

HACIA UN PENSAMIENTO CRISTIANO ACTUAL

JORGE PÉREZ BALLESTAR
Universidad de Barcelona

El artículo empieza estableciendo la necesidad de que la Filosofía se preocupe de los problemas de su época. Se centra, luego, en los de nuestro tiempo: el activismo y el snobismo, con sus respectivas vivencias del tiempo y de la historia, cuyas devastadoras implicaciones morales y metafísicas estudia. Encuentra su origen en la técnica, que, al mismo tiempo, las contradice en una paradoja insoluble. Señala que ello representa un peligro y un estímulo para el Cristianismo, y formula las tareas que consiguientemente ha de emprender el pensamiento cristiano. Indica cómo puede éste rectificar y asimilar las vivencias contemporáneas del tiempo y de la historia, usándolas para proponer al hombre actual el ideal de vida cristiano. Interpreta la temporalidad y la historicidad como manifestaciones de la elevación del hombre al orden sobrenatural y del pecado original, respectivamente. Como consecuencia de esto, intenta plantear sobre nuevas bases el tema de las relaciones entre Filosofía y Teología, tratando los problemas metodológicos y epistemológicos de la cooperación especulativa entre ambas. Por último, trata de aclarar, en diálogo con GILSON, en qué puede consistir lo peculiarmente cristiano de una filosofía cristiana.

* .

The article starts by showing the need of philosophy to face the problems of its time. Then, attention is focused on those of our time: rush and snobbery, together with their respective sense of time and of history, whose devastating moral and metaphysical implications are examined. The origin of them is found in technique, which, at the same time, contradicts them in an inescapable paradox. It is pointed out that all this means both a danger and a stimulus for Christianity, and it establishes the tasks Christian thought has to undertake accordingly. Ways are suggested whereby it can rectify and assimilate the contemporary sense of time and history, using both to propose to modern man the Christian ideal of life. Temporality and historicity are interpreted respectively as manifestations of the supernatural vocation of man and original sin. As a consequence, an attempt is made to put in new terms the question of the relationship between philosophy and theology, dealing with the methodological and epistemological problems concerned in their speculative co-operation. Finally, a discussion with GILSON is undertaken as to what can be the peculiarly Christian features of a Christian philosophy.

* .

Der Artikel beginnt mit der Feststellung, dass sich die Philosophie mit den Problemen ihrer Epoche beschäftigen muss. Hernach stellt er die Probleme unserer Zeit in den Mittelpunkt, den Aktivismus und den Snobismus mit ihren entsprechenden zeitlichen und historischen Phänomenen, deren zerstörerische moralische und metaphysische Folgerungen er zu erforschen sucht. Er findet ihren Ursprung in der Technik, die ihren gleichzeitig in einem unlösbaren Paradoxon widerspricht. Er weist darauf hin, dass dies eine Gefahr

und einen Ansporn für Christentum darstellt und formuliert die Aufgaben, die sich demzufolge der christliche Gedanke vornehmen muss.

Er deutet an, wie dieser die modernen zeitlichen und geschichtlichen Phänomene rektifizieren und assimilieren kann, indem er sie dazu benützt, für den heutigen Menschen das Ideal des christlichen Lebens zu formulieren.

Er interpretiert die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit als Manifestationen der Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung, beziehungsweise der Erbsünde. Als Konsequenz versucht er auf neuen Grundlagen das Thema der Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie aufzuwerfen, indem er die methodologischen und erkenntnistheoretischen Probleme der gemeinsamen Forschungsarbeit beider behandelt.

Zuletzt versucht er in der Diskussion mit GILSON zu klären, worin das spezifisch Christliche einer christlichen Philosophie bestehen kann.

I. LA POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA

Para encuadrar el carácter y el alcance del presente trabajo, es preciso entretenerse con unas reflexiones previas acerca de la actitud intelectual que lo ha motivado. Ésta no implica tanto la preocupación por dar cuenta del resultado de investigaciones filosóficas positivas, como la de postular una toma de conciencia de condiciones previas a las mismas (1). Siendo la Filosofía una perpetua buscadora de sí misma, le es preciso detenerse de cuando en cuando en su marcha, a fin de palpase el cuerpo y mirar alrededor, como quien se sobresalta con la sospecha de haber perdido algo.

Si las reflexiones en cuestión hubieran de dilatarse hasta constituir todo el cuerpo del artículo, se las podría encabezar con un título pomposo, como el de «justificación de la Filosofía» o el de «misión del filósofo». Sin embargo, este primer apartado sólo se propone abordar aspectos parciales de los dos magnos temas así enunciados, que, según se mire, dejará pendientes o dará por presupuestos.

Este preámbulo puede provocar la alarma o el tedio del lector, si se trata de alguien convencido de que el filósofo debe filosofar y no divagar, o sea, no filosofar acerca del filosofar.

(1) Esta advertencia debe ser tenida en cuenta a lo largo de todo el artículo. Sus afirmaciones se formulan de una manera panorámica y programática. No obstante, se ha juzgado oportuno añadir a la presentación conjunta de las mismas cierto desarrollo inicial de cada una de ellas, a fin de no dejarlas sumidas en una excesiva vaguedad, gratuidad e inconexión mutua. Naturalmente, esto se hace aceptando el riesgo de que tales desarrollos puedan parecer pobres o prematuros.

Es cierto que el filosofar acerca del filosofar no pasa muchas veces de ser un elegante fraude, pero es preciso también tener la sinceridad de preguntarse qué sucede cuando el filósofo se limita a filosofar. Ésta es precisamente la cuestión que interesa aquí y ahora.

Hay, en efecto, pensadores que se creen en la obligación o que tienen la pretensión de ser meros especialistas de la Filosofía, decisión motivada a veces por un laudable deseo de honradez profesional y, a veces, por una visión optimista de la autonomía metódica de la ciencia que cultivan. Pero es ya un lugar común que el especialismo implica un desarraigamiento de consecuencias más bien funestas. El tópico tiene en este caso su confirmación en hechos fáciles de destacar.

Cuando el filósofo se entrega a su actividad como mera especialización, se limita a filosofar sin preocuparse por los caminos a que le conduzca la dialéctica interna de las intuiciones básicas admitidas por su pensamiento. El pensador pone entonces su atención exclusivamente en esas intuiciones y en el desarrollo de las mismas, quedando en cierto modo inerte ante las travesuras de la dialéctica correspondiente, aparte de lo que deba entenderse por dialéctica en cada caso concreto.

Resulta, así, que la Filosofía se convierte en una fuerza ciega e incontrolable, que puede llegar a minar como un topo los campos de cultivo. Dentro de la situación y de la problemática histórico-cultural que forman su ambiente, la Filosofía llega a ser un factor del todo excéntrico y, por tanto, poco respetable. Todo su esfuerzo se pierde en el vacío y cae, junto con sus cultivadores, en el ostracismo social. Aun suponiendo que su ímpetu secesionista no la lleve a perpetrar daños de una manera directa, siempre es grave el hecho de que se inhiba ante los requerimientos concretos, que no dejan de plantearse desde otros campos del complejo cultural a que inevitablemente pertenece y en la solidaridad con los cuales encuentra su justificación.

Se hace patente, pues, la necesidad de una orientación de las especulaciones filosóficas que les evite incurrir en los riesgos señalados. No se trata de convertir tal necesidad en un problema filosófico más, ya que, al engendrar una temática propia, podría iniciar un desarrollo tan autónomo y secesionista como cualquiera de los problemas clásicos de la Filosofía. No sólo no se ganaría nada de este modo, sino que se produciría la frustración y el envilecimiento de una oportunidad prome-

tedora. Sin embargo, tampoco se trata de emprender una tarea extrafilosófica por completo, puesto que difícilmente pueden encauzarse desde fuera los desarrollos de una disciplina científica altamente elaborada. El enfoque oportuno ha de consistir, más bien, en considerar que la cuestión es de carácter parafilosófico. Este es el motivo por el cual se la puede llamar «política de la Filosofía», teniendo en cuenta que la ordenación de los filosofemas es tan precisa para la eficacia de la Filosofía, como la Política lo es para los ciudadanos con vistas a conseguir el bienestar general.

Sin embargo, tras admitir que la política de la Filosofía no es un problema filosófico en sentido estricto ni, tampoco, una cuestión absolutamente extrafilosófica, puede preguntarse en qué conexión precisa se encuentra respecto a la especulación filosófica. Esta dificultad tiene que aparecer forzosamente a propósito de cualquier tarea que manifieste un carácter parafilosófico, y en el caso de la política de la Filosofía requiere una solución que ha de ser válida para cualquier otro. Pues bien, la mejor y quizá única clase de conexión que puede establecerse entre lo parafilosófico y la Filosofía se encuentra en la persona misma del filósofo. Lo parafilosófico y lo filosófico son tareas que se vinculan entre sí mediante la identidad del sujeto que las desarrolla. Para éste deben formar parte de una actividad única, pues, al mismo tiempo, lo parafilosófico postula intrínsecamente ser cultivado en estrecha relación con lo filosófico.

No existe ninguna razón para que el filósofo deje de sentirse interesado por la política de la Filosofía. Por el contrario, la concepción del filósofo como mero especialista es sólo fruto de un abuso, consistente en la hipostatización exclusiva de una mera abstracción total — la de «ente filosofante», como tal vez se la podría llamar—, mientras el único recurso legítimo es aquí el de atribuir una abstracción formal — tal es la de «actividad de filosofar» — a un sujeto subsistente de una manera previa e independiente. El filósofo es primordialmente un hombre y sólo derivativamente filósofa. De ahí que lo que le preocupe como hombre no tiene por qué dejarle indiferente como filósofo, sino al revés. En esta situación es precisamente donde cobra pleno sentido la política de la Filosofía.

Su primer principio podría seguramente enunciarse diciendo que la Filosofía se ha hecho para el hombre y no el hombre para la Filosofía, con lo cual resulta claro que la política de

la Filosofía implica la aceptación del espíritu humanístico en el filosofar. Ahora bien, el primer hombre para el cual se ha hecho la Filosofía es evidentemente el filósofo, a quien le está dada como medio más adecuado para resolver sus preocupaciones. Sería, sin duda, demasiado pretender que le sirviera para abordar las que tiene como puro hombre de la calle, pero no que le ayude en cuanto se siente responsable ante la coyuntura histórico-cultural que le rodea. Algunos pensadores podrán responder a esto que su responsabilidad consiste en la consecución o, al menos, en el acercamiento a la verdad y no en atender a ninguna clase de circunstancias. Pero habrá que advertirles, entonces, que si realmente se interesan por la verdad, la encontrarán en mayor medida en lo que, además de ser fruto de investigaciones filosóficas rigurosas, venga a satisfacer algún requerimiento de su condición de hombres íntegramente tales.

Tampoco la verdad es algo abstracto, sino que lo que hay son verdades concretas más necesarias o más apropiadas que otras cualesquiera para la total situación humana del que las persigue y, quizá, encuentra. Cuando el filósofo se pregunta cuáles son las verdades concretas más idóneas para una situación dada, está ya haciendo política de la Filosofía. Prescindir de esta cuestión, es decir, adherirse sin más a determinados problemas y tesis filosóficos, equivale a una arbitrariedad insultante para los presuntos consumidores de la filosofía que resulte, o bien a una superstición incompatible con el espíritu filosófico.

