts. 2:15).

Sin perder de vista el carácter de «final de los tiempos», el cristianismo fue extendiéndose por todo el mundo conocido y penetrando en sus diversas culturas, homogeneizadas, en cierta manera, por la tradición helénica y el derecho romano bajo el régimen del Imperio, que no destruía sino añadía a su panteón victorioso los dioses de los pueblos conquistados. Una lengua popular, el griego *koiné*, aglutinaba los diversos saberes de procedencia oriental y misteriosa. El cristianismo adoptó esa lengua como suya para llevar el Evangelio a todo el mundo. Aquí y allá se presentaba como el cumplimiento de los anhelos de la humanidad, resultado final de una larga espera y una búsqueda paciente de las mentes más preclaras de la antigüedad. Para los hebreos, el Dios que les había hablado otras veces y en muchas ocasiones a los padres por los profetas, ahora, en los «últimos tiempos», les hablaba por el Hijo (He. 1:1-2). Para los griegos, el Dios que les había hablado por los poetas y filósofos de antaño, ahora les hablaba por Cristo, el Salvador del mundo. Para unos y otros Cristo era el Nombre sobre todo nombre. Los magos de Oriente habían esperado en Él, le encontraron y le adoraron desde su mismo nacimiento. Los sacerdotes de Egipto le acogieron en su huida y ahora le recibían como su Maestro. La razón, el logos, el significado del universo, se encontraba en el Verbo que desde el principio estaba con Dios, era Dios y, por amor a los hombres se hizo carne.

Los Evangelios, leídos en profundidad, son una colosal vidriera que tiene a Cristo como punto central, en su manifestación histórica y significación universal, donde los distintos colores de sus cristales son igual de transparentes y permeables a los rayos del Sol de la Justicia, que es Cristo Jesús. La luz, que revela sin destruir, que eleva el nivel de luminosidad sobre las tinieblas, transfigura los pueblos y las culturas en una unidad armoniosa que magnifica la multiforme sabiduría de Dios entre los hombres.

Según Hegel, el principio del cristianismo es principio del universo; es misión del universo introducir en su seno la idea absoluta, realizarla en sí mismo, reconciliándose así con Dios.

A su vez esta misión se divide en:

Misión salvífica. Consiste en difundir y propagar la fe cristiana para que llegue a penetrar en los corazones de los hombres. El sujeto individual es el objeto de la gracia divina; toda persona es de un valor infinito. Su misión y destino consiste en participar de la naturaleza divina para siempre. Con este propósito nació Cristo, el Espíritu eterno se encarnó en el tiempo y en la humanidad, para elevar al hombre a la condición de Dios por participación, mediante el renacimiento espiritual.

Misión cultural. Consiste en que el principio de la fe cristiana se desarrolle para el pensamiento, sea asimilado por el conocimiento pensante y realizado en este, de tal modo que logre la reconciliación, que lleve dentro de sí la idea divina y establezca la unidad entre la riqueza de pensamientos de la idea filosófica y el principio cristiano. El pensamiento tiene derecho a ser reconciliado o, para decirlo de otro modo, a que el principio cristiano corresponda al pensamiento.

Si el cristianismo ha de cumplir sus propósitos, es decir, su misión universal de reconciliación, tiene que venir a la filosofía, como a la ciencia, el arte y la cultura en general, del mismo modo que a la economía, la política y la ética universal.

El horizonte cristiano no está limitado por una cerrada geografía de nación santa localizada en un pedazo de tierra, sino que corresponde al horizonte cósmico de un pueblo universal, compuesto por todas las lenguas y todas las razas.

La significación universal de la fe cristiana para todas las gentes y todas las culturas como aquello que es esencialmente lo real y verdadero, tiene que contener en sí todos los elementos que conforman la experiencia de Dios y de los hombres.

Desgraciadamente, el mundo evangélico en su generalidad, ha perdido la conciencia y el sentido de su significación universal, enredado en polémicas intraeclesiales que no sirven para nada, excepto para agriar el carácter, apagar la luz y hacer insípida la sal que el Evangelio le ha otorgado en depósito. En guerra consigo mismo, extiende su belicosidad al exterior y, en lugar de salvarlo, lo margina cada vez más de su área de influencia, que a su vez repercute en la automarginación y el resentimiento, incapaz de vencer sus propias contradicciones. A lo universal sobreviene lo herético, es decir, el desequilibrio primero y último, la inflación respecto a una idea: lo social, lo ético, lo espiritual; abusiva preferencia

de una tendencia: puritanismo, rigorismo, liberalismo; el énfasis unilateral en una doctrina o conjunto de creencias: evangelio completo, doctrinas de la gracia, dispensacionalismo; el retorno a lo geográficamente localizado: iglesias nacionales, costumbres locales, lenguaje ancestral; falso amor a la verdad: dogmatismo sin ciencia, veneración por las confesiones y símbolos antiguos, dilapidación de la ciencia humana. La verdad es lo universal, la corrupción de la misma, es decir, la herejía, es lo particular, el todos aparte, el reino dividido, la justificación del cisma, la cruzada separatista. Lo particular compromete lo universal, lo contradice, y por un impulso irresistible y demoníaco lo niega y termina por combatirlo. En semejante situación es del todo imposible que el pensamiento protestante desarrolle todas las potencialidades que en sí lleva escondidas cual proyectos con promesa.

La urgencia de esta hora para el pensamiento evangélico es volver a la significación universal primigenia que no se agota en la universalidad étnica, racial o política —entendida estrechamente como individuos susceptibles de ser convertidos—, sino significación universal que supone tomar conciencia del plan eterno de Dios, revelado en Cristo, que incluye la filosofía y las ciencias humanas, la cultura y el sentimiento religioso, la economía y la política. La sabiduría de Dios que da vida sin provocar muerte, que ilumina sin ensombrecer, que carga sobre sí la maldición de la ley para integrar toda contradicción humana en una ley superior de reconciliación universal: la del amor.

A mí —escribe Pablo—, que soy menos que el más pequeño de todos los santos, se me concedió esta gracia: anunciar a los gentiles las inescrutables riquezas de Cristo, y sacar a la luz cuál es la dispensación del misterio que por los siglos ha estado oculto en Dios, creador de todas las cosas, a fin de que la infinita sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la Iglesia a los principados y potestades en los lugares celestiales, conforme al propósito eterno que llevó a cabo en Cristo Jesús nuestro Señor, en quien tenemos libertad y acceso a Dios con confianza por medio de la fe en Él (Ef. 3:8-12).

Hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez; pero sabiduría no de este siglo, ni de los gobernantes de este siglo que van desapareciendo, sino que hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta que, desde antes de los siglos, Dios predestinó para nuestra gloria, la sabiduría que ninguno de los gobernantes de este siglo ha entendido, porque si la hubieran entendido no habrían crucificado al Señor de gloria (1 Co. 2:7-8).

