

su ser ha “caído” en el pecado, se ha dado “muerte” de tan radical manera que mientras viva en ese estado de ser pecado, sólo acredita estar “condenado” a un destino “eterno” de negación. Pero he aquí que, en otro momento inmediato, tiene como un permiso metafísico para emigrar a ser otra vez un ser afirmado por la gracia divina. Esto lo mueve a ponerse en la posición de ser de nuevo vida plenificada, vida que tiene un destino absoluto de salvación. La vida cristiana se hace en este continuo tránsito, en donde a cada nueva ejecución el hombre pasa a comprometer “eternamente” su ser. Sin duda que para que el hombre pueda vivir cristianamente así tiene que estar en posesión de una condición ontológica que le permita ejercitar esa transmigración esencial. *El hombre no se salva o se condena accidentalmente, sino sustancialmente.* Su sustancia emigra de ser una cosa a ser otra. El hombre es libre en este sentido radical. No es que tenga libertad, que le hayan dado estas o las otras libertades. *El hombre es libertad de ser.* No tiene un ser fijo, o sea es libre en el sentido de “carecer de identidad constitutiva” (10). De lo contrario, un ser metafísicamente fijo, no móvil, no daría ocasión a salvar tan terribles distancias ontológicas. Esto reimplantaría de un modo nuevo la “herencia” del pecado original. Y tendría además otras consecuencias. Ya sería admisible que la filosofía pudiese decir algo de “cómo” puede surgir el pecado. Sin inmiscuirse en la realidad del pecado, en lo que *es* el pecado, cuya entera explicación se encomienda al Dogma, la metafísica podría sondear la posibilidad del pecado, cómo se imprime la pecaminosidad en la vida humana (11).

4.º El hombre es un ser insuficiente, menesteroso, atendido a una constitutiva libertad de ser. Bien; pero resulta que la vida cristiana lo es, sobre todo, por algo que ocurre en un determinado momento de la historia humana: *que Dios se hace hombre.* ¿Se ha meditado esto con todo el alcance filosófico que tiene para la vida humana? ¡Dios, Dios, se hace hombre!... La Divinidad misma adopta el ser de una realidad “caída” en pecado, y, además, la vive íntegramente, radicalmente. *Pensar la vida cristiana es pensar, en primer lugar, la vida de Cristo.* Cristo como vida humana, como hombre, con todos los privilegios y deficiencias ontológicas de este ser (12).

5.º ¿Qué es la vida bienaventurada como tal vida? ¿Es sólo “conocimiento” de Dios, como se ha creído hasta ahora? Y por contraposición: ¿qué *es* la vida en el infierno? ¿Cómo vive “condenado” el

(10) Ortega y Gasset, *O. c.*, t. VI, p. 34.

(11) Kierkegaard, *Concepto de la angustia*. “Revista de Occidente”, Madrid. Prólogo.

(12) Véase del autor, *Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Revista “Alcalá”, núm. 30.

hombre que ha negado su ser al negar al Ser Divino? ¿Será que la vida bienaventurada vive plenificando su ser de cierta forma? ¿Será que la vida condenada vive "pensando por ser" lo que era, por lo que pudo ser, o por ser lo que es en su condenación?

6.º La vida humana consiste en ser una perspectiva. Dios está en todas partes; por tanto, tiene en sí todas las perspectivas humanas. En cierto modo, Dios puede concebirse como todos los puntos de vista que los hombres pueden desarrollar en el infinito. Entiéndase que pueda Dios significar eso, no que lo sea esencialmente. Pues los hombres nunca llegarán a desarrollarse en el infinito, y de aquí que tampoco puedan llegar a completar jamás la infinita perspectiva divina. Ahora bien, está mal dicho hablar de Dios como una perspectiva infinita. No hay perspectivas infinitas, es una expresión contradictoria. Dios es un punto de vista que sólo puede concebirse como tal ante los hombres. Sólo diferenciado de cada punto de vista humano se puede concebir el punto de vista divino. Dios será, por consiguiente, otra perspectiva más para nosotros, pero será la perspectiva superior que integra la de todos los hombres. ¿No sería legítimo que el cristianismo pensase la realidad divina desde nuestras vidas, es decir, desde los hombres creyentes que miran a Dios y se quieren ver a sí mismos desde Dios, desde lo que El les revela de sí mismo y de ellos? Veamos cómo Ortega y Gasset explica esto: "Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las verdades parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien, esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera "razón absoluta", es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¿De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo..." (13). Me parece excelente que se diga que "Dios es el símbolo del torrente vital", porque no es más que la consecuencia real de que el hombre y todos los hombres hayan sido creados como símbolo y semejanza del mismo Dios. Por otra parte, la afirmación de