De todos modos, la justificación de la política de la Filosofía se asienta en hechos tan sencillos y patentes, que no hace falta prolongar ya mucho más estas consideraciones iniciales. En cada momento de la historia de la humanidad, la especulación filosófica ha estado arraigada en conexiones culturales más amplias y ricas o, mejor dicho, ha formado siempre parte de ellas como elemento más o menos capital y determinante respecto a los demás. La política de la Filosofía representa simplemente una actitud realista ante tales hechos. Una vez dados, se trata de asumirlos con la mayor clarividencia posible.

Por otra parte, también es un hecho que los auténticos pensadores de talla han encontrado siempre en las conexiones culturales citadas dos datos fundamentales para su especulación. En primer lugar, la situación histórico-cultural de su tiempo les ha planteado las cuestiones primordiales y, en segundo lu-

gar, las vigencias ideológicas a que estaban adheridos les han sugerido la respuesta a esas cuestiones. Es preciso conseguir que esos procesos no se verifiquen de una manera oscura y fraudulenta. La política de la Filosofía representa también, así, un postulado de honradez y rigor para la actuación profesional del filósofo.

He aquí, pues, que los ideales de plena responsabilización, de clarividencia y de juego limpio, están en la base misma de la tarea que se acaba de esbozar en cuanto queda dicho. Sería, por tanto, absurdo y contraproducente que la práctica de la política de la Filosofía diera lugar a interferencias gratuitas en las investigaciones filosóficas propiamente tales. No se trata de despojarlas de sus exigencias internas, sino, por el contrario, de añadirles un rigor complementario, surgido de su adecuación a los factores histórico-culturales concomitantes. Exigir al pensador que sea responsable, clarividente y honrado como hombre, implica exigirle exactamente las mismas virtudes como técnico en Filosofía.

Después de todo lo dicho, habría de ser inútil insistir en que la política de la Filosofía se postula exclusivamente a beneficio de los propios filósofos. Sería absolutamente grotesco entender que ha de ser ejercida por los políticos. No se pretende tal cosa aquí, sino más bien todo lo contrario. En efecto, el interés de salir al paso de esta errónea interpretación radica en observar, a propósito de ella, que si el filósofo se desentiende de la política de la Filosofía se arriesga precisamente a que todo género de autoridades constituídas se sientan inclinadas a hacerle entrar en vereda con medios extra y antifilosóficos.

Queda, así, establecida tanto la problemática que el presente artículo va a abordar como las garantías que debería satisfacer, en evitación del peligro de que su eventual fracaso ante las garantías oportunas acarree el menosprecio de la temática postulada. Sin embargo, es preciso advertir también qué desarrollo concreto se va a dar en las páginas siguientes a la política de la Filosofía. Pues bien, va a tomarse como punto de arranque una serie de rasgos tan característicos de la mentalidad del hombre de nuestro tiempo como son su sentido de la eficiencia y del cambio. Se ponderarán a continuación las aporías concretas que ello plantea al espíritu contemporáneo y, luego, se tratará de elaborarlas filosóficamente con vistas a resolverlas. Pero esto requiere una última aclaración.

Los dos factores anteriormente señalados como determinantes de la política de la Filosofía son de diverso carácter. El elemento problemático, es decir, la situación histórico-cultural dada, es algo que se ofrece al pensador con una objetividad absoluta e independiente de su propio arbitrio. En cambio, el elemento resolutivo, o sea, las vigencias ideológicas con que rectificar la citada situación, son algo también dado pero personalmente escogido por el filósofo como *homme engagé*. De tal elección dependen no sólo las soluciones que se den a la situación histórica-cultural, sino también el tipo de aporías que en ella se encuentren. Pues bien, el punto de vista vigente en este artículo es el cristiano. En pago a la sinceridad de esta puntualización, se pide al lector que espere a ver verificada más adelante una reabsorción filosófica de este dato exclusivamente arbitrario a primera vista (2).

II. ACTIVISMO Y VIVENCIA DEL TIEMPO

En ciertos sectores sociales se hizo habitual durante el siglo XIX echar mano de un curioso medio terapéutico contra los reveses sentimentales: los viajes. Su eficacia parecía consistir en el reajuste interior que provocaban en el sujeto correspondiente, cuyas energías y atención se veían absorbidas casi exclusivamente por la concretísima temática del continuo cambio de lugar. El oportuno «lavado de cerebro» quedaba conseguido mediante el recurso a la actividad externa desprovista de auténticos frutos o contenidos.

Pues bien, para el hombre de nuestro tiempo todo ello ha dejado de ser una cura de urgencia para convertirse en droga habitual. El punto de vista actual sobre la vida parece estar asentado en gran proporción sobre el culto a la actividad pura, aunque no se trate ya de una actividad absolutamente vacía, sino llena de contenidos cualesquiera. Así se suele aconsejar a los jóvenes que, si quieren labrarse un porvenir brillante, procuren estar siempre ocupados. A pesar de que a veces se les hagan sugerencias concretas, se trata simplemente de darles un punto de arranque. En realidad, no importa con qué se mantengan ocupados.

Efectivamente, lo que en última instancia interesa al hombre actual es no tener un momento libre. Procura tener siem-

(2) La posibilidad de tal reabsorción se indica en el apartado IX y sus garantías se sugieren en los apartados XII y XIII.

pre previsto lo que va a hacer cuando la prisa le obligue a abandonar lo que le ocupa en cada instante. No le satisface tanto lo que está haciendo como el tener prisa por lo que va a hacer después. El resultado que pudiera obtener en cada actuación llega, así, a perder sentido ante la acumulación de las intervenciones. Lo que verdaderamente complace al activista de nuestro tiempo es llevar entre manos el mayor número posible de asuntos, donde dejar sentir fugaz y superficialmente su presencia.

De este modo, es inevitable que se le plantee al hombre actual el problema de la dimensión donde insertar todas sus actuaciones. Se siente inclinado a conseguir un máximo aprovechamiento del tiempo, con lo que nace en él una intensísima vivencia del mismo. Poco a poco el encasillamiento de tan múltiples actividades en su horario se convierte en una cuestión tan delicada y difícil, que el activista se ve obligado a conceder al casillero una importancia preciosa. La realidad en general y la realidad concreta de cada caso llegan a despojarse de sentido, siendo sólo comprendidas y manejadas como algo capaz de ocupar tiempo.

Pero resulta que ni siquiera el hombre mismo escapa a esa inordinación al tiempo. Tampoco el activismo deja que nadie aprehenda y pondere su propia personalidad, sino como algo capaz de llenar activamente su propio tiempo. Surge un celoso prurito de disponer del mismo con la mayor independencia posible, a fin de extraerle el máximo rendimiento. Sin embargo, a partir del sentido egocéntrico de la propiedad del tiempo, se invierte la polaridad de las relaciones. Un hombre llega a ser considerado tanto más hombre cuanto más es capaz de apurar cada minuto de su existencia sometiéndose a un ritmo de actividad vertiginoso.

En los procesos que acaban de ser descritos sumariamente puede descubrirse con facilidad la entronización de nuevos criterios valorativos, que podrían considerarse metafóricamente expresados en la conocida sentencia de que «el tiempo es oro». En efecto, el tiempo, como susceptible de dislocación y de urgencia ilimitadas, desempeña el papel de valor supremo y actúa, a la vez, como fuente de valor para todo lo demás. No obstante, cada criterio valorativo tiene en su base un criterio metafísico que lo determina.

Dentro del activismo contemporáneo cualquier realidad queda disuelta en el tiempo. Las cosas vienen a perder su

sustancialidad, despedazándose y transformándose, de hecho, en la serie puntual de gestiones que con ellas se va sucesivamente verificando. Sólo cada una de tales gestiones resulta dotada de algún tipo de subsistencia, pero ésta les viene conferida al estar insertas entre dos posiciones lo más próximas posible de las manecillas del reloj. Lo mismo ocurre con las personas a quienes se trata, ya que cada una de ellas se reduce a la condición de objeto discontinuo de una secuencia de gestiones o entrevistas — lo único que de ellas importa —.

Podría, quizá, pensarse que la metafísica del activismo viera a cristalizar en un tipo peculiar de solipsismo. Aunque la consistencia real de personas y cosas quedase pulverizada en la multiplicidad indefinida de gestiones atómicas de que son objeto, asentadas a su vez en infinitésimos de tiempo, el sujeto de todas y cada una de esas gestiones podría quedar en pie como algo, subsistente y dotado de identidad.

Sin embargo, las gestiones no vienen a ser algo que, como los puntos de una circunferencia, se articule en torno a un centro unificado y unificador, el del sujeto gestor. Por el contrario, en la metafísica activista la categoría fundamental no se identifica con el origen de las gestiones, sino con la consumación puntual de cada una de ellas. La realidad de su sujeto está tan fundada en esa consumación como la de su objeto. En vez del simil de la circunferencia, resulta más adecuado el de dos paralelas, es decir, el de una fuga de puntos correspondiente a los pseudoobjetos y otra correspondiente al pseudosujeto, también desmenuzado en la serie de sus gestiones.

De todos modos, esas dos paralelas imaginarias no son tales, sino que se han de considerar confundidas en una línea única. Se trata precisamente del flujo de los instantes a que se reducen todas y cada una de las gestiones. Sólo ellos constituyen la auténtica realidad, de la que son meros epifenómenos tanto la vertiente de lo objetivo como la de lo subjetivo. Puede decirse, por tanto, que la metafísica implicada en el activismo es de tipo monista; consiste en el monismo del tiempo instantáneo.

III. SNOBISMO Y VIVENCIA DE LA HISTORIA

La mentalidad y la actitud características del hombre contemporáneo, sin embargo, no se agotan en los procesos que se acaban de mencionar. Además del activismo, es preciso hacer

referencia a un fenómeno estrechamente relacionado con él: el snobismo. En realidad, ambos surgen como modalidades distintas de una forma de vida única. El activismo pasa a primer plano cuando se atiende principalmente a la cuestión de la estructura de la misma, y el snobismo lo hace al atender a la de sus contenidos.

Efectivamente, el tener muchos asuntos de que ocuparse origina el hábito de pasar de unos a otros con frecuencia creciente. De este modo, el aprecio por la mera acumulación de asuntos da lugar al de la diversidad de los mismos. El énfasis se desplaza de un criterio cuantitativo a otro cualitativo en el enfoque de la ocupación. Puede llegar a sustituirse en ella una gran cantidad de asuntos por la disparidad de unos pocos.

La vida típicamente contemporánea queda organizada, así, sobre un intenso sentido del cambio y de la diversidad. Cuanto sea capaz de cambiar hasta hacerse lo más distinto posible de lo que era, se apodera del monopolio de la atención y, sobre esta base, ha podido decirse que la mentalidad del hombre actual está centrada en el afán de novedades.

No obstante, es inevitable reconocer que la tendencia hacia lo nuevo no es patrimonio exclusivo del hombre de nuestra época. El cambiante devenir que constituye la historia de la humanidad no hubiese tenido lugar sin la constante tendencia hacia lo nuevo. Esta debe considerarse insita en cualquier etapa histórica, en tanto que ha dado lugar a la subsiguiente. De hecho, es su aguda sensibilidad al cambio y a la diversidad lo que ha dotado al hombre contemporáneo de su peculiar sentido de la historia, por ser ella precisamente el lugar óptico de los cambios diversificadores más radicales.