Teólogos como Pannenberg hace tiempo que están llamando la atención sobre esta pérdida de universalidad en el protestantismo, quizá porque su primera determinación histórica fue situarse frente a la falsa universalidad del catolicismo romano de la época, cuya síntesis entre fe y razón, naturaleza y gracia, había desembocado en una merma de lo puramente evangélico, de lo original y uni-

versalmente cristiano. Desde un principio la teología evangélica derivó, de un enfrentamiento a lo particularmente católico, al olvido de la significación universal de la fe cristiana. La teología se va a reducir a interpretación de la Escritura, a pensamiento religioso sobre lo que está más allá de la investigación racional: la revelación divina. La teología ya no es ciencia de Dios, sino exégesis del Libro de Dios, que termina por convertirse en puro racionalismo verbal. Buscando liberarse de la «corrupción» filosófica, abandonará esta a su propia suerte, que cada vez se irá desentendiendo más de la fe. Los filósofos seguirán dados de alta en la nómina religiosa: se considerarán a sí mismos luteranos, reformados, anglicanos, pero cada vez harán menos filosofía cristiana. El divorcio entre fe y razón se consuma; la culpa es de los creyentes que no estuvieron a la altura de su misión y llamamiento universal. Es tiempo de cerrar la brecha y extender el sentido de la reconciliación a las potencias intelectuales.

Es verdaderamente suicida y negación del contenido universal de la fe, creer que la teología versa únicamente sobre la interpretación de la Escritura, prescindiendo de lo que otras ciencias digan acerca de los temas referidos en la Escritura: creación, hombre, historia, futuro, muerte e inmortalidad, justicia e injusticia, riqueza y pobreza, culpa y perdón...

A la tarea de la teología le compete una comprensión de todos los existentes de cara a Dios, de manera que prescindiendo de Dios no puedan ser comprendidos. Y esto es lo que constituye su universalidad.

Una teología que permanezca consciente del compromiso intelectual que entraña el uso de la palabra «Dios» se preocupará en la medida de lo posible de que toda verdad, sin dejar por tanto para último lugar los conocimientos de las ciencias extrateológicas, quede referida al Dios de la Biblia y sea desde él comprendida de una forma nueva... La revelación de Dios entendida correctamente como revelación de Dios no resulta pensable sino en el supuesto de que toda verdad y conocimiento queden ordenados a ella y asumidos por ella. Solo así cabrá comprender la revelación bíblica como revelación del Dios que es creador y consumidor de todas las cosas.¹³

«En una doctrina sagrada que considere al universo como creación de Dios, los *revelabilia* (la revelación) lo abarcan todo. Al describir los seis días de la creación, la Escritura no deja nada fuera; así que no hay nada que las ciencias y la filosofía puedan decir que no tenga alguna relación con algún objeto de la creación. La forma más fácil de comprender esto es preguntar: ¿qué hay que no esté incluido en la ciencia que Dios posee de su propia obra? Evidentemente, nada»¹⁴.

13. W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales*, pp. 15-16.

14. E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, p. 41.

6. Influencia del helenismo en el cristianismo

Es un hecho evidente que la filosofía helénica ejerció una influencia determinante en la teología cristiana, pero sin llegar al punto de negar la originalidad de lo cristiano y menos pervertir su carácter específico de religión espiritual, centrada en la salvación como perdón de pecado y unión con Dios mediante Cristo. La influencia helénica no concierne tanto al sentido propio del Evangelio, a su «esencia», el *kerigma* salvífico, cuanto a su presentación o «zona periférica», que constituye como su revestimiento expresivo (Jean Pépin).

Los cristianos se sirvieron de la filosofía griega, como medio elaborado racional y críticamente concorde a su propósito de investigación y esclarecimiento de los misterios cristianos, sin comprometer la independencia y autonomía de su fe. Cuando el dato revelado discrepaba del resultado de la investigación filosófica, optaban siempre por el primero. En la crítica de la filosofía pagana los apologistas no actuaban sino conforme al ejemplo dado por lo mejor de la filosofía clásica.

El cristianismo no es una filosofía, por tanto, se puede explicar intelectualmente, o reforzar a nivel dogmático con filosofías de orientación diversa. En este sentido, el pensamiento cristiano se va a mover siempre en ese círculo que da por buenas las verdades básicas de la revelación analizadas y fundamentadas por aquellas filosofías que más se ajusten a su expresión cultural. Nunca esclavos de ningún sistema, toda vez que la verdadera teología y filosofía cristianas parten siempre del punto de vista que considera la Escritura como la revelación suficiente y autoritaria de parte de Dios, ponen en práctica lo que en otro contexto escribió el apóstol Pablo: «Examinadlo todo y retened lo bueno». Así puede decir Clemente de Alejandría: «Cuando hablo de filosofía, no me refiero a la estoica, o a la platónica, o a la de Epicuro o la de Aristóteles, sino que me refiero a todo lo que cada una de estas escuelas ha dicho rectamente enseñando la justicia con actitud científica y religiosa. Este conjunto ecléctico es lo que yo llamo filosofía»¹⁵.

Un ejemplo ilustrativo, que por pertenecer a un período relativamente tardío del pensamiento cristiano nos puede ayudar a comprender la relación cristiana con la filosofía y los autores clásicos, nos lo ofrece Jerónimo, el famoso traductor de la Vulgata latina, hombre de un solo libro, la Biblia, para el que no existe nada comparable a la misma. ¿Puede el cristiano leer a los clásicos?, se pregunta. Para responder comienza asentando el principio cristiano: La Biblia, por ser Palabra revelada de Dios, está por encima de la ciencia, palabra humana. ¿Para qué, pues, sirve la ciencia humana a la hora de estudiar las Escrituras divinas? Jerónimo responde que ni Pedro ni Juan fueron incultos pescadores. De serlo, ¿cómo hubieran podido captar el concepto de Logos, no logrado por Platón, ni por Demóstenes? ¿Cómo es posible, se pregunta, entender la Biblia sin erudición ni cultura? En la

15. *Strómata* I, 43.

carta LXX a Magno, contestando a la pregunta que este le hizo de por qué aducía ejemplos de la literatura pagana en las anotaciones a los textos sagrados, Jerónimo le explicará mediante una serie de argumentos cómo los más grandes apologetas y Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos, conocieron bien la literatura pagana, pudiendo de esta forma defender el Evangelio. Salomón, añadirá, recomendó el estudio de los filósofos, y san Pablo citó poesías de Epiménides, de Menandro y de Arato. Para justificar luego su metodología, Jerónimo acude a la interpretación alegórica de Deuteronomio 21:12: así como un buen hebreo, al casarse con una esclava pagana, esta tiene que cortarse los cabellos y las uñas para purificarse, del mismo modo el cristiano, amante de la sabiduría profana, debe limpiarla de todo error para hacerla digna del servicio de Dios¹⁶.

