

SESIONES PLENARIAS

PRIMERA: LA FILOSOFÍA EN LA VIDA DEL ESPÍRITU.

SEGUNDA: LA PERSONA HUMANA.

TERCERA: EL EXISTENCIALISMO.

CUARTA: LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. INFORMES SOBRE DIRECCIONES FILOSÓFICAS ACTUALES EN DIFERENTES PAÍSES.

QUINTA: LA FILOSOFÍA Y LA CIUDAD HUMANA.

SEXTA: CONMEMORACIÓN DE LOS CENTENARIOS DE FRANCISCO SUÁREZ, JOHANN WOLFGANG VON GOETHE Y ENRIQUE JOSÉ VARONA. HOMENAJE A LA MEMORIA DE FÉLIX KRUEGER, GUIDO DE RUGGIERO Y MARTIN GRABMANN.

PRIMERA SESION PLENARIA

LA FILOSOFIA EN LA VIDA
DEL ESPIRITU

1º de Abril de 1949

NIMIO DE ANQUÍN, Filosofía y Religión.

ERNESTO GRASSI, La filosofia nella tradizione umanistica.

LUIS JUAN GUERRERO, Escenas de la vida estética.

CHARLES DE KONINCK, La notion marxiste et la notion aristotélicienne de contingence.

ANGEL VASSALLO, Subjetividad y trascendencia. Sobre la esencia de la filosofía.

Filosofía y Religión

NIMIO DE ANQUÍN

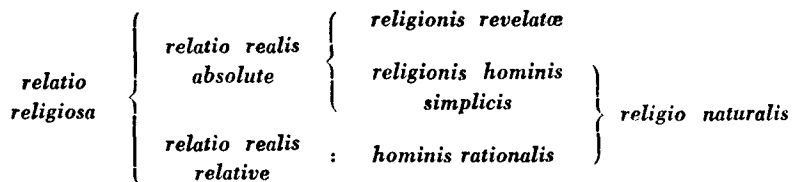
Universidad Nacional de Córdoba

1. Para determinar las relaciones —si las hubiere— entre religión y filosofía, comenzaremos preguntándonos qué es religión. En términos latos es la relación del hombre a Dios. No es relación *con* sino relación *a*, porque si fuese *con* diría una religación, es decir, implicaría anticipar la posibilidad de una unión, lo cual por ahora no afirmamos. Queremos solamente situar al hombre dirigido *hacia* la Divinidad, pero sin haberse comprometido con ella. Por cierto que nos referimos a la religión en un sentido subjetivo o personal y no a la religión en sentido objetivo (*complexus veritatem et praecepta*). Tampoco nos referimos a la religión revelada. La religión presupone un acto interior de conocimiento, mas, si este conocimiento fuese absolutamente racional, la religión sería una forma de la vida de la razón. Claro es que hay elementos racionales en el acto religioso, pero no son ellos los que predominan: el *homo religiosus* no es necesariamente el *homo rationalis*. Cuando, por ejemplo, el hombre religioso ora, no razona, sin que digamos que la oración esté en contra de la razón; simplemente prescinde de ella. Por ello preferimos decir que la religión presupone un acto interior de “aceptación”. El sujeto religioso acepta, sin razonar necesariamente, la existencia de algo y se dirige a él. Este acto de aceptación es fundamental y sin él no hay religión. Pero la aceptación supone un aceptado, algo que es presentado al aceptante. ¿Quién es este aceptado, este presentado? Es un ser que decide mi aceptación. En el acto religioso el ser es la Divinidad. Luego la Divinidad está antes que el acto religioso de aceptación. Y la Divinidad ¿de dónde procede? ¿Acaso de un acto de inteligencia? Tal vez así sea, pero conformémosnos con decir que está *puesta* ante el hombre religioso, que la acepta por un *acto de voluntad*. (*Et ideo religio, quae est in voluntate, or-*

dinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam). El acto religioso presupone, entonces, la Divinidad como puesta *ante* y *antes* pero sin que esta Divinidad sea necesariamente racionalizada, aunque puede estarlo. En este trasfondo del acto religioso puede darse una Divinidad deducida, pero también puede acaecer que la Divinidad esté *simplemente puesta*, sin proceso, sin discurso. Puedo llegar a demostrar que la Divinidad existe y ejercitar entonces actos religiosos consecutivos; pero puedo también simplemente *hallar* la Divinidad como quien encuentra un tesoro sin buscarlo (y sin que el tesoro tampoco lo busque). Después viene la *aceptación*, mas, la primera forma de acceso a la Divinidad origina la *religión del hombre racional*, mientras que la segunda da nacimiento a la *religión del hombre simple*. El hombre simple no es el hombre vulgar o ingenuo, sino el hombre de conciencia limpia y corazón puro (*sancta simplicitas*). El común denominador que las liga es que ambas son naturales. La religión, en cuanto acto de aceptación, es igualmente válida en ambos casos, pero su fundamento natural siendo el mismo no lo es, pues en uno es una deducción, un discurso, y en el otro un *hallazgo feliz*. De manera que el desenlace que se opera en el trasfondo del acto religioso y que no es aún la religión propiamente dicha, caracteriza a la religión en cuanto tal. Producida la aceptación, que es fundamental, constitúyese la religión o se produce el acto religioso. Después el sujeto ora a la Divinidad (*oratio est proprie religionis actus*) pues, su conducta, signada por la voluntad, es activa, no extática. La oración parte de la aceptación y por eso decimos que no implica un raciocinio necesariamente. La oración prescinde de la razón. Con la oración se establece una *relación a* o *hacia* la Divinidad. Sobre todo la religión del hombre racional es *hacia*. Pero el hombre simple *cree* que la *relación a* es una *relación con*, lo cual implicaría una religación del hombre y la Divinidad. En realidad esta "*religatio*" que parte de una vivencia, a la que llamamos "hallazgo feliz", carece de una fundamentación racional y no puede justificarse ante la razón por otro medio que no sea una creencia, pues la posición pura y simple de la Divinidad antes del acto religioso, para producir la aceptación, exige por lo menos ser atestiguada por una creencia en ella. Hay pues, entonces, una *creencia natural* en la Divinidad que fundamenta la religión del hombre simple y que es base de su acto de aceptación; así como hay una *convicción racional* acerca de la Divinidad en la base de la religión del hombre racional (*relatio realis*).

2. Ahora veamos la religión revelada. En este caso se trata de una relación *con*. Y como en el caso de la religión natural es una *relatio realis*. El hombre se une con Dios, pero en este caso también Dios se relaciona con el hombre. Antes, en la religión natural el hombre se dirigía hacia, en un movimiento indefinido de aproximación en la religión del hombre racional, mientras que ahora Dios se relaciona con el hombre y corta el movimiento indefinido de aproximación. ¿Cómo? Por la *revelación* Dios se relaciona con el hombre *constitutivum formale Revelationis stricte dictae est supernaturalis locutio Dei ad homines*. Esta *supernaturalis locutio* es una aproximación de Dios al hombre, *Dei ad homines*. Para que esta comunicación sea sobrenatural es necesario que esté allende la naturaleza, pero ello no significa que sea innatural, sino que es transnatural, en la misma línea de la naturaleza, pero más allá de ella. Mas, por ser una *locutio Dei*, no puede ser igual a una *locutio hominis*. La voz *locutio* no puede entenderse unívocamente ni equívocamente, sino *analogice*. Tomamos entonces la *locutio Dei* pura y simplemente o sea trascendentalmente, no inmanentemente. No es una voz extraña al hombre la que le habla, no es algo que disuene con su naturaleza, pero es algo infinitamente más que su naturaleza. Porque no es extraña al oído del hombre inclínase éste a concebir la *locutio* unívocamente; pero al advertir el infinito que lo separa de Dios se vuelve a una concepción equívoca; sólo la analogía pone a la creatura en la inteligencia recta. Hay, pues, en este caso, una aproximación de Dios al hombre, aproximación ciertamente variable que depende en primer lugar de causas sobrenaturales por las cuales Dios favorece a algún hombre con una *locutio* más inmediata y distinta, mientras que la generalidad acepta esa mediación que viene a ser una participación por el acto de fe; y en segundo lugar, depende de condiciones personales de la creatura que puede estar o no en sus manos modificarlas. Aquí la oración desempeña un papel primordial. Los motivos de credibilidad nos advierten que la revelación no tiene una latitud fija: ello depende en primer lugar de Dios revelador a quien no se le puede limitar humanamente la comunicación de sus misterios, librada a su divina libertad; y luego de la aptitud de la creatura cuyo espíritu puede admitir una riqueza variable de verdades reveladas. Así planteadas las cosas es admisible un progreso en la revelación, que también puede ser doble, según se aumenten las verdades reveladas o según se profundice su conocien-