(13) Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1923, O. c., t. III, p. 202.

que el punto de vista de Dios es el de cada uno de nosotros, como dice muy bien en su *Lógica* don Manuel Granell, "equivale a afirmar que nuestras verdades parciales son verdad para Dios. Y podría añadirse: de ahí la comprensión y el perdón que posibilita la esperanza del cristianismo. El Dios perspectivista, lejos de pugnar con el dogma, viene a destacar, precisamente, las más puras esencias del Dios Hombre" (14).

Bástenos, por ahora, esta breve enumeración de los problemas filosóficos del cristianismo. Pueden surgir otros muchos. Pero sólo en este sentido nos resulta admisible la frase de Kierkegaard de que la fe "es el órgano que resuelve los problemas dogmáticos". En primer lugar, la fe no es primordialmente un órgano mental del conocimiento, sino la estructura vital de una creencia. En segundo lugar, el Dogma no es uno ni muchos problemas. En el caso concreto del cristianismo, los problemas no son del Dogma, sino de la vida cristiana. Evitando estas posibles desviaciones, si concebimos la fe como órgano de la vida, como vida que da razón de algo, y si nos limitamos a considerar los problemas del Dogma como aquellos problemas filosóficos que suscita el Dogma a la vida cristiana, entonces ya podemos decir que la resolución de estas cuestiones filosóficas del cristianismo quedan atendidas al pensamiento de la fe, o lo que es lo mismo, a la razón que da la vida cristiana de sí misma.

FILOSOFÍA CRISTIANA

Expone don José Gaos en el citado estudio sobre la filosofía de Maimónides que existen dos racionalismos de la fe. El primero toma las categorías de una razón extraña y las concilia con las categorías de la creencia por medio de una interpretación. El segundo saca la razón, o pretende sacarla, de los mismos términos que segrega la fe. En el caso de un puro creyente ambos racionalismos de la fe resultan en principio algo sospechosos. Las razones de la fe no se conforman con lo fundamental, con el creer, con el ejercicio de la fe, sino que pretenden introducir una iluminación extraña en un terreno en el que sólo cabe poner primariamente una acción vital. Así que el puro creyente no sólo considera inauténtico utilizar una razón ajena para pensar la fe, sino que igualmente juzga peligroso que la creencia quiera iluminarse con categorías intelectuales propias, que tanto en este caso como en el otro son acreedoras de una racionalidad que no pertenece a la acción misma de creer. La fe es, como dijo Scheler, "una libre

(14) Manuel Granell, *Lógica*. "Revista de Occidente", Madrid, 1949, p. 380.

posición de la persona" (15). Se defiende, por tanto, la autenticidad de lo que es la fe, la cual no consiste en ningún afán cognoscitivo de buscar la verdad y captarla, pues en la creencia —siempre refiriéndonos, claro está, a la creencia cristiana— es la verdad la que va hacia el hombre, es Dios quien nos infunde la verdad mediante la fe, El es quien nos pone la fe. Vistas así las cosas, el puro creyente tiene toda la razón. El creyente no puede evitar en tener "su razón", la razón a que se atiene respecto a la fe. Pero esta "razón" del puro creyente no pertenece ya ni a unos requisitos mentales extraños, ni siquiera a unos términos lógicos que proviniesen del objeto de la fe. Esta nueva "razón" ya sólo está adscrita a la acción misma de tener que creer, no a la elaboración intelectual abstracta de los contenidos de la creencia. De modo que este imprescindible entendimiento de los contenidos de la fe quedará remitido totalmente a aquella radical razón vital de la creencia.