La historiografía protestante, en virtud de su principio solo la Escritura, y su correlato de tradición igual a tergiversación, se ha esforzado siempre en demostrar que el molde del pensamiento griego desvirtuó, traicionó la sencilla originalidad del mensaje cristiano en el que se vació. El mismo Ortega y Gasset, dejándose llevar por sus profesores alemanes, creyó que el cristianismo había triunfado a costa de sacrificar su matriz hebrea por el ropaje heleno. Es evidente que el cristianismo se revistió con elementos propios de la cultura grecoromana circundante, pero lo que no se puede demostrar es que la forma cambiara el contenido. El corazón cristiano no quedó alterado por la utilización de las formas filosóficas al uso. ¿Cómo iba a entenderles el mundo al que quería ganar con el Evangelio si se limitaban a hablar en «lengua extraña», aunque fuera la lengua de los ángeles? Desde un principio los cristianos hablaron el idioma —todo idioma contiene en sí una filosofía— de los pueblos misionados, adaptándose a sus expresiones para comunicar cómoda y eficazmente un mensaje que estaba por encima de determinaciones culturales y, por tanto, susceptible de expresarse en todas las formas culturales sin quedar sometido a ninguna.

«Te mostraré al Logos y los misterios del Logos —escribe Clemente a su interlocutor griego— recurriendo a tu propia imaginación»¹⁷. Los cristianos manejaron los esquemas mentales que les eran familiares para hacerse entender. ¡Qué duda cabe que la reflexión filosófica prestó servicios innegables a la incipiente teología cristiana!

Se entiende perfectamente que el cristiano quiera leer la Biblia sin interferencias deformadoras y vale como petición de principio, pero ¿es posible? ¡No, no lo es! «También la cabeza afilosófica está determinada por supuestos, solo que son supuestos afilosóficos, es decir, no examinados ni aclarados»¹⁸. Querer leer el texto bíblico sin condicionantes es como querer leer un libro prescindiendo de

16. *Epístola* 70, 2.

17. *Protréptico* XII, 119, 1.

18. Franz Altheim, *El Dios invicto*, p. 16.

uno mismo. Solo así se eliminaría lo condicionado, entendido como lo viciado, al precio de eliminar la lectura, como el que mira un jeroglífico indescifrable. No puede poner nada en él, pero tampoco extraer ningún significado. Es un vicio de pensamiento creer que se puede acceder al conocimiento directo de las cosas prescindiendo de uno mismo. Cada cual es un sistema de creencias y preferencias, más o menos conscientemente asumidas. Lo importante es conocerlas para integrarlas correctamente en nuestro código hermenéutico, como resistencias y facilidades a la vez. El problema verdadero y preocupante no reside en la pureza del molde, sino en el de la fe. Preservar la fe en su pureza original, no su envoltura y carta de presentación, ha sido siempre la tarea del verdadero filósofo cristiano.

Irónicamente el prejuicio más dañino es creer que se puede leer un texto, la Biblia en este caso, sin prejuicios, sin opiniones, ideas y creencias previas, recibidas mediante el lenguaje —que supone en sí toda una filosofía— y el entorno cultural. Lo malo no es el prejuicio, sino su pasar inadvertido como objetividad —objetividad de un sujeto—. No hay contacto puro e inmaculado con la revelación de Dios. Es mera ilusión y falsedad. No ocurre en la vida cotidiana, y menos en la religiosa, en la cual intervienen tantos determinantes puestos por la antigüedad, la distancia y la misma dificultad del tema. La actitud correcta consiste en interpretar la Biblia con los instrumentos que la cultura pone a nuestro alcance, pero sin dejarse dominar por ninguno de ellos, y menos por el nuestro propio, que es pecado de soberbia y arrogancia, como si nuestros ojos fueran más limpios que los de todos los demás.

La comprensión de la verdad bíblica es comprensión de Dios desde nosotros. Es de Dios, en lo que revela objetivamente en la Escritura, y es nuestra, en lo que acertamos o desacertamos en comprender, según la medida de nuestra fe e iluminación. La teología, incluso la más afilosófica, es siempre teología hecha por un hombre, por más que se centre en Dios. ¿Dónde está Dios cuando pensamos en Él sino en nosotros? ¿Y quién somos nosotros sino personas finitas siempre necesitadas de corrección? Corrección que nos alcanza por una lectura siempre fresca e inteligente de la Escritura con todos los medios culturales que Dios pone a nuestra disposición.

«Una posible separación de la teología cristiana con respecto a la metafísica, no conduce lisa y simplemente a una teología “liberada de la metafísica”¹⁹. El punto de partida de la teología no es la ignorancia absoluta, y menos todavía el prejuicio antifilosófico, sino el juicio sano del que está dispuesto a ser enseñado y comen zar de nuevo cuantas veces sea necesario.

7. La herencia filosófica hasta san Pablo

No nos corresponde a nosotros discutir aquí las probables influencias de la teosofía y de las religiones de misterios en las cartas del apóstol Pablo, pero en el contexto

19. E. Jünger, *Dios como misterio*, p. 73.

de las coincidencias filosóficas, podemos decir que el uso de un mismo lenguaje no debe hacernos olvidar las diferencias de fondo. El cristianismo es algo nuevo y original en la historia de las religiones, que, por su significación universal, habla todos los idiomas y no está sometido a ninguno de ellos. Como bien escribe Pepin, si buscamos un ejemplo de exceso en la helenización del cristianismo, mezclada con motivos religiosos orientales, hay que salir de la ortodoxia y considerar las herejías gnósticas especialmente florecientes en el siglo II.

Cuando los cristianos aparecieron por vez primera en la escena mundial, hacía siglos que dos poderosas corrientes filosóficas griegas permeaban el campo en que iban a desenvolverse los misioneros evangélicos. Por un lado, estaba la escuela platónica, en todo su apogeo, con el neoplatonismo de Plotino, y por otro, la escuela aristotélica, que habrá de aguardar un milenio hasta ser incorporada por el mundo conceptual de la fe cristiana. Los primeros cristianos se expresaron en términos platónicos. A Aristóteles le llegará su turno, y su revolución, con Tomás de Aquino. Platón y Aristóteles van a decidir y arbitrar en los conflictos y las guerras internas de la filosofía cristiana, sea que se siga la tradición representada por Agustín o por Tomás.