to. El primero depende de Dios y el segundo del hombre, por cuanto la materia revelada admite un conocimiento variable intensivamente en un sentido indefinido. De acuerdo a lo que hasta aquí hemos dicho, denominaremos en general a la relación determinada *relatio religiosa*, la cual puede ser *relatio realis absolute* o *relatio realis relative*. Es *absolute* aquella en que los tres términos reales están determinados, o sea cuando no media ningún indeterminado, lo cual es propio de la *religio revelata et religio hominis simplicis*. Es *relative* cuando uno de los términos reales es un *indeterminado*, lo cual acaece con la *religio hominis rationalis*. Estas dos últimas pertenecen a la *religio naturalis*. He aquí un sinóptico de lo que acabamos de exponer:



3. La filosofía es una actividad humana, que pertenece al orden humano. Nosotros solemos distinguir entre teoría y doctrina: teoría es el dominio de la labilidad ideal, sin reducción conceptual; mientras que la doctrina es el campo de la limitación, de la conceptuación, de la sistematización. Ambas cosas es la filosofía: a veces se ofrece como teoría pura y se resiste a ser conceptualizada, rechaza la necesidad lógica y utiliza la libertad dialéctica; mientras que otras aparece como una doctrina cerrada, de perfiles lógicamente determinados. Cuando la filosofía como actividad humana asume los caracteres de una teoría, rehuye el orden conceptual y busca constituirse sobre fundamentos transracionales o inconceptuales; cuando por el contrario es doctrina, la lógica, es decir, el concepto, es su norma. Sea teoría, sea doctrina, la filosofía pretende abrazar el todo de las cosas y exponerlas según sus principios primeros o sus ideales fundamentales.

- a) Si se ofrece como doctrina será una doctrina racional que se desarrollará a la *luz de la razón*. Esto significa que la concepción es autosuficiente para dar razón de todo. Por cierto que la historia de los sistemas no es para hacer desfallecer en este respecto, pues las construcciones filosófico-conceptuales

son de una imponente impresión. Las construcciones conceptuales son un testimonio del poder de la razón humana, cuya expresión más ambiciosa es el *Was vernünftig ist das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*. Todo sistema racional puro tiende a instituir esta autosuficiencia o circularidad de la razón: todo nace de allí y todo muere allí. “*Le monde* —escribía Hamelin en su *Essai*— *est une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets jusqu'à un dernier terme où la relation achève de se déterminer, de sorte que l'absolu est encore le relatif. C'est le relatif parce qu'il est le système des relations et aussi en un autre sens, parce que, terme de la progression, il est le point de départ par excellence de la régression*”. Los sistemas aparecen como inmensas tautologías, lo cual es lógicamente inevitable debido a su “completitud”: un sistema racional perfecto es completo y si es completo es circular; luego, es tautológico. Acaso la realidad misma es tautológica y por ello todo sistema que trata de explicarla la imita, pero esto es solamente una suposición, aunque la realidad misma es ya un sistema, en el cual caso no habría imitación posible, pues la realidad y el sistema serían lo mismo tal cual lo vió Hegel. Estas comprobaciones no significan una execración del sistema; sería una injusticia o por lo menos una precipitación del juicio, pues pudiera acaecer que el sistema correspondiese a la realidad de la Realidad o que fuese su signo formal. ¿Por qué rechazar como absurda o simplemente poner en duda la racionalidad del mundo? Y si éste está regido por la lógica, la razón podrá legítimamente conceptualizarlo. El irracional es también una posibilidad agazapada en el individual y por él todo sistema es una aventura, es decir, importa un riesgo. El individual es una especie de “quinta columna” de todo sistema. Para enfrentarlo el sistemático dispone del *Mut der Wahrheit* y de las *Listen der Vernunft*.