Pues bien, en la historia del cristianismo sólo ha habido cabida intelectual, hasta ahora, para aquellos dos racionalismos de la fe de que nos habla don José Gaos. A la creencia cristiana todavía le queda la libre disposición de poder ser razonada vitalmente. Si lo que podemos llamar intelecto cristiano hubiese partido más de la vida cristiana y menos de lo que tenía como intelecto extraño o propio, se hubiera dado la justa ocasión para que existiese hoy una auténtica filosofía del cristianismo. No era la misión filosófica del cristianismo bautizar intelectualmente a Aristóteles y a Platón y quedarse ahí. De aquí los motivos justificados que asisten a Ortega y Gasset para explicar que "cuanto se ha llamado filosofía cristiana ha sido más bien la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo. San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de filosofía cristiana efectiva se debe a él. Pero no bastaba un hombre, por genial que fuera: era menester dispensar todos los viejos conceptos, librarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó. Y aun cabe precisar un poco más: es posible que si entre los griegos no hubiese existido un Platón, el cristianismo de estos primeros siglos hubiera logrado la plena franquía de su inspiración, inmunizándose frente a la ideología archimundanal de aquellos helenos que pensaban con los ojos y con las manos. Pero Platón fué un seductor irresistible: hay en él un extrínseco parecido con la tendencia cristiana. También él

(15) Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. "Revista de Occidente", Madrid, 1949, p. 89.

hablaba de dos mundos —éste y el otro—, también en él se rumorea de una vida ultraterrena. El propio San Agustín reconocía en el platonismo la introducción a la fe cristiana. Mas, sin que yo pueda detenerme a mostrarlo, forzoso es decir que se trataba de un *quid pro quo*. El platonismo no es en ningún sentido cristianismo” (16). Con estas aserciones de Ortega coincide también Xavier Zubiri: “Cuando el cristianismo —dice Zubiri— pone en movimiento las mentes griegas no logra suscitar en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reacciones que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia...” “Aquí y allá se alumbraron de súbito intuiciones geniales en orden a la historicidad del espíritu humano. Pero quedaron, en definitiva, aplastadas y soterradas bajo el peso de lo recibido” (17). Pero lo peor ocurrió después. La asimilación cristiana de la filosofía helena fué tan exhaustiva, se incorporó con tan racional hermetismo, que hubo peligro de llegar a dogmatizar ciertas verdades metafísicas (18). Si esta dogmatización no se verificó realmente, su tendencia se mantuvo latente durante mucho tiempo, y hasta se pueden registrar comportamientos intelectuales que se apoyaron en ella como si en efecto se hubiese realizado. Esta latente, ya que no real, dogmatización de algunos postulados filosóficos encerraba un doble resultado: Primero, que ponía al Dogma adscrito al avatar histórico de la metafísica. Segundo, que coartaba la libertad en la especulación racional, forzando a seculares y a eclesiásticos a partir en cualquier época de aquellas verdades metafísicas investidas de cierto carácter oficial. Esta situación ha dañado tanto a la religión como a la filosofía (19).

Por todo lo dicho, a la filosofía cristiana sólo ya le queda partir del siguiente supuesto: el cristianismo se realiza en la vida humana, atañe a la intimidad del hombre. Este supuesto es tanto más verdad y es tanto más eficaz en cuanto que, precisamente, se identifica con la gran experiencia histórica que fué el cristianismo, a cuya experiencia se debe la fundamental contribución cultural de que *la vida humana consista en estar dedicada a algo, en darse entregada a algo que se considera valioso* (20). Pero como esta filosofía cristiana sólo puede ser razonada por la fe, por la fe en cuanto acción de creer, en cuanto vida, única fuente primaria que da razón de la creencia, resulta que la fe ha de ponerse por entero a sí misma en la filosofía. Lo que quiere decir que la filosofía cristiana sólo puede ser aquella que pone la vida

(16) Ortega y Gasset, O. c., t. V, p. 126.

(17) Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, p. 419.

(18) Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, p. 90.

(19) Idem.

(20) Ortega y Gasset, O. c., t. V, p. 154.

crisiana, lo cual no puede hacerse si no es con los instrumentos conceptuales de la propia vida del hombre. La vida crisiana como religión sólo pone la fe. La forma religiosa es siempre independiente. Pero si la vida crisiana, además, pone la vida, entonces la fe, como acción de la vida, no tiene más remedio que ser pensada en los términos de ésta. Y ahora ya es fácil advertir que este supuesto inaugura una gran tarea intelectual de la que sólo provendrán ventajas para la vida religiosa de la fe crisiana.

Marino Yerro Belmonte.
MADRID