7.1. Presocráticos, el principio del ser

En su origen la filosofía fue física, antes de convertirse en metafísica y ramificarse en ética, estética y antropología, que es cuando aparece el cristianismo. A su primer estadio solo dedicaremos un repaso sumaráisimo, por cuanto apenas si tuvo repercusiones en el pensamiento cristiano. Sin embargo, representa el primer «repertorio» de temas con los que la filosofía posterior tiene que contar y desde los que partir. Es bueno, si queremos penetrar en la aventura filosófica, que nos acostumbremos al carácter orgánico del pensamiento, que guarda siempre estrecha correlación con sus precedentes, a la vez que lucha por buscar nuevas expresiones y conceptos y zafarse de los viejos. Cada autor y cada escuela en filosofía están en conexión con sus antecedentes y sucesores; unos prolongan las líneas e intuiciones de los problemas y cuestiones ya suscitados por otros.

En los albores de la filosofía oriental y griega nos encontramos que la filosofía fue pura «física». El problema fundamental para los primeros pensadores fue el tema de la naturaleza. «Extrañados ante el mundo, ante todo se interrogan acerca de obvias perplejidades, para continuar inquiriendo, según una progresión gradual, sobre otras cuestiones más importantes como, por ejemplo, los cambios de la luna y el sol, las estrellas y el origen del universo» (Aristóteles). Los griegos expresaban la naturaleza con el término *physis*, que como verbo significa hacer, producir, criar. En este sentido, el concepto *physis* era entendido como aquello que origina y produce las cosas, el principio constitutivo de todo lo que hay, el *arché* o elemento primario universal. Dicho principio se consideraba como natural

y material. Todo es materia (*hile*), pero la materia es viva. Puesto que la vida no puede derivar de la materia porque la materia por sí misma es inerte, la materia, razonaron los primeros pensadores griegos, tiene que ser originariamente viva, e incluso animada por su eterna naturaleza. Así, la sustancia única se convierte en un principio universal viviente (*hilozoísmo*: *hile* = materia; *zoé* = vida).

A este periodo pertenecen los llamados presocráticos, o filósofos anteriores a Sócrates. Se ocuparon ante todo de establecer cuál era el principio (*arché*) de las cosas, el principio por el que se originan las cosas y de lo que se constituyen los seres.

De esta primera y sesuda reflexión surgen dos tipos de escuelas: los *monistas* (*monos* = uno solo, único), que consideran que solo existe un principio de la naturaleza; y los *pluralistas*, que juzgan que hay más de un principio. El monismo considera que la naturaleza (*physis*) es íntimamente un grandísimo ser unitario, una materia única, en relaciones y combinaciones diversas, siempre una misma sustancia.

La materia, por ser inerte, no puede originar la vida; así es imposible hacer derivar la racionalidad, la inteligencia, el finalismo (*télos*), de la simple materia inanimada. Es necesario, por tanto, concluir:

- a) La materia universal, además de estar animada, es también una razón (y por consiguiente es divina); este será el pensamiento de Heráclito (530-470 a.C.).
- b) Fuera de la materia inanimada, existe una Razón ordenadora (Dios), y esta será la doctrina de Anaxágoras (494-428 a.C.).

En el primer caso, *la razón* (Dios) será *inmanente* (idéntico e igual) al mundo, intrínseca, un «atributo», cualidad o característica del mundo mismo y de todos los seres que lo forman. En el segundo caso, *la Razón* (Dios) será *trascendente* (distinto y superior) del mundo por ella ordenado.

Si la primera teoría fuese correcta, cada ser que existe debería tener y poseer la razón, la inteligencia, lo cual no se verifica según la experiencia; en el segundo, los varios grados de perfección hasta llegar a la racionalidad son, en cambio, determinados por la *Razón divina* que ordena el complejo de los varios grados de dignidad y perfección.

El problema que más dolores de cabeza produjo a los primeros pensadores fue el *movimiento*. Cada uno de los seres no solo es distinto de todos los demás, sino que él mismo cambia continuamente. El universo es una inmensidad de seres en continua transformación, en continuo desarrollo, en continuo *devenir*: cada ser no es nunca igual al que era hace un momento, cesa siempre de ser lo que era, para empezar a ser algo distinto.

Por otra parte, siempre queda cada cosa, por debajo de todo cambio, siendo igual a sí misma, siempre en ella queda algo inmutable. Heráclito afirmará que,

puesto que todo cambia continuamente, el ser es característicamente mutable: doctrina del *devenir*.

Parménides (n. 540 a.C.) fijará su atención en lo que permanece al cambio y dirá que el ser es inmutable, que el cambio no es más que una ilusoria apariencia exterior del ser que siempre es igual a sí mismo en su propia esencia: doctrina del ser *inmutable*. Heráclito responde que lo ilusorio es la permanencia del ser; no que negara el ser, sino que este se encuentra en una continua transformación, que es *mutable* por esencia.

Aristóteles mediará en la disputa y responderá que en todos los seres existe la *identidad* junto con la *variabilidad*. Los seres *son y cambian* al mismo tiempo: subsiste en ellos una esencia que permanece inmutable en el mismo proceso del devenir, del cual derivan todas las diferencias particulares y contingentes de cada uno de los seres y del conjunto.

Como las preocupaciones de este primer momento filosófico desbordan nuestro espacio e intereses, basta hacer constar que durante siglos los hombres más despiertos buscaron la razón de todos los seres del universo en la misma naturaleza, sin reflexionar sobre el hombre que planteaba las interrogaciones. Para ellos el problema esencial, y anterior a cualquier otro, es el problema del mundo en el que el hombre se siente una cosa más en medio de la multitud de cosas. A medida que la filosofía avanza en sus investigaciones naturales, con el hombre como *sujeto* de las mismas, irá descubriendo la vida humana como *objeto* de la investigación misma. A esto se llega con Sócrates. Él va a colocar al hombre en el centro de la ciencia y la sabiduría.

7.2. De Sócrates a Séneca, con la felicidad por medio

A la preocupación por el mundo, decimos, sucede la preocupación por el hombre; no que el uno tome el lugar del otro, sino que la orientación antropológica va a servir de parámetro al estudio de la naturaleza y del resto de las cosas. En conocida frase de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son». A esa época pertenece Sócrates y su famoso *dictum*: «Conócete a ti mismo», que profundiza en el hombre como interioridad y prepara el terreno de Platón y de Agustín hacia la intimidad.

La autorreflexión socrática «conócete a ti mismo», se encamina a encontrar dentro de uno mismo el «concepto» de lo que en filosofía se busca, hasta dejarlo plasmado en una «definición» de lo que se ignoraba. La ignorancia es la madre de la sabiduría, como la nada la madre del ser, pues la ignorancia no es un estado, sino un método, la humildad hecha puro instrumento de examen e investigación. «En esta autorreflexión encontraba Sócrates un nuevo tipo de vida. Una vida feliz,

una *eudaimonía* lograda por un saber que sale de uno mismo y confiere por ello plena suficiencia al hombre: un ideal de vida»²⁰.