- b) Si se ofrece como teoría se desarrollará a la *luz del espíritu*, lo cual significa una posición libre de la necesidad lógica. Derivamos teoría de θεωρεῖν y aceptamos la explicación que da Alejandro de Afrodisia: σημαίνει γὰρ τὸ ὁρᾶν τὰ θεῖα. En esta línea, interpretativa Trendelenburg escribe: “*Iam apud*

Platonem θεωρεῖν ab attenta et otiosa vel sacrarum rerum vel ludorum spectatione ad verum altamente contemplandum transfertur” *Elem. log. Arist. 9 p. 93*. La teoría es, pues, para decirlo en pocas palabras, una contemplación o mirada amorosa de las cosas divinas, por el *espíritu*; esta voz trataron de verter los latinos por *speculatio*, pero ellos estaban ya bajo la influencia de Aristóteles que aplicó la voz θεωρεῖν, θεωρία a la operación de la ciencia que observa e indaga. En realidad *speculatio* nos da un sentido secularizado de θεωρεῖν, que ha pasado a la terminología moderna, como opuesto a πράττειν y a ποιεῖν. Cfr. Trendelenburg, *op. cit.* La contemplación espiritual es, pues, la finalidad de la teoría, mas, para contemplar, que podríamos también sustituir por *considerar*, es necesario liberarse de la necesidad lógica y poner en su lugar la libertad dialéctica. Si queremos expresar en términos lógicos esta exigencia del espíritu teorizante o contemplante o considerante, podemos decir que en vez de atarnos a la necesidad analítica de la mediación silogística, debemos utilizar el método de la división platónica al que Aristóteles llamó “silogismo más débil”. Y ciertamente que lo era del punto de vista estrictamente lógico, pero debemos agregar que precisamente en su debilidad radicaba su fuerza, pues la debilidad significaba libertad contemplativa, mientras que la necesidad silogística importaba una inevitable limitación conceptual. Lo uno por lo otro, como se ve. Si se acepta esta sustitución de la lógica por la dialéctica, de la razón por el espíritu, se rompe automáticamente la circularidad del sistema y se destruye su completitud. Un sistema en que no rige la necesidad lógica no es un sistema, no puede serlo, pues, por la fisura que ofrece la división (silogismo más débil) en la circularidad racional, opera inmediatamente el individual que siempre es un escándalo para la razón, y el sistema se derrumba. Por ello la teoría no es un sistema sino un campo de límites vagos, en el cual “campea” el individual que, como dijimos, es irracional. Por ello también en toda teoría hay una porción mayor o menor de irracionalidad, de horror a la razón. Tal actitud teórica está justificada por la experiencia. Recuérdese aquel pasaje saturniano de la *Fenomenología*, que dice: “Lo verda-

dero es así la orgía báquica, en la cual no hay ningún miembro que no esté ebrio; y que por lo mismo que destruye inmediatamente a todo el que se aparta, es igualmente un simple y transparente reposo". He ahí el individual tragado implacablemente por el sistema, por la totalidad racional triunfante. Esta experiencia ha sido aleccionadora y la reacción del individuo, proporcional. El temor a ser presa de la razón, ha creado una antítesis de ella con el individual-irracional que, por ser real, exige otras formas de conocimiento, o por lo menos de "consideración" que no sean las conceptuales. ¿Qué formas? No las mencionaremos por ser innecesario. Lo que aquí nos interesa es señalar el hecho de la incompatibilidad entre la teoría y la doctrina, la una signada por la libertad dialéctica y la otra por la necesidad lógico-analítica. El individual es inconceptualizable, está más allá de la razón y sin embargo debe ser conocido.

- c) Pero aún podemos determinar otra actitud filosófica cuya expresión sería semi-doctrinal, semi-teórica, traducida por *luz natural de la inteligencia*. Una posición equilibrada entre ambos extremos. El que se diga *luz natural* indica, por lo menos, que se sospecha la existencia de otra luz que *no* es natural. De manera que con ello basta para alejar el temor de un racionalismo absoluto. Por otra parte el término *inteligencia* obliganos a precisiones que pueden ser fecundas. Esta actitud filosófica puede ser un sistema, al que llamaremos *intelectualismo*. Puede ser un sistema porque no desdeña el concepto y por tanto es constructivo. La inteligencia antes que nada es la facultad de lo real y quizá pueda ser también facultad de lo divino, pero antes que nada lo será del ente, pues el ente es lo real por excelencia. En ello está de acuerdo con el racionalismo absoluto; como éste confía en la aptitud cognoscitiva de la inteligencia y en la posibilidad del conocimiento de lo real, no por intuiciones, sino por el ejercicio normal de aquella facultad. Pero al desenfreno de la razón opone que la inteligencia no es creadora, prejuicio o juicio que alienta a las construcciones racionalistas, sino que *intellectus est potentia passiva*. La inteligencia es constructiva en el sentido de que es capaz de formar conceptos y ordenarlos sintéticamente, mas,