En todo caso, no puede decirse que los cambios históricos estén al alcance de ningún hombre concreto, ni que éste pueda, de la noche a la mañana, producirlos a capricho. Sólo le es asequible un modo limitado de propugnarlos, consistente en adherirse con vehemencia a cuanto parezca capaz de suscitarlos. De ahí la aparición y proporciones del característico fenómeno del snobismo. La actual importancia de la moda y la rapidez de su ritmo surgen también como intento de establecer una dialéctica histórica de consolación en pequeña escala.

La intensidad de la vivencia contemporánea de la historia es tal, que el hombre puede considerarse sumergido en una existencia disuelta en la historia o, por lo menos, en los

sustitutivos o caricaturas de la misma. Dentro de tal coyuntura, nada tiene importancia en sí mismo, sino en cuanto innovado por un cambio alterador. Pero, a su vez, lo nuevo en un momento, sea persona o cosa, pasa fatalmente a convertirse en algo viejo y negligible en el momento siguiente, en virtud del solo advenimiento de algo distinto.

El principio de la novedad por la novedad arruina y disuelve toda vigencia estable y, además, sólo la confiere fugazmente a unas personas o cosas por el mero hecho de quitársela a otras. Pero esa disolución afecta también al sujeto que va sucesivamente adhiriéndose a lo nuevo y descartando lo viejo. Sólo puede soportarse a sí mismo si se disloca y cambia al compás de las innovaciones de turno. La norma de su conducta es el «renovarse o perecer», tomado al pie de la letra. La consistencia del sujeto se hace, así, discontinua y subordinada en conexión con la intermitencia de las novedades.

Como en el caso del activismo y la exacerbada vivencia del tiempo que encierra, el snobismo y su disolvente vivencia de la historia tiene también consecuencias axiológicas. Pero en el caso de este último no se trata ya de una subversión de valores, sino de una auténtica supresión de los mismos. En efecto, se opera una subversión que tiende a ser continua y, por tanto, los despoja de toda identidad, es decir, de toda posibilidad de vigencia como valores.

No puede decirse que a esa disolución de los valores corresponda la desaparición de los juicios estimativos, pero este hecho tampoco resuelve la cuestión. En el caso que nos ocupa, la estimación no se orienta según ninguna clase de contenidos, sino según puras posiciones —lo nuevo tiene valor sólo como nuevo y no porque consista en algo determinado—. Resulta ser, por tanto, una estimación vacía y fraudulenta. Siendo incapaz de suscitar ideales definidos y estables de conducta, no cumple con los requisitos intrínsecos de la estimación, y deja de ser tal.

La discusión de la metafísica implicada por el snobismo podría parecer delicada, pues a primera vista se identifica con el punto de vista heraclitano. Es lícito tener dudas acerca de si la metafísica del devenir es absolutamente rechazable y, por otra parte, sería temerario intentar decidir la cuestión en unas pocas frases. No obstante, lo que ocurre es que la metafísica del snobismo no es simplemente idéntica a la del devenir.

Según las más elaboradas formulaciones de esta última, las cosas son porque devienen y mientras devienen, y, en cuan-

to han devenido, dejan de existir. Por el contrario, para el snobismo cualquier cosa puede dejar de existir aun sin haber acabado de devenir. Cada novedad está dotada de realidad hasta que aparece una novedad posterior, independientemente de los procesos de su desarrollo intrínseco. Desde el punto de vista snobista lo real no es real cuando deviene, sino sólo porque se origina. Sólo le interesa el punto de arranque del devenir, es decir, el estado naciente, y, fuera de él, nada considera real.

Aparte el ilusorio tono de optimismo con que suele disfrazarse, en el agudo sentido contemporáneo del cambio y de la diversidad se esconde una metafísica de la frustración. A ello equivale el inevitable truncamiento de cualquiera de los estados nacientes a que concede exclusiva realidad. Esta se identifica con el ser que no acaba de ser o, quizá, más aun, que no llega a ser. De ahí la tristeza profunda y la desesperación que se encuentran en las heces del snobismo como forma de vida.

IV. LA APORÍA DE NUESTRO TIEMPO Y LA TÉCNICA

He aquí, pues, que hay algo profundamente desquiciado en la actitud existencial del hombre contemporáneo. El hombre actual viene a ser una especie de rey Midas al revés; cuanto toca se convierte en ceniza. Todo, e incluso él mismo, se le reduce a una fuga de instantes y se le frustra apenas comenzado. En estos términos se plantea la aporía de nuestro tiempo.

Tales aporías surgen precisamente cuando hay una contradicción latente en los datos básicos de la existencia humana. Resulta, entonces, que todo se reviste de una doble faz. Abordándolo desde un ángulo presenta características que le son arrebatadas al enfocarlo desde otro distinto. La situación se hace patética, al aparecer ambos como igualmente impresionables.

En efecto, la contradicción interna de la coyuntura existencial del hombre de hoy tiene, naturalmente, dos términos. El primero ha quedado descrito en los dos apartados anteriores. Mas, si queremos tomar plena conciencia de la aporía de nuestro tiempo, será preciso que lo enfrentemos de alguna manera con el término opuesto. Sería ridículo que lo encontráramos en concepciones prefabricadas diciendo, por ejemplo, que el monismo del instante entra en conflicto con la estructura

analógica y sustancial de la realidad o que la metafísica de la frustración contrasta con el desarrollo acto-potencial del ser.

Por el contrario, el segundo término de la antinomia debe irse a buscar en la misma actitud existencial del hombre contemporáneo. De otro modo, no existiría para él aporía de ningún género. Esta se plantea en virtud de un elemento de la forma de vida de nuestro tiempo, tan característico como pueda serlo el activismo y el snobismo. Se trata precisamente del hecho de que esa forma de vida está asentada sobre los resultados de la técnica.

La técnica consiste en una manera peculiar de manejar la realidad. No es necesario aquí verificar un análisis minucioso de la cuestión, sino que basta con destacar los rasgos capitales de los hábitos técnicos de la existencia actual. A este respecto puede establecerse que la técnica maneja la realidad exclusivamente como realidad física y, también, que la maneja fundamentalmente con vistas a la producción de un efecto útil. Hay que ver ahora de qué modo las implicaciones de la técnica en los dos aspectos que se acaba de citar se oponen a las implicaciones del activismo y del snobismo.

En primer lugar, se da el manejo de la realidad como realidad física. Esto significa, en la mayoría de los casos, una utilización mecánica de la misma y la mecánica se asienta sobre propiedades muy definidas de la materia. Entre ellas destaca su impenetrabilidad, la cual suele ser aprovechada en las formas extremas de rigidez y resistencia. Así resulta que la técnica viene a subrayar precisamente la consistencia, la solidez y la durabilidad de lo real. Ningún criterio metafísico podría encontrarse más opuesto que éste al monismo del instante, dentro del cual todo se hace sutil y huidizo.

En segundo lugar, la técnica se manifestaba como esfuerzo por conseguir un efecto útil. El rendimiento de la técnica se mide, en efecto, por sus resultados, que tienden sobre todo a ser productos manufacturados o servicios de gran alcance e intensidad. El énfasis recae, pues, ahora, en la consumación más cumplida posible de una eficacia lo más integral posible. He aquí la exclusión radical de la denominada metafísica de la frustración, donde nada es capaz de alcanzar madurez ni fruto alguno.

Para el hombre de nuestro tiempo la técnica está dotada de una evidencia absoluta. Es un dato primario e ineludible, en virtud del cual sabemos —en el sentido más vigoroso de la

palabra— que la realidad es consistente, sólida, durable y eficaz. Sin embargo, cuando el hombre actual se lanza a vivir, teniendo ya a su favor los recursos técnicos que previamente ha conseguido, esa misma realidad se le disuelve en el instante y en el cambio. La situación resulta absurda.

De todos modos, el hombre de hoy es incapaz de prescindir de su activismo y de su snobismo. Ambos constituyen el entramado mismo de su ideal de vida y, por otra parte, están intrínsecamente vinculados con sus vivencias técnicas. En efecto, la técnica da al hombre un intenso sentido de dominio, de eficiencia y de prosperidad. Es, precisamente, sobre la confianza en sí mismo que así se fragua, como el hombre de hoy se siente capaz de emprenderlo todo y de improvisarlo todo, en una palabra, se siente activista y snob. No puede escapar a la aporía interna de su forma de vida. Esta resulta en sí misma incoherente y contraproducente.

V. EL DESAFÍO AL CRISTIANISMO

El Cristianismo se encuentra seriamente comprometido en la aporética coyuntura de nuestro tiempo, y ello es así por dos razones principales. En primer lugar, porque el Cristianismo no puede renunciar a la tarea de salvar al hombre contemporáneo de su patética situación y, en segundo lugar, porque el Cristianismo tiende a ser excluido de la forma de vida actual. Pero es preciso empaparse bien de la gravedad de este doble desafío, procediendo a una elaboración más minuciosa de los términos en que se plantea.

En cuanto se refiere al primer punto mencionado, el Cristianismo empieza por considerarse del todo vigente para el hombre en cualesquiera circunstancias, no sólo de lugar, sino también de tiempo. Se sabe capaz de responder a todas sus preguntas y de resolverle básicamente todos los prolemas. Además, el Cristianismo cree saber muy claramente en qué consiste la dislocación intrínseca que afecta a la existencia actual.

Desde el punto de vista cristiano, la aporía de nuestro tiempo no es sino una manifestación concreta del riesgo más característico de la condición humana. Existe en ésta la tendencia a ignorar la contingencia que le es propia, lo cual suele llevar precisamente a estrellarse contra ella. El someter cualquier cosa a requerimientos más duros de los que es capaz de soportar, sólo puede conducir a su deterioro.

En efecto, las raíces de la situación del hombre de hoy se encuentran en lo que ha quedado señalado como factor básico de su forma de vida, o sea, en su peculiar vivencia de la técnica. Esta le hacía sentirse dotado de un poderío casi ilimitado que justificaba su activismo y su snobismo. Pues bien, para el Cristianismo hay un dato fundamental que consiste precisamente en que el hombre no es el señor absoluto del universo. Es, por tanto, perfectamente comprensible que este error inicial en la apreciación de sus recursos técnicos lleve al hombre contemporáneo a disolverse a sí mismo y a todo lo demás en la fugacidad y en la vaciedad del instante y del cambio. Más aun, desde el punto de vista cristiano esta paradójica consecuencia es enteramente inevitable, y lo curioso sería que no tuviese lugar.

Sobre esta base, el tipo de remedio que el Cristianismo tiene de aportar, para liberar a nuestro tiempo del desquiciamiento que le corroe, consiste en empezar por devolverle el sentido de la dependencia respecto a Dios. El es, a la vez, el creador del universo y del hombre, de manera que éste sólo posee sobre aquél una soberanía limitada y subsidiaria. La toma de conciencia de estas dos características de la misma, actuaría como el mejor antídoto contra los desenfrenos del activismo y del snobismo.