El hombre tiende por naturaleza a la felicidad, se siente determinado a ser feliz, la felicidad deseada es la fuente de la sabiduría y el primer descubrimiento filosófico. Pero la felicidad no le es dada por los sentidos, sino por la virtud, como la verdad por la razón. Saber equivale a virtud; el saber nos hace conocer que la verdadera felicidad no la proporcionan los placeres sensuales, sino la virtud que libera de las pasiones, así es como se llega a ser *hombre*, en el verdadero sentido de la palabra, es decir, seres racionales. Por esta razón la máxima «conócete a ti mismo» adquirirá un valor sobre todo moral: conócete en tu misma naturaleza y en tus procesos interiores para poder dominar tus pasiones y llegar a ser virtuoso y feliz; conócete para tomar conciencia de lo que hace falta para ser *hombre*, busca al *hombre* dentro de ti para apropiártelo, conócete para actuarte en la perfección de tu naturaleza superior. Solo una anotación. Desde el punto de vista cristiano no basta conocer lo que es bueno para practicarlo, como luego dirá san Pablo: veo el bien y lo apruebo, pero en mí no está el poder de cumplirlo, sino el poder del pecado que me lleva a transgredirlo. Sócrates, sin embargo, está en lo correcto, la vida buena y feliz es la vida virtuosa. La manera de llegar a ella será otra cuestión.

El ideal socrático de la vida como virtud fue continuado por cuatro escuelas, todas ellas empeñadas en el esclarecimiento del problema del bien, pero será Platón el que lleve las directrices de Sócrates a su último extremo filosófico y en lo tocante a la reflexión sobre la *eudaimonía* (felicidad) iba jugar un papel importante en toda la filosofía posterior y, principalmente, en el pensamiento de Agustín, como enlace y punto de contacto del cristianismo con el helenismo.

Platón (427-347 a.C.) fue discípulo de Sócrates y fundador de una escuela filosófica en Atenas, la Academia, nombrada así en memoria del héroe Academo. Sorprendentemente esta escuela perduró desde su fundación en 387 a. C., hasta el 529 d.C., siete siglos de singular quehacer filosófico. Se trata del filósofo más influyente de la humanidad. El elemento platónico pesa mucho en el cristianismo.

Para Platón la filosofía no es más que el *filosofar*, y el filosofar es el hombre que procura realizar su verdadera mismidad, ligándose con el ser y con el bien, que es el principio del ser. No existe en Platón el problema de qué sea la filosofía, sino solo el problema de qué es el filósofo, el hombre en su auténtica y lograda realización. Como su maestro Sócrates, Platón enlaza bondad, virtud y sabiduría con felicidad. La felicidad se convierte así en la aspiración de la filosofía, en cuanta inquietud humana, y punto de partida. La enseñanza fundamental de Platón es, según Aristóteles, la estrecha relación que existe entre la virtud y la felicidad.

20. Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 15.

De Heráclito y Parménides, Platón había heredado un problema complejo: lo uno y lo múltiple. El ser y el no ser. El ser, el *ente*, es lo inmóvil y eterno, pero las cosas son múltiples, variables perecederas. Platón va a aterrizar en la *idea*. No tuvo una idea, descubrió la *idea*. Investigó las cosas y observó que propiamente las cosas consisten en lo que no son. Por ejemplo, una hoja de papel blanco, resulta que en rigor no es blanca, sino que tiene algo de gris o de amarilla; solo es casi blanca. Pero hay más, esta hoja de papel no ha existido siempre, sino solo desde hace cierto tiempo; dentro de algunos años no existirá tampoco. Por tanto, es blanca y no blanca, es y no es.

No se agota aquí la reflexión. La hoja es casi blanca, le negamos la absoluta blancura por comparación con lo que es blanco sin restricción; es decir, para ver que una cosa no es verdaderamente blanca, necesito saber ya lo que es blanco; pero como ninguna cosa visible —ni la nieve, ni la nube, ni la espuma— es absolutamente blanca, esto me remite a alguna realidad distinta de toda cosa concreta, que será la total blancura. Dicho en otros términos, el ser casi blanco de muchas cosas requiere la existencia de lo verdaderamente blanco, que no es cosa alguna, sino que está fuera de las cosas. A este ser verdadero, distinto de las cosas, es a lo que Platón llama idea. «El ser verdadero, que la filosofía venía buscando desde Parménides, no está en las cosas, sino fuera de ellas: en las ideas. Estas son, pues, unos entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas»²¹.

Hay en la idea muchas cosas implicadas para el estudio de la filosofía, pero no podemos apartarnos del camino, sino remitir a los interesados a las fuentes, y entonces proseguir ligeros nuestro viaje. El descubrimiento de la idea llevará a Platón a postular una división del mundo real en dos secciones, lo que está arriba: el mundo inteligible, la realidad verdadera; y lo que está abajo: el mundo sensible o la realidad aparente. A su vez hay que subdividir estas secciones en dos sectores. El de la opinión o *dóxa*, y el de la teoría o *noús*.

El mundo de arriba es celeste, es el mundo puro donde viven los dioses, las ideas divinas. El hombre es un alma de procedencia celeste que ha contemplado las ideas, pero que al encarnarse no las recuerda, las ha olvidado. Por eso, conocer, según Platón, es recordar, recordar lo visto mientras se habitaba en el plano celeste. En esta visión el hombre es un ser caído, que ha visto las ideas, el verdadero ser de las cosas. Ahora echa en falta ese recuerdo-sabiduría y por eso filosofa. Uno se convierte en filósofo al echar en falta el saber. Por tanto, la filosofía es una actividad amorosa, toda vez que amar es echar de menos, buscar lo que no se tiene, pero se tuvo un día. Esta teoría amorosa de la filosofía va a tener mucha importancia en el cristianismo, en especial en Agustín, para quien «no se entra en la verdad sino por la caridad». Los conceptos de Platón serán modificados esencialmente por el cristianismo, para el cual lo que realmente se echa en falta no son las ideas sino

21. J. Marías, *Historia de la filosofía*, p. 45.

el Ser ideal. Uno echa de menos el Dios perdido por la caída, el pecado original. La búsqueda de Dios define la búsqueda de la filosofía cristiana.