como el ente es pre-supuesto, todo lo recibe de él al descubrirlo por el conocimiento. Luego el ente no es autocreado y no se identifica con la inteligencia, sino que la inteligencia está puesta *en* el ente pero con la convicción de que es *capax entis*. Si la inteligencia opera dentro de tales determinaciones, puede indudablemente construir con conceptos, pero sin lograr jamás la completitud de los sistemas racionalistas. O sea que el conceptualismo racionalista con su implacabilidad lógico-deductiva, cede su lugar a un conceptualismo laxo que contempla los derechos del juicio de existencia y no solamente del juicio de atribución. Con ello la filosofía del concepto adquiere un matiz más comprensivo, pues, por ese camino, llegamos a la convicción de que el concepto no agota la cognoscibilidad de lo real (y lo real es *existencia*) sino que allende el alcance legal del concepto *existe* una realidad racionalmente indeterminable. Si el ente no es autocreado por la razón sino dado a la inteligencia, es perfectamente lógico que esta *potentia passiva* no agote su cognoscibilidad y que, después de haber ejercitado su aptitud conceptualizante, quede más allá de ella una franja indemne de precisiones lógicas. Tal determinación impide que la sistematización intelectualista sea circular (tradicción especulativa plotiniana, pero quizá oriental en su origen), evita, como ya dijimos, la completitud y, con todo ello, la tautología. Ahora bien, convencida la inteligencia de la limitación de su alcance constructivo ¿renuncia al conocimiento de esa franja de realidad trasconceptual? Y en caso de una contestación negativa, ¿cómo tendrá acceso a ella? La respuesta a estas preguntas está llena de riesgos, pues ya se sabe que dentro del intelectualismo hay muchos espíritus inclinados a conceptualizarlo todo y a negar validez a lo no conceptualizable. Pero no es necesario aceptar en el orden de lo real-conocido que “toda determinación es negación” para admitir la posibilidad de un *allende*, que no es precisamente un *no mans-land*, sino un campo ilimitado para ejercitar aproximaciones en la tarea nunca concluída de conocimiento de lo real *existente*. De cualquier modo, el intelectualismo deja la cuestión abierta en el *orden de la inteligencia* en cuanto *capax entis*, pero con la advertencia de que sólo *a través* de esta aptitud es *capax Dei*.

En el intelectualismo, que es un sistema y que por lo tanto no desdeña el uso del concepto, decididamente no hay espacio para ningún *religiös-intuitiver Erkenntnis*, tomado *Erkenntnis* en un sentido natural. Todo conocimiento, según el intelectualismo, es *a través del ente*.

- d) Llegamos así a la consideración de otra actitud cognoscitiva que debemos exponer antes de enfrentar, para establecer las relaciones que hubiere, filosofía y religión. En los parágrafos anteriores de esta sección hemos partido de la filosofía y no hemos rebasado sus límites. Ahora debemos seguir un camino contrario: partiremos, pues, de la religión. Nos ocuparemos, brevemente por cierto, de la “fenomenología de la religión”. Esta doctrina tiene por objeto formal el *acto religioso*, pero este acto puede pertenecer a la religión revelada o a la natural. Si la investigación fenomenológica se aplica a la esfera de la religión natural cuya esencia y relaciones de esencia investiga, las dificultades serán menores que si extiende su ambición a la religión revelada. El mundo de lo religioso en general, es deducido del valor “lo santo”, el cual es el valor por excelencia, es aquel que entre los axiomas de valor no es deducible de ningún otro, que los asume a todos y que absolutamente no es deducible. Este valor se identifica con el *summum bonum*, con el *ens intentionale* de la religión o sea que es Amor-Dios. En consecuencia, el portador de “lo santo” será solamente una persona espiritual, que por ello mismo estará por encima del hombre vital o moral, y que gozará a la vez de una íntima relación participante con lo divino (*relatio realis absolute*). Solamente por esta relación religiosa trascendente y participante es propiamente hombre el hombre, y comunidad humana la comunidad humana y no por su naturaleza racional o por un lazo de unidad natural. Dice Max Scheler que “el hombre es tal en tanto y sólo en tanto es la más alta esencia y en tanto es portador de actos que son independientes de su naturaleza biológica, y en cuanto realiza valores correspondientes a estos actos. Sólo con el presupuesto de ser independiente de los valores biológicos y de la superordenación respecto a él del valor de lo santo y de los valores espirituales, es también el hombre la esencia de más alta validez”. Este supervalor es como el