No obstante, el Cristianismo no ve implicado en ello el abandono de la técnica, sino que recomienda sencillamente un uso crítico de la misma, en vez de su práctica ingenua. Por otra parte, la terapéutica cristiana de nuestro tiempo no se detendría aquí. En cierto modo, los remedios hasta ahora mencionados pueden considerarse como fundamentalmente negativos, y esto les hace a todas luces insuficientes.

Lo que en realidad está envuelto en la aporía de nuestro tiempo es la idoneidad de una forma de vida. Así, pues, si quiere resolverse radicalmente la cuestión que se plantea, ha de hacerse proponiendo al hombre de hoy nuevos ideales de vida. El Cristianismo tampoco se arredra ante ello, sino que, por el contrario, se sabe portador de un mensaje absolutamente positivo para la humanidad. El ideal de vida que es capaz de ofrecer al hombre contemporáneo, en vez de un señorío imposible sobre el universo, es el de que ha sido hecho hijo adoptivo de Dios y está llamado a participar en la vida divina.

Mas, he aquí que la eficacia y aun la posibilidad misma de esta regeneración, brindada por el Cristianismo al hombre

de hoy, desaparecen ante el segundo aspecto del desafío puesto al Cristianismo por la forma de vida típicamente contemporánea. Según se apuntaba, ésta tiende precisamente a excluirlo, y no sólo a él, sino a cualquier otro tipo de religión. Esto sucede tanto en virtud de las consecuencias del activismo y su peculiar vivencia del tiempo, como de las del snobismo y su sentido de la historia, es decir, del cambio y de la diversidad.

No es preciso gran trabajo para mostrar la suerte que corren los actos de religión y Dios mismo en la existencia disuelta en el tiempo. Efectivamente, los actos de religión se transforman en meras gestiones sin más finalidad que las otras, o sea, la de ocupar tiempo. Desaparece, así, toda la vigencia de sus contenidos y, en tanto que actos de religión, pasan a ser simples fórmulas vacías. Por su parte, Dios se disuelve como realidad en la de cada gestión puntual que se verifica cerca de Él. Más aun, la Divinidad, siendo lo supratemporal por antonomasia, tiende a ser olvidada, ya que no es encajable en los cuadros de la temporalidad pura.

Reducidos a mero formulismo dentro del activismo, los actos de religión quedan expuestos a ser barridos de la existencia de hoy por cualquier viento. Pues bien, el viento propicio para hacerlo no es sino el afán de novedades inherentes a la vida disuelta en su historia. Los actos de religión, en tanto que asentados en lo eterno y el propio Dios como eterno e inmutable, son intrínsecamente independientes de todo cambio y diversificación. Tienden, por tanto, a ser excluidos del vertiginoso ritmo histórico forjado por el snobismo. Podrían llegar a atraer fugazmente la atención, pero, al dejar de ser sostenidos por una moda pasajera, quedan expuestos a parecer algo viejo e inservible.

Es obvia la gravedad del desafío caracterizado por las descripciones precedentes. Ahora bien, el Cristianismo está básicamente incapacitado para inhibirse ante él. Por un lado no puede renunciar a su vigencia salvadora para los hombres de todos los tiempos y, por otro, ha de defender su propia existencia.

VI. LA TAREA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

He aquí que en la encrucijada de nuestro tiempo el Cristianismo ha de salvar a Dios y a lo religioso de su disolución en el tiempo y en la historia, y, además, ha de atraer a los

hombres hacia un ideal de vida positivo y digno. Podría decirse que estos dos objetivos no son inmediatamente asequibles para el Cristianismo como pura religión positiva, pero, al menos, debe admitirse que sus medios propios —apostolado, intercesión, desagravio— pueden ver su eficacia incrementada con el uso de medios complementarios. Pues bien, el medio complementario por excelencia en casos semejantes es la especulación filosófica. De este modo queda ya definitivamente concretado el tema de política de la Filosofía a que se consagra el presente trabajo.

Se trata de averiguar aquí qué clase de pensamiento cristiano puede resultar más adecuada para responder a los requerimientos de la situación histórico-cultural de nuestro tiempo. Inmediatamente después de establecido este planteamiento de la cuestión, resulta inevitable afirmar que ese pensamiento no puede dejar de cumplir tres requisitos básicos. El primero es que ha de ser absolutamente contemporáneo, el segundo, que tiene que ser filosóficamente riguroso, y, el tercero, que debe ser absolutamente cristiano. Estos tres puntos requieren, desde luego, aclaración.

Empezando por el primero, puede recordarse que la forma de vida típica del hombre de hoy quedó caracterizada por una intensa vivencia del tiempo y de la historia. El pensamiento cristiano, pues, no sería capaz de cumplir su misión actual si se dedicara a ignorar los temas filosóficos planteados por la historicidad y por la temporalidad, ni, tampoco, si se propusiera lograr el desprestigio metafísico de una y otra, por decirlo así, en vista de que le son hostiles a primera vista.

Toda filosofía que prescindiera en absoluto del tiempo y de la historia se arriesga a ser un pensamiento totalmente ajeno e inasimilable para el hombre contemporáneo, en el cual no haría mella ninguno de sus desarrollos ni de sus argumentos. Por otra parte, la detracción filosófica del tiempo y de la historia implica aun mayores inconvenientes. Una tal posición polémica tiende a suscitar una actitud hostil en el hombre de hoy, cuya reacción consistiría en aferrarse con más fuerza aun a lo combatido por una filosofía de ese tipo. Esta resultaría contraproducente, al acabar de encenagar todavía más al hombre en el activismo y el snobismo que le corroen.

Salta a la vista que, si el pensamiento cristiano se impone la tarea de regenerar al hombre contemporáneo, es decir, emprender una tarea declaradamente histórica, tiene también que

aceptar las condiciones históricas oportunas (3). Pero el pensamiento cristiano puede encontrar razones para tal aceptación, incluso en su propia constitución intrínseca.

En efecto, toda filosofía cristiana, por serlo, ha de estar empapada de caridad al construirse y en las entrañas mismas de su construcción. En modo alguno puede darse como especulación encerrada en sí misma y plenamente justificada por el solo hecho de existir como ente lógico. Tiene que ser un pensamiento vertido hacia los hombres y hacia los hombres concretos, además. Le está vedado seguir la pauta racionalista de aspirar al asentimiento del hombre abstracto o sujeto trascendental. Siendo la caridad distributiva y viva, la filosofía cristiana ha de tender a ser válida para cada hombre concreto y empírico, y éste es, en el caso que nos ocupa, el hombre inclinado al activismo y al snobismo.

Ahora bien, el que la filosofía cristiana haya de asumir las peculiares vivencias del tiempo y de la historia, propias de la forma de vida actual, para alcanzar eficacia sobre ella, puede parecer un precio demasiado caro. Cabría objetar que de ese modo, lejos de salvar al hombre de hoy de su patética situación, la transacción propuesta llevaría al pensamiento cristiano a caer por el mismo derrumbadero y, por tanto, a negarse a sí mismo.

Sin embargo, la cosa no es tan simple. La asimilación filosófica de los datos de la temporalidad y de la historicidad que tendría que realizar el pensamiento cristiano de nuestro tiempo, no tiene por qué consistir en la mera consagración de la existencia disuelta en el tiempo y en la historia. Mas con esta observación se plantea ya la cuestión del segundo requisito anteriormente mencionado.

Consistía tal requisito en que cualquier filosofía cristiana que acudiera al rescate del hombre actual habría de ser técnicamente rigurosa. Pues bien, esa filosofía, en tanto que mera filosofía y no en tanto que cristiana, puede encontrar medios para mostrar que las vivencias contemporáneas del tiempo y de la historia son axiológica y metafísicamente disolventes,

(3) Esto no quiere decir, desde luego, que todo el pensamiento cristiano deba limitarse a esa única tarea. Así, pues, no se pretende aquí suplantarse la formulación tradicional del pensamiento cristiano, tan estrechamente vinculada al magisterio de la Iglesia, el cual precisa definir las materias correspondientes de una vez para siempre y de manera inequívoca. Para ello ha de servirse de elementos filosóficos permanentes y dotados de una solidez fruto de la elaboración secular.

porque son en sí mismas inauténticas, o sea, porque se apoyan en unas nociones demasiado rudimentarias de la temporalidad y de la historicidad. Será, pues, oportuno entrar ahora en un análisis de ambas.

VII. EQUIVOCIDAD EN EL CONCEPTO DE TIEMPO

A pesar del frecuente manejo a que la noción de tiempo se ha visto sometida en los últimos decenios, es evidente que no se han realizado investigaciones filosóficas lo suficientemente concluyentes para eliminar la ambigüedad que afecta a tal concepto. O bien suele echarse mano de la noción vulgar y, por tanto, imprecisa de tiempo, o bien se alcanza la caracterización parcial del mismo en una región especializada de la especulación, y luego se intenta imponerla gratuitamente a las demás. Mucho ensayismo metafísico reciente es fruto de tales abusos.

El tema del esclarecimiento progresivo de la idea de tiempo es algo que tiene que ser tomado absolutamente en serio por cualquier reflexión filosófica que se precie de tal en nuestros días. Pero, además, los imperativos de la política de la Filosofía, que nos preocupan en el presente trabajo, hacen precisa la elaboración rigurosa del concepto de tiempo, a fin de superar los devastadores efectos de las implicaciones metafísicas del activismo.

Será, pues, tarea propedéutica obligada de un pensamiento cristiano que se enfrente con el desafío de la presente situación histórico-cultural, el hacer inventario de los distintos aspectos objetivos del tiempo. De este modo podrá luego establecer algún género de coordinación entre los mismos y, finalmente, ser capaz de discriminar los diversos factores que puedan integrar un complejo analógico en la noción de tiempo, estableciendo el ámbito de validez correspondiente a cada uno de ellos. Naturalmente resulta imposible dar pleno desarrollo en estas páginas a tales tareas, pero se señalarán sus jalones fundamentales.

En primer lugar, puede hablarse de un tiempo meramente matemático, en el que las cosas se limitarían a durar sin experimentar alteración alguna por su parte. Pero este simple tiempo dimensional posee características que hacen dudar de si se trata de verdadero tiempo. En efecto, respecto a él puede decirse que no ofrece distinción alguna dentro del intervalo com-

prendido entre el origen y la extinción de lo que se limita a durar sin alterarse. Tampoco encierra la posibilidad de establecer comparaciones entre el antes y el después de dichos origen y extinción, ya que de ambos depende la existencia misma de lo que dura, y esta existencia es la única base intrínseca de referencia para tales comparaciones. La medida de este tiempo por parte del observador tiene que ser externa: el curso de los astros o el giro del reloj. Este tipo de tiempo es puramente abstracto y, por tanto, inauténtico.

Se tropieza, en segundo lugar, con lo que se podría llamar tiempo físico, en el cual las cosas, además de durar, cambian, haciendo posible la distinción entre varios estados atravesados por ellas mismas. El hecho de que encierre una diversidad dentro de la identidad podría hacer pensar que se trata ya de un tiempo propiamente tal. Sin embargo, resulta que la identidad de lo que en este caso cambia se encuentra sólo en la mente del observador; la realidad física en sí misma presenta exclusivamente estados inconexos. Por otra parte, la diversidad entre éstos es producida por factores externos a ellos, que alteran la inercia inherente a tales estados. Sólo cabrá, pues, admitir el tiempo físico como algo extrínseco a la propia realidad física. De todos modos, este tipo de tiempo proporciona indicaciones útiles para comprender lo que pueda ser el tiempo en sentido estricto.