A Platón se debe también el concepto del cuerpo como cárcel del alma. Lo material es sepulcro y pecado (*soma-sema*), el alma es inmaterial e inmortal. Cuando el cuerpo muere su alma sale de él para salvarse o condenarse. Lo importante es salvar el alma. Este va a ser el razonamiento de la mayoría de los cristianos en su nivel más popular. Platónico-oriental es también la idea que asocia el pecado a la carne, que el mundo es el mal y que lo único que cabe es esperar la muerte para lograr la felicidad. Si esto tuvo gran predicamento en las masas cristianas hasta hace bien poco, es preciso señalar que la teología, desde un principio, se opuso a estas ideas, toda vez que confiesa que «Dios se hizo carne». La encarnación del Verbo, el nacimiento histórico de Cristo, obligó a los teólogos a sacralizar la carne y ensalzar el cuerpo humano, que, por otra parte, estaba destinado a la gloria, según el artículo del credo que confiesa «la resurrección de la carne». El cuerpo, pues, para el cristiano reviste desde el principio la mayor excelcitud y dignidad. Agustín se opondrá decididamente a cualquier tipo de platonismo que diga que el cuerpo es malo y cárcel del alma. Esto es un error contrario a la verdad cristiana²².

La otra fuerza poderosa que influyó en la filosofía cristiana es el aristotelismo.

Aristóteles (384-322 a.C.) comenzó por ser discípulo de Platón. En el año 335 fundó en Atenas su propia escuela, el Liceo, llamada también *peripatética*, porque la enseñanza se impartía paseando. «Con Aristóteles, la filosofía griega llega a su plena y entera madurez; hasta tal punto que, desde entonces, empezará su decadencia, y no volverá a alcanzar una altura semejante; ni siquiera es capaz Grecia de conservar la metafísica aristotélica, sino que le falta la comprensión para los problemas filosóficos en la dimensión profunda en que los había planteado Aristóteles, y el pensamiento helénico se trivializa en manos de las escuelas de moralistas que llenan las ciudades helénicas y luego las del Imperio romano»²³.

Platón había descubierto *la idea*. A partir de ella dedujo que las cosas no tienen ser, sino que lo tienen recibido, participado de otra realidad que está fuera de las cosas. Introduce, pues, en la realidad una duplicación del mundo y una separación, que deja malparadas las cosas. Aristóteles protesta y se rebela. Las ideas son inútiles porque no contribuyen para nada a hacer comprender la realidad del mundo. Ellas no son causa de ningún movimiento ni de ningún cambio. Decir que las cosas participan de las ideas no quiere decir nada, porque las ideas no son principios de acción que determinen la naturaleza de las cosas.

Aristóteles se niega a *duplicar* el mundo y propone la exigencia de unidad entre ideas y cosas. Para lograrlo es preciso investigar las formas de conocimiento que en Aristóteles se dividen en tres áreas:

22. *Contra Iulianum*, II, 7.

23. J. Manas, *op. cit.*, p. 57.

- a) Experiencia
- b) Ciencia
- c) Inteligencia.

Primero, la experiencia nos enseña, por ejemplo, que el fuego es caliente, pero no nos hace saber *por qué* es caliente. Para ello necesitamos el conocimiento científico.

Así pues, en segundo lugar, la ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas y principios. Por ella sabemos *por qué* las cosas son como son: Que el fuego calienta y la razón de por qué.

En tercer lugar, la inteligencia (*noús*) es saber de los principios. La filosofía es la ciencia de todos los seres por sus causas últimas y sus primeros principios.

Aristóteles rechaza las ideas innatas y la reminiscencia platónica, concibiendo el alma como tabula rasa. Es decir, saber no es *recordar* lo visto previamente, como quiere Platón, sino que saber es *adquirir* conocimiento. Se adquiere conocimiento a partir de la experiencia sensible en este mundo. La filosofía tiene que partir de la experiencia sensible, la única que nos es accesible. La filosofía no es un saber de lo suprasensible, lo que está en lo alto, sino la ciencia de los primeros principios y de las causas últimas.

Según Aristóteles, en cada ser de la naturaleza puede distinguirse un sector más profundo y real, y otro aparente.

Al ser auténtico de cada cosa lo llamó *ousía*, término griego traducido por *sustancia*. El ser sustancia es aquello que existe en sí y tiene entidad propia: *subsistencia*. La sustancia no puede existir separadamente de aquello cuya sustancia es. Aun suponiendo que ya haya ideas, de ellas no derivarán las cosas si no interviene para crearlas un principio activo.

El ser aparente de cada cosa es el accidente. El accidente o cualidad de cada cosa no existe en sí, no tienen entidad propia y va adherido a la sustancia.

La filosofía de Aristóteles es teoría de la sustancia, y luego veremos la importancia que tiene para su análisis de Dios, que, en su opinión, es sustancia en el mismo sentido en que lo son las demás sustancias. La superioridad de Dios consiste solo en la perfección de su vida, no en su realidad ni en su ser, pues «ninguna sustancia es más o menos sustancia que otra»²⁴.

En el terreno de la antropología, Aristóteles hará una gran contribución a la manera cristiana de entender la vida humana. El hombre, dice Aristóteles, es un viviente mortal, una cosa entre las cosas, pero por su lado contemplativo, alcanza un modo de saber alto, el de Dios, cuya vida consiste en la contemplación de sí mismo. El hombre trasciende de sí para penetrar en el modo de ser de lo divino. Lo más suyo es a la vez lo más ajeno, algo que solo posee parcialmente y a lo que aspira: *lo divino*. Lo propio del hombre es ser más que hombre.

24. *Categorías*, V, 2.

Muerto Aristóteles, desaparece en Grecia el interés por los problemas genuinamente metafísicos. Faltan hombres con suficiente tensión metafísica para hacer frente a las exigencias de la nueva organización política del mundo. Grecia inicia su decadencia, pierde la hegemonía y se transforma en provincia del vasto imperio macedónico primero y del romano después. Aunque la constante histórica se cumpla y Grecia, militarmente vencida, sea culturalmente vencedora, no acontece sin que la cultura misma sea asentada sobre nuevas bases y sufra la repercusión de las condiciones nuevas. La cultura se difunde, y Atenas deja de ser el foco científico para ceder el puesto a los florecientes centros de Pérgamo, Antioquía, Rodas, Alejandría y la misma Roma. La sistematización científica, impulsada por Aristóteles, se desarrolla, produciéndose la separación de diversas ciencias particulares, como las matemáticas, la astronomía, la biología, la medicina, la historia y la filología. El espíritu griego ha entrado en el campo de las ciencias especializadas y, consiguientemente, desatiende la dedicación a la filosofía, que ahora deberá adscribirse a la fundamentación general de todos los conocimientos.

En Aristóteles, la filosofía, el deseo de saber, nos agrada por sí misma, independientemente de su utilidad²⁵, en el nuevo ambiente cultural, social y político, la filosofía interesa por su utilidad. La existencia se había vuelto peligrosa, amenazante y por todos lados se buscaban directrices para la organización de la vida personal. La vida humana entra en escena como el problema más urgente. Al tratarse de un ser social, la mayor fuente de complicaciones del hombre es su relación con los otros y desde los otros consigo mismo. El problema *ético* pasa a primer plano, y todos los demás problemas se tratan en la justa medida en que cooperan con la solución del problema moral. Ya no interesa tanto saber *qué* es el hombre, sino *cómo debe vivir*. «Con la supeditación del saber al vivir, la filosofía deja de ser un fin en sí misma y se constituye en medio para la vida feliz»²⁶.