constitutivo formal de la persona religiosa a partir del cual descubre un orden y una nueva forma de unidad de este orden. Pero la idea de esta forma de unidad como del último portador del valor “santo” es la idea de Dios y del reino de las personas que lo integran como miembros y su orden, es decir, el Reino de Dios. Bien visto el hombre es sólo el movimiento, la tendencia, el tránsito a lo divino. Su esencia es el acto espiritual de trascenderse a sí mismo, *Sichtranszendieren*. Esta doctrina en el dominio de la religión natural puede tener o no justificativos más o menos dificultosos, pero donde se oscurece fundamentalmente es cuando trata de dar cuenta de la religión revelada. En efecto, la Fenomenología de la religión natural tiene una proclividad incoercible a echar las bases no sólo de una filosofía de la religión natural sino también de la dogmática de la religión revelada, o sea que invadiría en tal caso el orden sobrenatural de la salud; y así elevación sobrenatural, caída, redención, Iglesia, bienaventuranza, etc., no serían más que consecuencias de la doctrina de los valores. Que así sea no lo afirmamos ni lo negamos, pues no es éste nuestro problema, pero la verdad es que en las obras de Scheler, principalmente en la *Materiale Wertethik* y en *Vom Ewigen im Menschen* hay pasajes más que explícitos acerca de la absorción de lo sobrenatural por lo axiológico. ¿Cuál es el fin que a Scheler mueve en la investigación fenomenológica de lo religioso? El fenómeno fundamental que considera al comienzo es el hecho de la religión en la vida espiritual del hombre: todo espíritu finito cree en Dios o en ídolos. Luego la religión es fundamental. Y ¿cuál es la esencia de la religión? “La salud del hombre por la comunidad de vida con Dios”. Por ello la religión afirma inevitablemente una relación a Dios y ello está vivo en la conciencia religiosa del hombre. La aprehensión religiosa de Dios es inmediata, y esta conciencia originariamente inmediata de Dios consiste en un acto de amor. La primera consecuencia de este acto de amor a Dios es el conocimiento de Dios. Como portadores de “lo santo” llevamos también en nosotros la relación con la idea de Dios, pues lo santo es *die Wertseite des Göttlichen*, la faz valerosa de lo divino.

4. Según la interpretación que damos en otra memoria presentada a este mismo Congreso, la entidad existencial es fundamentalmente clausa: es individual, subjetiva y arracional. Si la concepción existencialista es auténtica, la clausura será hermética y la posibilidad de una apertura nula. Si no hay apertura, si la misma angustia es indicio ya de un *pseudo*, el existente monadal será una entidad sin causalidad eficiente ni causalidad final. Como creemos haberlo demostrado allí, el existente carece de historia y de escatología. Nos basta aquí con estas precisiones.

5. Volvamos ahora la vista a la clasificación de las relaciones. De conformidad con lo dicho, la relación real absolutamente de la religión revelada está excluida de la esfera filosófica según el intelectualismo y el racionalismo. Tanto uno como otro aceptan la religión del hombre racional y niegan con igual decisión que la religión revelada pueda ser fuente de reconfortaciones o iluminaciones para la mente que filosofa. No acaece lo mismo con el inmanentismo y la axiología scheleriana; en efecto, aquél por su arracionalismo radical, admite como un presentimiento de las verdades reveladas y a veces ha llegado al ontologismo, pero no siempre; éste se defiende de pretender asumir el mundo sobrenatural de la gracia, aunque a veces no convence mucho. Por ello su actitud es dudosa.