Aparece, luego, el tiempo vital. En él el principio de identidad se encuentra ya en el propio viviente, proporcionado por la estructura específica del mismo. También es intrínseco en este caso el principio de diversidad, puesto que cada viviente cambia de estado en virtud de su desarrollo ontogénico y de su dinamismo metabólico e instintivo, impulsos que brotan espontáneamente dentro de los vivientes. El tiempo vital, por tanto, deberá considerarse como un tipo de tiempo real, dotado de independencia tanto respecto al observador como a lo externo. No obstante, se trata todavía de un tiempo discontinuo, es decir, en el cual cada una de las fases es independiente de las demás. Lo viviente puede subsistir en cada momento de su desarrollo y de su dinamismo mediante los recursos de que dispone en ese mismo instante. Los instantes constitutivos del tiempo vital vienen a agotarse y encerrarse en sí mismos.

El tiempo propiamente dicho debe reunir, además, la característica de ser continuo, o sea, la de que exista una verda-

dera interconexión de contenidos entre sus momentos integrantes. Así se alcanza, finalmente, el tiempo como tal y por referencia al cual concebimos analógicamente todos los demás: el tiempo humano. En él, la identidad queda garantizada por la mismidad de la persona y la diversidad es establecida por los distintos actos de conducta. El factor de continuidad surge de la dependencia entre los instantes existenciales, que son objeto de una planificación mutua. Ninguno de ellos se agota en sí mismo, sino que ha tenido que ser proyectado y gestado por los anteriores, y, a su vez, se consume y configura a sí mismo en previsión y cimentación de los posteriores. De todo ello resulta la absoluta irreversibilidad óptica del tiempo humano.

Lo que aquí interesa destacar, después de esta sumaria reelaboración de la idea de tiempo, es que no puede decirse que el hombre contemporáneo viva precisamente una existencia disuelta en el tiempo. Esta afirmación tiene que ser reemplazada o puntualizada. Será más adecuado decir, o bien que ese hombre ha encajado su vida en un tipo de tiempo que no es el característicamente humano, o bien que es precisamente la forma de vida contemporánea la que ha disuelto ese tiempo humano y no viceversa.

Efectivamente, se había establecido que el activismo originaba una temporalidad basada en el puntillismo de la gestión. Se mantiene así el principio de diversificación entre los instantes, pero se pierde toda identidad unificadora de los mismos, ya que la persona recibe sólo una realidad discontinua al participar en cada gestión. También desaparece la interdependencia y la irreversibilidad de los momentos temporales al agotarse cada gestión en sí misma. La forma de vida típicamente contemporánea, pues, se ha degradado a sí misma hasta un nivel intermedio entre el tiempo físico y el vital.

Esta es la única explicación de los efectos devastadores de la metafísica implícita en el activismo. El hombre actual podrá empezarse a librar de ellos en cuanto sea capaz de reajustar la vivencia del tiempo a la temporalidad propiamente humana. Resulta también claro que la asimilación del dato de la temporalidad por parte de una filosofía cristiana no encerraría peligros de ninguna clase. Por el contrario, le ayudaría a cumplir el aspecto negativo de su misión cerca del hombre actual.

VIII. PUNTUALIZACIÓN DE LA IDEA DE HISTORIA

Una vez resuelta la cuestión del carácter disolvente de la vivencia contemporánea del tiempo, al descubrir la confusión latente en su seno mediante las consideraciones anteriores, queda por ver si es posible verificar la misma operación a propósito de la vivencia de la historia que hay en la base del snobismo. La política de la Filosofía debe abordar también ese tema, con vistas a la planificación del pensamiento cristiano más adecuado a la presente situación histórico-cultural.

La depuración de su concepto de la historicidad puede arrancar fácilmente de los análisis verificados acerca de la temporalidad y, con más exactitud, acerca de la temporalidad humana propiamente dicha. Esta consistía en la unificación personal impuesta a los distintos momentos de conducta, que resultaban interdependientes entre sí y ordenados irreversiblemente según un plan existencial. Veamos de qué modo la historicidad se hace posible como alteración de tales estructuras.

Es evidente que los cambios históricos no pueden afectar a la infraestructura que les proporciona el tiempo, suprimiendo alguno de sus caracteres o elementos, pues, entonces, suprimirían al tiempo mismo, haciéndose tales cambios imposibles a sí mismos. Por el contrario, la historia se manifiesta como consistente en la modificación de alguno de esos elementos. Hay entre ellos uno claramente susceptible de alteración, y es el plan ordenador de los momentos existenciales.

En efecto, no es preciso que cambie la identidad de una persona para que se produzca un cambio histórico durante su vida, y, por otra parte, la diversificación de los momentos existenciales de la persona se opera ya dentro de la estructura misma de la temporalidad. Es precisamente el plan ordenador de los mismos lo que constituye el destino humano, y la historia se identifica con las vicisitudes de tal destino.

Sin embargo, la historicidad se sitúa en el nivel del destino colectivo de los hombres. El hecho de que éstos desarrollen su existencia en mutua convivencia social, da lugar a que existan proyectos existenciales comunitarios, es decir, que coinciden para cada miembro de la sociedad o bien que son desarrollados cooperativamente por todos los miembros de la misma. Resulta, pues, que los cambios históricos verifican primordialmente

una alteración de los planes existenciales comunitarios y, sólo derivativamente, de los individuales en sentido estricto.

Así, lo que queda involucrado en la historicidad son alteraciones existenciales de una enorme envergadura. De ahí que los proyectos comunitarios tiendan a permanecer estables. La conmoción inherente a su sustitución sólo puede asentarse en razones de envergadura equivalente. Se trata, nada menos, de que los planes existenciales comunitarios resulten intrínsecamente insostenibles, sea porque hayan sido ya realizados o porque aparezcan como imposibles de realizar. La historia está constituida, de hecho, por la serie de renovaciones en los proyectos existenciales comunitarios, provocadas por el cumplimiento o el fracaso de los mismos (4).

De ahí que en la estructura de la historicidad no se incluya, en modo alguno, el cambio por el cambio o mero afán de novedades, propio del snobismo típico en la forma de vida contemporánea. La dialéctica histórica no está regida por la metafísica de la frustración, sino, al contrario, por la de la eficacia. Por tanto, la vivencia de la historia aceptada por el hombre de hoy es inauténtica en su raíz misma. Consiste, ni más ni menos, en la degradación de los procesos históricos a la veleidad del cambio puro. Esto no podía menos que suceder así, puesto que a esa vivencia de la historia le falta como base apropiada la verdadera temporalidad humana, disuelta por el activismo en el instante puntual.

De todo ello se desprende que una filosofía cristiana que conceda importancia a los datos de la temporalidad y de la historicidad, lejos de resultar disolvente como la actitud del hombre actual, despojaría a ésta de sus principios disolventes. Lo primero con que tropezará y que hará constar será precisamente la radical inauténticidad de las ideas del tiempo y de la historia correspondientes al activismo y al snobismo. Dará lugar, así, a que la existencia actual se restaure dentro de los cuadros de la temporalidad y de la historicidad verdaderas, una vez alejada toda clase de ambigüedades y confusiones. Esto proporcionará también al hombre de hoy el servicio histórico de ayudarle a cumplir su vocación de ser sensible al tiempo y a la historia.

(4) La fundamentación minuciosa de este aserto puede encontrarse en los apartados 46, 47 y 67 a 71 de mi *Fenomenología de lo histórico* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía del C. S. de I. C., Barcelona, 1955).

Hasta aquí, pues, quedan consignadas las principales tareas que habría de desarrollar una filosofía cristiana de nuestro tiempo en tanto que mera filosofía. Pero las consideraciones de política de la Filosofía a que estas páginas intentan servir, obligan todavía a dar el tercer paso apuntado antes.

IX. ASPECTOS DEL CRISTIANISMO FILOSÓFICAMENTE APREHENSIBLES

El pensamiento cristiano es capaz de inclinar al hombre contemporáneo a adoptar una vivencia auténtica de su temporalidad y de su historicidad, pero esto no es suficiente por dos razones principales. En primer lugar, porque no tiene ninguna necesidad de ser cristiano para hacerlo, y, en segundo lugar, porque con ello se limitaría a alterar la estructura y no los contenidos de la forma de vida actual. Además, está el hecho ya mencionado de que la inautenticidad de las vivencias del tiempo y de la historia, propias del hombre de hoy, son consecuencia de su ideal de vida, es decir, del ensoberbecimiento producido por el uso desordenado de la técnica.

La regeneración del hombre contemporáneo sólo puede ser conseguida proponiéndole la realización de una forma de vida más adecuada. Por otra parte, el pensamiento cristiano puede hacerse digno de tal calificativo proponiéndole precisamente el ideal de vida característico del Cristianismo. No obstante, el Cristianismo es, en sentido estricto, una religión y el pensamiento cristiano tiene que ser ante todo una filosofía. Como tal, pues, se le plantea el problema de si el mensaje fundamentalmente religioso del Cristianismo puede ser transcrito en términos filosóficos.

Ante esta cuestión es preciso empezar por averiguar cuál es el ideal de vida propugnado por el Cristianismo como religión. Se trata, sin duda, de la santificación, que se considera consistente en participar en la vida trinitaria de Dios. De momento esto no resulta aprehensible filosóficamente, de manera que se hace necesaria una mayor insistencia. Habrá que buscar ulteriores aclaraciones en el propio contexto religioso del ideal cristiano. Pues bien, el Cristianismo nos propone participar en la vida trinitaria a través de Cristo. El es miembro de la Trinidad —como Hijo unigénito del Padre— y, al hacerse hombre, nos ha hecho hijos adoptivos de Dios. Es más, gracias a la Encarnación humana de Cristo podemos incorporarnos a

El, de modo que en El, es decir, desde su Cuerpo Místico, podemos tener acceso a su Padre y tratarlo como El lo hace. Tal vez esto resulte ya filosóficamente transcribible.

En efecto, después de la última observación queda claro que el ideal cristiano de vida consiste en que el hombre se relacione con Dios de la misma manera que un hijo se relaciona con su padre. Para comprender este tipo de relación ni siquiera hace falta apelar a algo más que la experiencia cotidiana de la vida (5). Se trata, sin duda, de una relación de carácter absolutamente personal e íntimo. Ahora bien, el mensaje cristiano consiste en ofrecer al hombre el entablarla nada menos que con Dios, añadiendo que la iniciativa y los medios para ello parten de Dios mismo, que ha hecho de esa relación el propio destino del hombre. Por eso se la puede considerar como la condición sobrenatural del hombre.

La Filosofía puede ya entender este lenguaje. Si el ideal cristiano de vida consiste en relacionarse personal e íntimamente con Dios y si, además, la iniciativa y los medios para ello parten de El, entonces resulta filosóficamente aceptable la caracterización de esa vida como sobrenatural. Por otra parte, si tal relación constituye el destino del hombre, los filósofos pueden llegar a admitirla como integrante de la condición humana. He aquí, por tanto, que el pensamiento cristiano ha de buscar la regeneración del hombre de nuestro tiempo, en tanto que pensamiento característicamente cristiano, hablándole de su condición sobrenatural.