Será la época de las escuelas morales: epicúrea, estoica, escéptica y ecléctica, que constituyen el clima o ambiente filosófico respirado por el cristianismo, como presupuesto indiscutible; representa una vuelta al sentido de la filosofía según Platón, quien, como su maestro Sócrates, estableció la doble identidad entre virtud y felicidad, virtud y ciencia. Se encuentra aquí precisamente la separación entre Platón y Aristóteles. Para el primero la filosofía es búsqueda del ser y a la vez realización de la vida verdadera del hombre en esa búsqueda; es ciencia y, en cuanto ciencia, virtud y felicidad. Pero para Aristóteles, el saber ya no es la misma vida del hombre que busca el ser y el bien, sino una ciencia objetiva que se escinde y se articula en numerosas ciencias particulares, cada una de las cuales adquiere su autonomía. No se encuentra nada parecido en la obra de Platón, cuyo pensamiento va a dominar el siguiente milenio, y que reaparecerá en el siglo xx

25. *Metafísica*, I, 1.

26. González Álvarez, *Manual de historia de la filosofía*, pp. 93-94.

cuando Karl Jaspers reivindica el aspecto práctico de la filosofía como filosofía de la vida y para la vida. Filosofía, dirá Jaspers, es convertirse en hombre. Llegar a ser «sí mismo», alcanzar la «autenticidad». Para él, como para el cristianismo, la filosofía no puede comprenderse al margen de la *paideia* o enseñanza, sería su misma destrucción. La filosofía es tarea humana de educación vital. Vivir es primero; filosofar, teorizar, es después, decían los antiguos (*Primum est vivere; deinde philosophari*), de donde resulta que toda filosofía y ciencia tienen su comienzo y raíces esenciales en la vida y, por consiguiente, son una función de y para la vida.

El hombre está siempre perdido o en peligro de perderse. ¿Qué hacer, cuando no se sabe qué hacer? Cuando no se sabe qué hacer con lo que nos rodea, el único hacer que nos queda es ponernos a pensar sobre lo que nos rodea, para intentar descifrar su enigma y, en vista de lo que hallamos, fabricamos un programa de quehaceres, un proyecto de ocupaciones, de vida. Por tanto, cuando el hombre no sabe qué hacer, lo único que puede hacer es intentar saber. Esta es la raíz del teorizar de las ciencias, de la filosofía; y, en general, lo que se llama «verdad» y «razón». La razón, en su autenticidad, es razón vital. Esto quiere decir, concreta y taxativamente, que los conceptos fundamentales no se los saca de sí mismo el intelecto o razón pura, sino que le vienen impuestos como necesidades vitales. Perdido en la circunstancia y teniendo que hacer siempre algo en ella para subsistir, necesita el hombre que esto que haga tenga sentido, esto es, que sea acertado. A un ser inmortal, con tiempo infinito ante sí, le es indiferente equivocarse en cualquier hoy, porque siempre podrá rectificarse en cualquier mañana. Pero el hombre tiene —quiera o no— que acertar. Le va en ello la vida. Tiene que esforzarse para estar en lo cierto, en la verdad.²⁷

De esta manera José Ortega y Gasset llegó a su genial descubrimiento de la vida como realidad radical, como realidad primaria, donde todas las demás aparecen, que los principios de la teoría de la razón no son racionales, sino que son simples urgencias de nuestra vida, pero no vayamos a adelantarnos, por más tentador que sea, sino retomemos el hilo de la historia, que, al final, nos conducirá al punto donde nos encontramos.

Epicuro de Samos (341-270 a.C.) es el primer filósofo puramente ético, concebía la ética como la ciencia de la felicidad. La filosofía es supeditada a la vida, el conocimiento se subordina al obrar. Séneca será quien más enfatice y recomiende este punto. «La filosofía no es un señuelo para deslumbrar al pueblo, ni es propia para la ostentación; no consiste en palabras, sino en obras»²⁸. La vida humana es una mezcla de placeres y dolores. ¿Cómo reaccionar sabiamente ante unos y

27. José Ortega y Gasset, *La razón histórica*, pp. 192-193.

28. *Epistolae morales*, XVI.

otros? Epicúreos y estoicos responderán casi al unísono: la renuncia al deseo, la imperturbabilidad.

La angustia, dice Epicuro, está provocada por las ilusiones y los deseos, lo que nos recuerda la doctrina de Buda. Tememos la muerte, nos dejamos llevar por los deseos. Para ser felices basta reflexionar que la muerte no solo no es temible, sino que ni siquiera es realidad, y en cuanto a los deseos bastará con dominarlos. Lo que nosotros llamamos muerte y que tanto tememos, no es otra cosa que la disolución de un agregado atómico para que se formen otros: el cuerpo y el alma, en un cierto momento, se descomponen en sus propios elementos; no hay ninguna inmortalidad, pero tampoco hay nada de pavoroso en el morir. ¿Qué es la muerte? «Cuando tú estás, ella no está; cuando ella está, ya no estás tú».

El dolor está provocado por el deseo. El hombre tiende al placer, igual que tiende a la felicidad. Pero, ¿cómo se consigue el placer? Hay el placer sensual, el proporcionado por los sentidos. Pero, si bien se observa, orgullo, gula, avaricia, lujuria y demás pasiones que, al satisfacerlas, proporcionan un placer vivo, acaban siempre como condiciones y estados de dolor, de náusea, de rebajamiento e infelicidad: no es este el camino del verdadero placer. Feliz es aquel que no tiene deseos. Para hacer cesar el deseo hay que limitar las necesidades, único medio para obtener la calma, que es el perfecto placer. La renuncia al deseo lleva a la ausencia de turbación (*ataraxia*) y a la ausencia de dolor (*aponía*).

El precio es alto: el coste, la vida social. Epicuro aconsejaba, como después los primeros monjes cristianos, la vida solitaria y la abstención del matrimonio, que trae consigo las preocupaciones y molestias de la familia. Epicuro sabe lo que se dice y comprende que su doctrina arremete contra el estado social, al que no reconoce carta de naturaleza, como hacia Aristóteles. Según Epicuro los hombres preferirían por naturaleza la vida solitaria, que de por sí es la más serena.