En cuanto a la otra relación real absolutamente de la religión del hombre simple, es negada como fuente de iluminación filosófica por el racionalismo, cuya actitud es de una decisión inequívoca. En cambio, el inmanentismo y la filosofía de la acción lo afirman con gran fuerza, como que de su comprobación parten hacia determinaciones fundamentales en el orden sapiencial. También la afirma Scheler y la instituye como el hallazgo capital que da pie al *Sichtranszendieren*. En cuanto al intelectualismo, según algunos autores, es decididamente adverso a ella, mas, según otros, existen ciertas posibilidades de que la inteligencia, facultad del ser, sea facultad de lo divino. Por ello consideramos su actitud dudosa. Aquí localizamos el problema de la filosofía cristiana, que trataremos en párrafo aparte.

Respecto a la relación religiosa real relativamente del hombre racional, niéganla lógicamente el inmanentismo, la filosofía de la acción y la axiología scheleriana; pero la afirman sin dificultad el intelectualismo y el racionalismo. Para éste es la única forma válida de religión.

En cuanto a la entidad existente herméticamente clausa, no se plantea problema alguno de relación. Es fundamentalmente arreligiosa o si se quiere atea. Por supuesto que no hablamos de los pseudo-existencialismos con apertura, con entidades desfondadas.

He aquí resumidas nuestras conclusiones:

RELATIO	} relatio realis absolute	} influxus religionis revelatæ	} intellectualismus negat	} rationalismus negat	} inmanentismus dubitat	} philos. actionis dubitat	} axiolog. Scheleri dubitat	} existentialismus negat
} relatio realis relative:	} influxus religionis hominis rationalis	} inmanentismus negat	} philos. actionis negat	} axiolog. Scheleri negat	} intellectualismus asserit	} rationalismus asserit	} existentialismus negat	

6. Tocamos finalmente el difícil problema de la filosofía cristiana, que hemos localizado en la sección de la religión del hombre simple. No la hemos incluido en la sección de la religión del hombre racional, porque entonces el problema quedaría automáticamente eliminado, pues esta religión se basa en una convicción racional y nada más. No es extraño, entonces, que los racionalistas, que aceptan esta forma de religión, acepten también una relación de ella con la filosofía: la religión natural en este caso no aporta nada a la filosofía, la cual queda intacta, dueña absoluta de su racionalidad fundamental. Igual actitud asume el intelectualismo del ente o de la esencia, a punto de lograr la completitud del racionalismo radical. Tampoco podíamos incluir la filosofía cristiana en la sección de la religión revelada porque en el caso de que alguna relación admitiese con la revelación, ésta sería el fin y no el comienzo del problema. Luego no queda otra solución que situarla en donde dijimos, o sea, en la religión del hombre simple. La religión del hombre racional no es la religión *cristiana*, sino que es la religión natural sin el sobreagregado de la revelación; para que sea cristiana es necesario que sea revela-

da. Esta revelación, extrínseca o intrínseca, privala de su pureza racional, lo cual es incompatible con el racionalismo estricto y por ello no puede aceptar una filosofía cristiana. Para el racionalista, la revelación es exclusivamente extrínseca, aun la misma religión revelada. Supongamos un San Agustín: “absolutamente no hay en él una concepción cristiana, es decir, una concepción del universo injertada en el dogma. La única filosofía que conoció, la sola que encontramos en él, es la filosofía de Platón y de Plotino. San Agustín no conoció ninguna otra cultura intelectual que la cultura pagana, humana, se podría decir, y él no la pidió a la creencia cristiana. Pudo haber un momento en que la espiritualidad de Platón coincidiese con la enseñanza de Cristo, pero él no lo guardó y la filosofía permaneció en San Agustín como un cuerpo extraño, siempre amenazado en su existencia”. Por ello el agustinismo aparece como una “extraña mezcla de atractivo y repulsión de la filosofía”. En Santo Tomás no hay más que una yuxtaposición de filosofía y religión, de la razón y de la fe. En efecto, “la filosofía absolutamente no es una parte de la religión; es la obra de la razón humana y no se ofrece como colaborando en cualquier cosa a la salud; mas, de otra parte, tampoco es un arma contra el cristianismo: entra como un elemento integrante en la vida cristiana que no es menos intelectual que religiosa”. Santo Tomás se impuso la tarea de adaptar a Aristóteles a la vida cristiana del siglo XIII, tarea difícil porque “nada hay en la naturaleza humana que Aristóteles describe, que haga presentir de lejos el drama sobrenatural en el que el alma está comprometida y que solamente da un sentido a la vida cristiana”. El principio que Santo Tomás utiliza es que “la verdad no puede ser contraria a la verdad”. De aquí resulta una depuración del pensamiento aristotélico bajo la vigilancia de la fe y “tal es el sentido en que el tomismo es una filosofía cristiana, no porque en caso alguno el cristianismo haya aportado ningún elemento positivo a nuestra imagen del universo —pues debe esta imagen a un pensador griego— sino porque ella está segura de no desviarse de la línea recta a causa de la censura que la fe ejerce sobre ella”. Hay, pues, en el tomismo, una especie de “debilidad congénita” de la razón frente a la fe, “en lugar de la autonomía de una razón que toma la iniciativa del pensamiento filosófico, nos damos con la heteronomía de una razón completamente incapaz de dirigirse a sí misma y de conocer el alcance de sus propias conclusiones”. Como se ve por