No obstante, se plantea la cuestión de cómo ese pensamiento ha de desarrollar tal función. Es evidente que cualquier otro tipo de reflexión filosófica puede perfectamente inhibirse ante el dato de la condición sobrenatural del hombre, por considerarlo como un dato extrafilosófico por completo, o, más aun, puede llegar a ser hostil a él si lo encuentra antifilosófico. En cambio, cualquier filosofía cristiana actual ha de tomarse la condición sobrenatural del hombre absolutamente en serio, tan en serio que llegue a instaurar su plena aceptación, o sea, la búsqueda de la santificación, como el ideal de vida vigente para todos y cada uno de los hombres concretos.

(5) Es fácil darse cuenta de que no se habla aquí de comprender la beatitud celestial, ni siquiera su incoación en el estado de gracia habitual del hombre viador, sino la actitud existencial (infancia espiritual) a la que éste ha de disponerse ascéticamente.

Ahora bien, el tomarse en serio la condición sobrenatural del hombre es algo que el pensamiento cristiano ha de hacer filosóficamente, si no quiere recurrir a ella como a un mero *deus ex machina*. Esto significa, ni más ni menos, que la condición sobrenatural del hombre ha de tenerse en cuenta en la metafísica de la filosofía cristiana que aquí se postula. En efecto, si para ella es verdad que el hombre es de condición sobrenatural, está obligada a admitir que tal condición es algo real en el hombre en tanto que realidad. Si considera, además, que esa condición sobrenatural es algo constitutivo del hombre, será capaz de señalarla como estructura fundamental del hombre, mediante una antropología metafísica que se limite a no tergiversar los datos reales (6). De no aceptar esta actitud, el pensamiento cristiano caería en el riesgo de considerar nuestra condición sobrenatural como algo ficticio o, al menos, secundario para el hombre real y concreto, lo cual es absolutamente contradictorio con el Cristianismo como religión.

Sin embargo, antes de dejar esto por sentado, es preciso eliminar algunas dificultades. En primer lugar, se puede objetar que el hombre no ha conocido su condición sobrenatural sino porque le ha sido directamente revelada por Dios, y que, además, es insensato pretender demostrarla por medios estrictamente filosóficos. Mas esta dificultad desaparece ante ciertas distinciones. No se pretende aquí que la mera reflexión filosófica sea suficiente para descubrir al hombre su condición sobrenatural, sino que, una vez éste ha tenido ya acceso excepcional a esa verdad, puede reconocerla de algún modo sobre la base de los datos que le son accesibles. Es posible distinguir entre el hallazgo y la demostración de verdades, por una parte, y la confirmación metódica que aquí va a proponerse dentro de pocas páginas, por otra.

En segundo lugar, alguien podría sentirse inclinado a rechazar la reciente afirmación de que la condición sobrenatural es algo radicalmente constitutivo del hombre. Efectivamente, el Cristianismo no puede admitir que la condición sobrenatu-

(6) Lo constitutivo y lo fundamental se entienden aquí en sentido fáctico y «existencial», es decir, en la línea del destino, o sea, del fin último realmente querido por Dios en este caso, y no en la línea de la esencia del hombre tradicionalmente concebida. Las ventajas de tal cambio de plano merecen un estudio aparte.

El tipo de señalamiento antropológico de nuestra condición sobrenatural significado aquí, es el concretamente operado en los apartados X y XI, y el que queda metodológicamente caracterizado en el apartado XIII.

ral pertenezca esencialmente al hombre como algo que éste posee por derecho propio y que le es debido por sí mismo. Por el contrario, establece que ha sido Dios mismo quien, gratuitamente por su parte y con mera potencialidad obediencial por parte del hombre, lo ha elevado al orden sobrenatural; tal elevación no está esencialmente contenida ni implicada en la naturaleza humana. Se trata de una dificultad grave que ha de ser cuidadosamente considerada.

Puede observarse ante ella que la distinción entre condición meramente natural y condición sobrenatural del hombre es muy delicada. Su pura condición natural no se ha dado nunca como hecho, aunque su noción haya aparecido en la mente de los pensadores. Desde su creación, el hombre quedó implantado de una manera real en el orden sobrenatural. Siendo tal implantación algo efectivo, dejó su huella en lo que hubiera podido ser nuestra desnuda naturaleza, reelaborándola de tal modo que no sólo quedó fundida con nuestra sobrenaturaleza, sino que ésta resulta ser el eje estructural de la constitución del hombre como realidad resultante, y, desde luego, se trata de un resultado de hecho y no de derecho. La aprehensibilidad filosófica de nuestra sobrenaturaleza no se funda en que ésta se siga en modo alguno de nuestra naturaleza, sino en el hecho de que Dios ha reorganizado libérrimamente, expresamente y efectivamente, lo que pudo ser nuestra mera naturaleza en torno a lo sobrenatural.

Pero, he aquí que cualquier filosofía cristiana actual tiene que ofrecer su aprehensión metafísica de la condición sobrenatural del hombre precisamente a los hombres de nuestro tiempo. Según se ha visto, éstos poseen una vivencia de la temporalidad y de la historicidad extraordinariamente intensa. Así, pues, si el pensamiento cristiano se propone regenerar al hombre de hoy, debe considerar que la manera más afortunada de hacerlo sería presentarle el dato metafísico de su condición sobrenatural como precisamente inserto en la línea de la temporalidad y de la historicidad. La conveniencia de tal procedimiento es evidente desde el punto de vista de la política de la Filosofía.

Sin embargo, esto no postula ninguna clase de tergiversación apologética de los datos antropológicos. En efecto, si, por un lado, el Cristianismo considera la sobrenaturaleza como un constitutivo radical del hombre tal como se da de hecho, por otro lado la filosofía contemporánea entiende que el hom-

bre está radicalmente constituído por su temporalidad y su historicidad. Pero a la convergencia de estas dos precisiones se añade la de una tercera, a saber, la recientemente ofrecida de que nuestra condición sobrenatural es un dato real metafísicamente descubrible en la realidad del hombre. El pensamiento cristiano puede, pues, emprender confiadamente la tarea de interpretar la temporalidad y la historicidad humanas como cifras reveladoras de la condición sobrenatural del hombre.

X. TEMPORALIDAD Y RELIGACIÓN CON DIOS

Al tratar más arriba de los equívocos en la noción de tiempo, la irreversibilidad y la interdependencia de los momentos del tiempo humano lo contraponían al tiempo vital, carente de ellas. En éste cada instante se agotaba en sí mismo, siendo en cierto modo autosuficiente, mientras en el humano cada momento remitía a los anteriores y a los posteriores, y no era eficaz sino como aportación a la realización de un proyecto existencial. Pero tras tal contraposición es forzoso preguntarse a qué se debe el hermetismo de los instantes vitales y a qué se debe la opuesta dispersión de los instantes humanos.

La primera cuestión requiere una referencia al esquema básico de la actividad vital de los animales. Pues bien, todo cuanto les rodea y es, además, capaz de ser afectado por su actividad vital, se denomina su mundo circundante. Este se considera compuesto por los elementos o caracteres que actúan como estímulos del animal, mientras lo vitalmente indiferente para él queda excluido del mundo circundante, aunque esté comprendido físicamente en él. Cada animal se mueve, pues, en un campo de estímulos sobre los que va ejerciendo funciones o secuencias de funciones orgánicas, pero éstas están unívocamente determinadas por el repertorio específico de instintos propios del animal de que se trate. Además, al determinar exhaustivamente esas funciones, los instintos tienden a provocarlas con la más cerrada y absorbente inmediatez posible respecto a cada estímulo, tanto en el orden del espacio como en el del tiempo. Son, pues, sus instintos los que encadenan a los animales al instante y los que originan la autosuficiencia de éste en el tiempo vital.

Ahora bien, el hombre es de hecho capaz de trascender el instante puro, a pesar de ser también un animal. La única ma-

nera de comprenderlo; tras lo que acaba de observarse, es admitir que el tiempo humano sólo puede ver fundada la interdependencia planificada de sus momentos en la suspensión de la vigencia determinante de los instintos en el hombre. Tal suspensión se hace patente al considerar que en éste la inmediatez impuesta por los instintos entre estímulo y función orgánica está rota. En efecto, la vida psíquica se interpone entre ellos en el orden del tiempo, la técnica lo hace en el orden del espacio, y, aun más, toda serie de funciones unívocamente determinadas por instintos se ve sustituida por un repertorio absolutamente indefinido de formas culturales.

Resulta que el hombre es ópticamente un animal y, sin embargo, contraviene la estructura constitutiva de la vida animal de un modo flagrante. La aporía no se resuelve limitándose a decir que el hombre es un animal libre. Se trata, en primer lugar, de que entre los instintos y la libertad no hay una mera e inofensiva oposición de contrariedad, sino una absoluta oposición de contradicción; hablar de libertad equivale precisamente a establecer la ausencia total del encadenamiento inmediato, coercitivo y exclusivo al estímulo de cada instante que imponen los instintos. Y, en segundo lugar, se trata de que este tipo de vigencia de los instintos es el constitutivo intrínseco de la actividad vital de los animales. La única salida consiste en admitir que el hombre es un animal enteramente fuera de serie, o sea, en comprobar el tremendo hecho de que en él están nada menos que suspendidas las férreas leyes del universo. En una palabra, la temporalidad y la libertad sólo pueden ser comprendidas como fruto de una intervención extracósmica en el hombre, ya que la naturaleza no fabrica sus propias excepciones.

Mas he aquí que la suspensión de la vigencia de los instintos equivale a la paralización absoluta de la actividad vital animal, al suprimir el impulso que endereza cada función a su estímulo correspondiente. Pero, en contraste con esto, surge el hecho sobrecogedor de que la vida persiste en el hombre. Ante ello tampoco cabe más opción que admitir que la temporalidad, en cuanto basada en la libertad, revela en nosotros la sustitución del orden vital, meramente natural, por otro superior que posibilita y regula tan radicales subversiones ópticas. Hay que intentar ulteriores averiguaciones sobre él.

El idealismo había considerado que la libertad era el principio de autodeterminación en el hombre, pero, según lo que

se acaba de ver, la libertad consiste en el hecho mismo de la radical indeterminación humana. Es preciso encontrar otro fundamento suficiente para la persistencia de la vida en el hombre a pesar de la suspensión de los instintos en él. Tal vez sea fácil descubrir los requisitos que ese fundamento ha de satisfacer y, así, aproximarse a la caracterización de ese orden superior vigente para el hombre.

Pues bien, todo fundamento ha de reunir por lo menos tres condiciones. Por un lado, no puede ser inferior a lo fundamentado, por otro, tiene que ser distinto de lo fundamentado y, por último, ha de fundamentar de un modo adecuado a las características de lo fundamentado. Basta aplicar estas garantías al caso de que aquí se trata, para darse cuenta de que el fundamento buscado es una realidad personal, si no ha de ser inferior al hombre, es una realidad sobrehumana, si ha de ser distinta de él, y se vincula con él a través de la responsabilidad y del amor, si la fundamentación no puede ejercerse coercitivamente sobre el excepcional animal humano.