La escuela que había establecido en Atenas hacia el 307-306, que incluía mujeres y esclavos, se administraba a modo de una comunidad cerrada de vida austera, de carácter privado y tendiente a la vida en soledad; a pesar de eso la enseñanza de Epicuro despertó una suspicacia y una hostilidad por completo injustificable, por cuanto para los epicúreos el «placer» tenía una significación especial:

Cuando decimos que el placer es el objetivo, no nos referimos a los placeres de los disipados y los que conforman el proceso del goce... sino a la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbaciones en la mente. Porque no son la bebida y las juergas continuas, ni los placeres sexuales o la degustación del pescado y otras exquisiteces propias de una mesa opulenta lo que produce una vida placentera, sino el razonamiento sobrio que investiga las causas de todo acto de elección o de rechazo y que se resiste ante las opiniones que dan origen a la mayor de las confusiones mentales.²⁹

29. *Carta a Meneceo*, 131-132.

El «placer» consistía en tener satisfechos los deseos propios más que en el acto de satisfacerlos, y el placer derivado de una mente en quietud, de la imperturbabilidad (*ataraxia*) debía ser situado muy por encima de los placeres del cuerpo. Esta *ataraxia* estaba asegurada por el hecho de comprender que el universo seguía el curso de su propia volición, de acuerdo con la teoría atómica de Demócrito, según la cual no había supervivencia personal después de la muerte y de la separación de los átomos constitutivos de cada uno, y que los dioses, distantes y reservados, no participaban en nuestro mundo, ni se interesaban por él. Los hombres debían abstenerse de toda acción política y evitar todas las situaciones que pudiesen despertar una emoción. Una amistad gentil en modo menor dentro de un círculo cerrado era el ideal verdadero. El epicureísmo jamás llegó a ser totalmente respetable (excepto durante un poco de tiempo, en Roma, hacia fines de la república) y tanto en popularidad como en influencia fue aventajado por las enseñanzas de la *Stoa*³⁰.

El estoicismo, contemporáneo del epicureísmo, fue fundado por Zenón de Citium (334-262 a.C.). Continúa la línea de reflexión que busca resolver los problemas de la vida. La virtud es la felicidad. El bien consiste en vivir conforme a la naturaleza, cuyo elemento superior es la razón.

El sabio que quiere la felicidad no tiene más que vivir según la naturaleza, que, para el estoico, es tanto como decir según Dios, según la razón y según la virtud, conformándose al orden universal. Vivir conforme a la naturaleza significa, pues, vivir conforme a la razón. Vivir conforme a naturaleza es triunfar de las pasiones, dominarlas para conseguir la imperturbabilidad (*apatía*) y llegar a ser señor de sí mismo (*autarquía*). Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.) es el filósofo más representativo de esta escuela. La virtud es suficiente para la felicidad, escribe; los demás bienes, como las riquezas, los honores, etc., valen en cuanto subordinados a la virtud. Afirma con toda claridad la hermandad de todos los hombres, basada en su naturaleza común. Aconseja el amor al prójimo y formula otras muchas ideas que el cristianismo naciente ponía ya en práctica. Esta circunstancia ha dado pie para las supuestas relaciones epistolares entre Séneca y Pablo. Algunos han llegado a sostener que Séneca se convirtió al cristianismo. ¡No es cierto! Sí lo es, empero, que se halla muy próximo al cristiano en el campo del pensamiento. Tan cerca debieron considerarlo los primeros Padres de la Iglesia que Tertuliano le llama Séneca *saepe noster*. Baste leer sus textos sobre «el espíritu libre» y «el Dios interior» para darse cuenta de ello.

7.3. Sobre el espíritu libre

¿Qué es lo más grande en la vida humana? No ciertamente haber cruzado los mares con sus naves, ni haber plantado sus estandartes en las costas del Mar Rojo, ni, porque

30. F. B. Walbank, *El mundo helenístico*, p. 163. Taurus, Madrid 1985.

la tierra te entregaba a nuevas ofensas, haber errado por el Océano en busca de lo desconocido; sino el haber contemplado todo con altura de miras, y haber triunfado de sus vicios, con una victoria que es la mayor de todas. Innumerables son los que han dominado a pueblos y ciudades, pero muy pocos los que han sido señores de sí mismos. ¿Qué hay mayor que esto? Elevar su alma por encima de amenazas y promesas de la fortuna saber que nada de lo que se espera vale nada. ¿Qué es lo único digno de ser envidiado? El trato de las cosas divinas, y así, cuando después de haberlas tratado se vuelven los ojos a las humanas, quedamos enceguecidos, como cuando salimos de la claridad esplendente del sol y entramos en un lugar sombrío.

¿Qué es lo principal? Poder soportar alegremente la adversidad, aceptar todo lo que llegue como si lo hubieses querido. Porque hubieses debido quererlo si supieses que todo sucede según decreto divino: llorar, quejarse y gemir es sublevarse. ¿Qué es lo principal? Un ánimo que contra la calamidad se muestra fuerte y perseverante; que no se aleja solamente de los placeres, sino que les declara la guerra; que no busca el peligro ni lo rehúye; que sabe crear su fortuna y no aguardarla; que afronta lo bueno y lo malo sin temblar ni turbarse, y que no se desconcierta ni por ataques ni por el resplandor.

¿Qué es lo principal? El que no demos entrada a malos pensamientos en nuestro espíritu, que elevemos al cielo las manos puras; que no deseemos ningún bien a costa de otra persona; que pidas un privilegio que a nadie sublevará: la bondad de corazón; y que, si la suerte pone en tus manos algunos de los dones estimados por los hombres, piensa que se irán lo mismo que han venido. ¿Qué es lo principal? Elevar el espíritu por encima de todo lo que depende del azar y no perder de vista la condición humana, a fin de que, si eres feliz, sepas que no durará mucho, y si desgraciado, sepas que no lo eres si así no lo juzgas. ¿Qué es lo principal? Tener su alma a flor de labios, y esto en virtud no del derecho Quiritario, sino del derecho natural. Es libre, en efecto, el que ha sabido escapar de la esclavitud de sí mismo. Esta esclavitud es continua, y es imposible sustraerse a ella; se deja sentir igualmente de día como de noche, sin interrupción y sin descanso.

Ser esclavo de sí mismo es la servidumbre más pesada. La sacudirás fácilmente si renuncias a exigir muchos servicios, si no buscas tu propio provecho, si tu naturaleza humana y tu edad, aunque sea la más temprana, están siempre presentes ante tus ojos, y si te dices a ti mismo: ¿Por qué proceder como un loco? ¿Por qué me afano, qué anhelo, por qué remover la tierra y el foro? No tengo necesidad de muchas cosas ni durante mucho tiempo.³¹

7.4. Sobre el dios interior

No se han de levantar las manos al cielo ni rogar al custodio del templo que nos admita a hablar a las orejas de la estatua como si pudiéramos ser oídos mejor. Dios está

31. Séneca, *Cuestiones naturales*, III, Prefacio.