estos conceptos de M. E. Bréhier, lo que se llama “filosofía cristiana” no es más que una *yuxtaposición* de lo griego o alejandrino y lo cristiano. Todo es *externo*, no hay aquí ninguna *interioridad*. Por ello no hay más que dos posibilidades: la *revelación exterior* y la *religión racional*. La primera es absolutamente externa y por allí es extraña a la razón y a todas sus construcciones; la segunda es un aspecto de la vida de la razón y nada más. No puede haber, pues, estrictamente hablando, ninguna influencia religiosa en la filosofía, no puede haber una filosofía cristiana. Este racionalismo intransigente no es exclusivamente laico y de hecho es también el de algunos intelectualistas. Por ejemplo el P. Gény no reconoce otro valor a los Padres que de haber “*assaini*”, saneado la metafísica. “No puedo, dice, reconocer otro mérito (en Metafísica) aún al genio de San Agustín. Lo que, quizá, haya de más original en él, la parte que supo sacar de las especulaciones neoplatónicas sobre la luz para explicar el conocimiento divino y el conocimiento humano, arrojará en el mercado filosófico del Occidente la teoría seductora a primera vista pero en el fondo engañosa de la iluminación, con fórmula que a Santo Tomás costará mucho hacer entrar en el marco del peripatetismo”. Ello implica una concepción exteriorista de la filosofía cristiana, un racionalismo, legítimo por cierto, que lleva fatalmente al concepto de *yuxtaposición de la razón y de la fe*. Tampoco veo ninguna posibilidad de sobrepasar este concepto cuando se define geoméricamente la filosofía en el sentido cerrado de sabiduría humana *toto coelo* distinta de la Sagrada Teología o sabiduría Divina. (Ramírez). En rigor si no se acepta lo que nosotros hemos llamado “religión natural del hombre simple” no queda otra solución que el racionalismo, pues, apenas se comienza a investigar fríamente (racionalmente) cualquier problema, aparece la *yuxtaposición* a que nos hemos referido. Por ello la esquematización del problema de la filosofía cristiana es relativamente sencilla, a pesar de las dificultades intrínsecas: o se acepta la “religión natural del hombre simple” fundada en lo que hemos llamado “hallazgo feliz” (*illative sense*, acaso) y entonces se puede comenzar a hablar de una “filosofía cristiana”, o no se acepta más que la “religión del hombre racional”, y entonces será inútil hablar de “filosofía cristiana”. Es una alternativa fatal. No la salva la distinción de “naturaleza” y “estado”, que no es más que una transcripción de substancia y accidente. Si por “naturaleza” la filosofía es racional,

estamos sin remedio en pleno racionalismo, pues entonces la filosofía será substancialmente racional. Contra esta concepción se yergue M. Blondel, el más auténtico defensor de la "filosofía cristiana", cuando escribe: "se imagina que una filosofía para ser cristiana, tiene necesidad de proceder por coincidencias, superposiciones o avasallamientos: es verdad todo lo contrario. Lejos de ingerirse o de sufrir una intrusión, el pensamiento filosófico no tiene más que llevar su examen hasta el conocimiento de sus deficiencias y de sus límites a fin de preparar aquella disposición intelectual de que puede ser provisto todo espíritu sincero para participar del alma invisible de la verdad. Tratar de asegurar el desarrollo tan completo como posible de tal disposición de valor universal y saludable, antes que de un conformismo nocional".