El fundamento de la persistencia de la vida en el hombre, por tanto, ha de reunir las garantías de la personalidad, la sobrehumanidad, la responsabilización y el amor. Pero he aquí que la única realidad capaz de ajustarse a tales condiciones es nada menos que el Dios verdadero y vivo de que nos habla el Cristianismo. Además, resulta que la situación en que la postulada fundamentación ha de verificarse no puede ser otra que la de un trato personal e íntimo entre ese Dios y el hombre. Tras estas puntualizaciones, se puede proceder ya a una recapitulación ordenada de lo que los últimos desarrollos sean capaces de brindar al pensamiento cristiano que intente la regeneración del hombre contemporáneo.

La libertad significaba, primero, un dato y una intervención extracósmica en el hombre, revelaba, luego, la existencia en éste de un orden superior al natural, y, ahora, se muestra encaminando al hombre hacia el trato personal e íntimo con Dios. He aquí, pues, que la única manera de entender esto es la cristiana de afirmar que Dios mismo ha roto en nosotros el orden cósmico y lo ha sustituido por otro consistente en la convivencia con El. Es decir, se trata de que el hombre es libre en tanto que ha sido elevado al orden sobrenatural. Por otra parte, se había visto también que el tiempo humano propiamente dicho no podía aparecer sino sobre la base de la libertad. De este modo, puede admitirse que la temporalidad es en

el hombre una consecuencia y, por tanto, una manifestación de su condición sobrenatural (7).

XI. HISTORICIDAD Y PECADO ORIGINAL

Una vez se ha visto que el pensamiento cristiano puede ofrecer al hombre contemporáneo acceso a su sobrenaturaleza a partir del dato de la temporalidad humana, hay que considerar si es posible practicar una operación semejante a propósito de la historicidad. Así, la filosofía cristiana respetaría integralmente la vocación temporal e histórica de nuestro tiempo, aprovechándola a la vez para infundirle el ideal cristiano de vida.

En los análisis anteriormente verificados se había llegado a puntualizar que la historicidad consistía en la capacidad de alteración poseída por la base de interdependencia de los momentos en el tiempo humano, es decir, en la alterabilidad de los proyectos o planes de vida individual y, sobre todo, colectiva. La historia se revela, de hecho, como cambio y sucesión de los ideales de vida a lo largo del tiempo. Es preciso averiguar a qué obedecen tales cambios sucesivos.

El ideal existencial vigente en cada época y en cada comunidad histórica se hace precisamente vigente porque infunde a los miembros de esa comunidad la esperanza de conducirlos a la plenitud humana. La aspiración a ésta se hace más intensa en la comunidad histórica ante el fracaso del ideal de vida propio de la época inmediatamente anterior, el cual ha tenido que ser abandonado por haber suscitado dificultades existenciales insolubles. El nuevo ideal de vida se propone resolverlas en cada caso. Sin embargo, resulta que sólo unos pocos de tales problemas pueden ser resueltos y, además, que las nuevas formas de vida vienen a plantear otros inéditos. Así, cada cambio histórico se fragua como evasión hacia una nueva esperanza, a su vez siempre fallida.

La historicidad es, pues, una característica humana tan extraña como su temporalidad. En la historia el hombre actúa

(7) Esto no equivale a sostener que el orden sobrenatural consista en el mero ejercicio de la libertad, sino que ésta es una condición *sine qua non* para que el hombre tenga acceso a toda la riqueza de la vida sobrenatural. Se considera la libertad como la preparación óptica para la elevación del hombre a esa vida.

incoregiblemente movido por el afán de consumarse a sí mismo, tratando de desempeñar el papel de fundamento de su propia actividad, mediante la sucesiva fabricación de ideales existenciales. No obstante, y según se ha señalado aquí hace poco, el fundamento suficiente para mantener la vida en el hombre no es un proyecto sino una realidad, ni es nada humano sino la realidad superlativa de Dios. No es de extrañar, pues, el persistente fracaso de tales intentos de autofundamentación; lo sorprendente es la persistencia de los intentos.

De todos modos, la historicidad presenta aún otro enigma. Se trata de que Dios, como único principio legítimamente fundamentante de la actividad humana, no sólo parece ausente de la historia, sino que incluso parece ausente como realidad del mundo en que se mueve el hombre. Este no puede encontrarse cara a cara con El por mucho que le busque; es un verdadero *Deus absconditus*, en contra de lo que los datos ontológicos harían suponer. A la pseudodeificación del hombre, implícita en sus esfuerzos de autofundamentación, se añade la trascendencia de Dios respecto al hombre y al mundo. Así es como se hace patente el carácter misterioso de la historia. A continuación, pues, debería intentarse hallar algún tipo de solución para tanta paradoja.

Puede empezarse por considerar qué requisitos tendría que satisfacer cualquier explicación del enigma de la historicidad humana. Pues bien, es evidente que sería preciso encontrar algo susceptible de dar lugar, por un lado, a la pseudodeificación del hombre, y, por otro, a la trascendencia de Dios y, también, a la incapacidad del hombre para evitar la insistencia en esa autodeificación. Mas he aquí que hay en el Cristianismo una verdad fundamental que satisface precisamente esos tres requisitos. Se trata del pecado original.

Efectivamente, en primer lugar el pecado original se considera como consistente en la rebelión del hombre contra Dios ante el espejuelo del *eritis sicut dii* (*Génesis*, III, 5). Pero el Cristianismo señala, además, que el pecado original fué seguido por su inmediata sanción divina. Dos caracteres de ésta vienen a encajar perfectamente en los dos últimos requisitos de la aclaración postulada. De una parte, Dios castigó el pecado original con su ocultamiento a los ojos del hombre y, de otra, privando a éste de recursos propios para su regeneración. Resulta, por tanto, que el hombre es histórico en tanto que es, a la vez, afectado por el pecado original y reincidente en él.

El pensamiento cristiano puede, pues, llegar a interpretar la temporalidad y la historicidad como manifestaciones de nuestra sobrenaturaleza. Exactamente, la condición del hombre como criatura sobrenatural se establece en virtud de dos rasgos primordiales. En primer lugar está el de haber sido destinado por Dios a convivir con El y, en segundo lugar, el de haberse rebelado contra tal designio. El uno se hace metafísicamente accesible a través de la temporalidad y el otro a través de la historicidad.

De este modo, la filosofía cristiana puede llegar a constreñir al hombre contemporáneo a asumir su condición sobrenatural, si quiere restaurarse y entenderse a sí mismo como temporal e histórico. El pensamiento cristiano así esbozado vendría, pues, a reactualizar el principio agustiniano y anselmiano del *credo ut intelligam*. Pero he aquí que este principio no tiene por qué limitarse a apuntar a la vocación sobrenatural del hombre y al pecado original. En efecto, la condición sobrenatural del hombre no se asienta en estos dos únicos datos. Con ellos se caracteriza exclusivamente al hombre caído, mientras el verdadero sentido del Cristianismo los trasciende brindándole la redención por y a través de Cristo. No obstante, esos dos datos han sido tratados aquí con exclusión de los demás, como imperativo mínimo de la política de la Filosofía ante el caso concreto del hombre contemporáneo, peculiarmente caracterizado por su vivencia del tiempo y de la historia.

XII. LA CONEXIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Los desarrollos últimamente alcanzados suscitan varias cuestiones que es preciso tratar con atención. En primer lugar, el uso de la temporalidad y de la historicidad como aproximaciones a la condición sobrenatural del hombre sólo ha sido esbozado aquí muy esquemáticamente. Se ha tratado simplemente de mostrar la posibilidad material de tal uso, sin detenerse a examinar el problema general de su posibilidad formal o metódica. Este problema consiste, nada menos, en que al mostrar que la temporalidad y la historicidad son manifestaciones de nuestra sobrenaturaleza, se verifica un salto del reino de la Filosofía al de la Teología.

En segundo lugar, se ha entrevisto que el tipo de filosofía cristiana que aquí se postula habrá de emprender el análisis de otros datos antropológicos también vinculados a hechos y

situaciones del orden sobrenatural. Sin embargo, esto sólo tiene sentido dentro de un principio especulativo más amplio, que ha de estar en la base del pensamiento cristiano. Se trata de que ni el hombre ni la realidad en general son reales más que en virtud de sus relaciones con Dios y no pueden ser comprendidos si se hace abstracción de tales relaciones. Ahora bien, el conocimiento de las mismas puede no haberse dado o no ser posible sino a través de la Revelación. Así, pues, en cuanto ese pensamiento quiera ser auténticamente metafísico, tiene que hacer abstracción del origen de las verdades que maneje. De este modo se plantea una vez más el tema de la continuidad entre Filosofía y Teología.

Dicha continuidad fué una característica del pensamiento patristico y medieval, rechazada más tarde como simple primitivismo filosófico. Según se ha visto, resulta imposible seguir adoptando una actitud totalmente negativa ante ella. De todos modos, es preciso admitir ciertas restricciones o, mejor dicho, garantías, impuestas por la madurez metodológica que ha alcanzado el pensamiento contemporáneo. En efecto, la tesis de la continuidad entre Filosofía y Teología no puede conducir simplemente a la fusión de ambas ciencias. Entonces, la eficacia misma de tal continuidad quedaría disuelta en el confuisionismo.

Es necesario que esas dos ciencias sean independientes; que siga cada una trabajando sobre sus temas propios y usando sus procedimientos peculiares para tratarlos. La continuidad entre la una y la otra aparece en el plano de su objeto material, pero no en el de su objeto formal adecuado. En sentido estricto, pues, esa continuidad ha de entenderse más bien como complementariedad de los resultados de una y de otra en tanto que ciencias autónomamente constituidas. Habrá que puntualizar esto más detalladamente.

El proceder legítimo sólo puede ajustarse a las siguientes líneas. Al investigar con sus propios medios uno de sus temas característicos, la Filosofía puede desembocar en una aporía insoluble para ella. Debe entonces preguntarse si hay alguna verdad teológica capaz de hacer inteligible el enigma tropezado. En caso afirmativo quedará establecido un vínculo concreto entre Filosofía y Teología, consistente en la intelección (8)

(8) Naturalmente, no se trata aquí de una intelección absoluta. En efecto, las aporías metafísicas se hacen inteligibles por recurso metódico a verdades teológicas que, si son misterios en sentido estricto, sólo son susceptibles de intelección indirecta y limitada.

de aquella aporía filosófica determinada mediante aquella verdad teológica determinada. Las garantías metódicas de tal proceder son fáciles de descubrir.

En el campo de la espiritualidad y en el de la Teología las verdades de fe tienen una validez axiomática, asentada en el magisterio divino, mediato e inmediato. Pero no teniendo esas verdades su origen en ninguna actividad intelectual exclusivamente humana, la Filosofía no puede otorgarles carácter axiomático alguno. Sin embargo, existe una diferencia capital entre Teología y espiritualidad. Esta tiende a orientar al hombre hacia resoluciones existenciales basadas en las verdades de fe, es decir, trata de elaborar la ascética y la mística que permitan al justo «vivir de la fe». En cambio, la Teología trata de proporcionar a esa vida de fe una concepción adecuada de la realidad, que se ajuste tanto al punto de vista de Dios como a las capacidades humanas, en cuanto sea posible.

Pues bien, la Teología usa como premisas para elaborar esa concepción coherente de la realidad las verdades de fe. Esto significa que la Teología establece una formulación intelectual de los axiomas dogmáticos haciéndolos, por tanto, asequibles a la Filosofía. Ahora bien, si ésta no puede considerarlos como axiomas, puede, en cambio, atribuirles un carácter hipotético. Mas no tiene que entenderlos sin más como hipótesis extrañas, arbitrarias o gratuitas. Por el contrario, resulta que se refieren en muchos casos a aspectos de la realidad investigados por la propia Filosofía, y, más aun, pueden hacer inteligibles ciertas aporías con que ella tropieza. Según esto, debe considerarlas más bien como hipótesis de trabajo. Este es el uso que la Filosofía puede hacer de las verdades de fe, de modo que el viñoso problema de la continuidad especulativa entre Filosofía y Teología se reduce al bien definido de la verificabilidad filosófica de los axiomas teológicos, en tanto que hipótesis de trabajo para la reflexión metafísica.

Es evidente que el principio de verificabilidad filosófica de los axiomas teológicos debe considerarse como absolutamente normal dentro de los procedimientos metódicos más rigurosos. Así se elimina, además, el peligro de que las verdades de fe sean utilizadas por el pensamiento cristiano como un *deus ex machina*. Se trata sólo de establecer correctamente las condiciones precisas para su verificación filosófica. Por otra parte, esto lleva a un replanteamiento total del tema de las relaciones entre Filosofía y Teología, más allá del veredicto ne-

gativo o de la inhibición de los filósofos y, también, más allá de la olímpica actitud adoptada por los teólogos en el *philosophia ancilla theologiae*.

XIII. APORÍA FILOSÓFICA E HIPÓTESIS DOGMÁTICA

He aquí que las verdades de fe podían operar en dos planos distintos. En el teológico aparecían como axiomas dogmáticos y en el filosófico lo hacían como hipótesis de trabajo. Pues bien, el problema de la verificación filosófica de las hipótesis dogmáticas está implícitamente resuelto en la ya mencionada fórmula clásica *credo ut intelligam*. Es decir, tales hipótesis quedan efectivamente verificadas en Filosofía cuando han sido capaces de hacer inteligible lo que antes aparecía a la reflexión metafísica como una aporía insuperable. En ese momento preciso se hace también vigente la fórmula *intelligo ut credam*.

De este modo resulta que las condiciones para la verificación filosófica se identifican con las garantías para que ese *intelligo* sea auténtico. Estas se cumplirán cuando haya una correspondencia biunívoca entre los elementos de la hipótesis dogmática y los de la aporía filosófica. Tal ha sido exactamente el procedimiento usado más arriba para empalmar la temporalidad con la vocación sobrenatural del hombre y la historicidad con el pecado original. Esa indentación del plano teológico con el filosófico será suficiente cuando la correspondencia biunívoca entre aporía e hipótesis revele la identidad del hecho o situación real a que ambas se refieren.

La verificación filosófica de cada hipótesis dogmática, pues, habrá de descubrir esa identidad mediante transposiciones terminológicas dotadas de una verdadera fundamentación óptica. Para ello es preciso que la correspondencia biunívoca entre aporía filosófica e hipótesis dogmática se haga patente de una manera directa e inmediata. La única forma de lograr esto es ajustándose a la más absoluta economía de pensamiento, de modo que la verificación se opere sin interferencia alguna de puros entes lógicos. Este tema requiere ser tratado con una meticulosidad imposible en el presente artículo. Sin embargo, se pueden considerar establecidas las precisiones mínimas y pasar a otras cuestiones.

El hecho de que las verdades teológicas hayan de ser verificadas de la manera descrita, para alcanzar carta de natura-

leza filosófica, es simplemente un proceder metódico, es decir, científico. El pensador cristiano que las maneje como meras hipótesis en su investigación, no tiene por qué dejar de considerarlas como auténticos axiomas dogmáticos, ascéticos y místicos, en el campo de sus problemas existenciales. Como personalidad íntegra, ese pensador admite entre Teología y Filosofía una continuidad absoluta, que tiende a configurar una concepción unitaria y total de la realidad.

Por otra parte, se puede decir que de la pericia del pensador cristiano en mostrar que los axiomas teológicos llegan a ser hipótesis filosóficamente verificadas, depende el que los pensadores no cristianos se vean empujados hacia la conversión, es decir, a admitirlos como verdades de fe. Sin embargo, la eficacia apologética del tipo de filosofía cristiana que aquí se postula es limitada y tiene poco en común con el ideal luliano de fundamentación filosófica absoluta de todos los dogmas cristianos. En primer lugar, verificarlos mostrando que hacen inteligible una aporía metafísica no equivale a hacerlos objeto de una demostración necesaria. En segundo lugar, tal verificación se basa en la exégesis de relaciones reales entre Dios y el hombre, y, quizá también, entre Dios y el mundo. Es, por tanto, algo que sólo puede afectar a unos pocos dogmas cristianos: concretamente aquéllos a los que se pueda atribuir un alcance o carácter antropológico y, tal vez, cosmológico u ontológico. Pero no hay, por ejemplo, vía metafísica de acceso hacia los dogmas trinitarios ni marianos.

Sin embargo, el principio de la verificabilidad de ciertos axiomas teológicos como hipótesis para la solución de aporías metafísicas, plantea una cuestión de capital importancia. Se trata de saber si no implica una transgresión gratuita de los límites de la reflexión filosófica. Pues bien, se puede observar que tal principio no sitúa la especulación en el ámbito de lo trascendente, sino sólo en el de lo trascendental. Mas, al lanzar esta afirmación, se acepta una noción de lo trascendental que va más allá de la tesis kantiana.

En efecto, lo trascendental no tiene por qué referirse exclusivamente a las condiciones de la experiencia posible. Se lo entiende aquí como todo lo referente a las condiciones de solución de las aporías metafísicas. De otro modo, en vez de hablar de lo trascendental en el ámbito de la Filosofía, se está hablando sólo de lo trascendental para el conocimiento físico. Además, resulta que la experiencia se limita a proporcionar

datos materiales sobre la realidad y, por ello, no puede sobrepasar los límites de la intuición sensible. En cambio, lo que importa a la Metafísica son los datos estructurales sobre la realidad.

De tales datos se puede decir, en primer lugar, que son más reales que los materiales, porque los fundamentan, y, en segundo lugar, que están a caballo entre lo inmanente y lo trascendente. Así que, por un lado, son cognoscibles en cuanto enclavados en lo inmanente, y, por otro, su conocimiento es válido más allá de lo inmanente, por tratarse de estructuras y no de contenidos materiales. Es precisamente esta continuidad de lo trascendental así entendido la que, al sobrepasar los límites de lo empírico, hace posible la conexión entre Filosofía y Teología.

XIV. LO PECULIARMENTE CRISTIANO EN UNA FILOSOFÍA CRISTIANA

La tesis de GILSON en *L'esprit de la philosophie médiévale* es que el gran logro de la filosofía cristiana es haber incorporado al pensamiento humano el mensaje ontológico del *ego sum qui sum* (*Exodo*, III, 14). Ahora bien, esto se aplica sobre todo al Medioevo y especialmente al tomismo. Teniendo en cuenta el tipo de filosofía cristiana que se ha propugnado en las páginas precedentes, es preciso preguntarse si eso es ya todo, o sea, si tal logro es tan característicamente cristiano como parece y, además, si lo es con exclusión de otras posibilidades. Por lo pronto, cabría confesar que resulta poco estimulante para la mentalidad contemporánea, pero más vale entrar en el detalle de la cuestión.

El progreso metafísico a que se refiere GILSON consiste en distinguir entre ser originario y absoluto, por un lado, y ser derivativo y relativo, por otro. Se traza así la frontera entre el ser divino y los entes creados, y se buscan, luego, rutas para que el conocimiento la trascienda desde éstos a aquél. Pues bien, debe reconocerse que esto lleva a un mero teísmo que no tiene nada de exclusivamente cristiano en realidad. Además, en el fondo de tal proceder, es decir, en el establecer una frontera que luego se intenta cruzar, late una paradoja que históricamente ha llevado al pensamiento occidental a quedarse en el lado de acá de la frontera a partir de OCCAM.

De todos modos, lo importante es que el resultado destacado por GILSON consiste en establecer una distinción óptica

en el seno de la realidad. Mas he aquí que la delimitación de regiones ónticas carece de alcance religioso, por no tener significado existencial alguno. Por otra parte, tampoco se puede decir que el Cristianismo trate precisamente de ofrecer orientación acerca de la organización de la realidad en general.

Más bien parece que si una filosofía, por ser cristiana, ha de tener carácter religioso, debe preocuparse sobre todo por la estructura del hombre, a fin de tener así consecuencias auténticamente existenciales. En efecto, el Cristianismo tiene una hondura religiosa superlativa, porque señala al hombre el destino sobrenatural que se le ha conferido y le da los medios adecuados para consumarlo. La auténtica realización de ese destino se sitúa en el campo de la vida espiritual, pero la filosofía cristiana tiene que engranar dentro de una visión total de la realidad los datos y procesos metafísicos de tal destino y de su consumación.

Sin embargo, debe reconocerse que si la parcelación óntica de la realidad no tiene nada que ver con la condición sobrenatural del hombre, tampoco los hechos espirituales son accesibles a la investigación filosófica. Así, pues, la cuestión general acerca de un pensamiento característicamente cristiano ha de plantearse en un nivel intermedio entre lo óntico y lo espiritual. En efecto, el nivel requerido coincide con el de las condiciones reales de la vida sobrenatural que contenga la estructura metafísica del hombre, o sea, con su configuración existencial.

Estas consideraciones llevan a pensar que la filosofía cristiana puede encontrar derroteros nuevos y más característicamente cristianos en un enunciado distinto del escogido por GILSON. Trataría, en una palabra, de encarnar el mensaje ontológico del *sine me nihil potestis facere* (Juan, XV, 5). Este *facere* se sitúa claramente en el plano de lo existencial, donde tienen su conjunción lo religioso y lo metafísico. El *nihil potestis* viene a expresar el carácter deficitario de los recursos existenciales del hombre. El *sine me* señala, por último, la relación entre Dios y lo existencial humano.

El mensaje ontológico que una filosofía peculiarmente cristiana ha de elaborar, pues, es el de la contingencia existencial del hombre, en el sentido de que ésta es un dato real en él y de que sólo puede encontrar su origen y su superación en Dios. Tal sería el objetivo último del pensamiento cristiano postulado en las páginas anteriores. En ellas se han sugerido tam-

bién los medios para alcanzarlo de cara al hombre de nuestro tiempo.

Tras estas puntualizaciones pueden ya considerarse planteados los temas capitales que la política de la Filosofía puede suscitar en la mente de un pensador cristiano contemporáneo. Naturalmente, y como se observó al principio y en el curso de este trabajo, se los considera necesitados de una más cuidadosa elaboración y, ni que decir tiene, abiertos a la discusión. La iniciación de ésta sería bienvenida como el mejor fruto de la conclusión del presente artículo.