

El estado de la cuestión

Filosofía y catolicismo. Del siglo XIX al siglo XXI¹

**Philosophy and Catholicism:
From the nineteenth to the twenty-first century**

Ildefonso Murillo Murillo

¹ A fin de no frustrar las expectativas de quienes conciban de modo distinto un estado de la cuestión sobre la filosofía católica de los últimos 221 años, a lo que tienen pleno derecho, conviene tener en cuenta las siguientes anotaciones:

- Me tomé la libertad de no acomodarme a algunas convenciones de los artículos estrictamente académicos, por ejemplo, a la proliferación de notas a pie de página.
- La selección bibliográfica que pongo al final puede sustituir con ventaja las notas al pie de página. Mis afirmaciones están fundamentadas o inspiradas en las obras ahí recogidas.
- Las obras de autores no españoles las cito en traducción española, en la medida de lo posible, para facilitar el acceso a los lectores que desconozcan el idioma en que fueron originalmente escritas. Quien desee consultarlas en su lengua original puede acudir al *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, a los tres volúmenes editados por E. Coreth, W.M. Neidl y G. Pfligersdorffer sobre *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, a Internet y a otras fuentes de información fácilmente accesibles.
- Por el contexto puede percibirse que un filósofo pertenece al mundo católico, aunque al referirme a él lo califique simplemente de cristiano, sin que esto implique la exclusión del calificativo «cristiano» de muchos filósofos que han desarrollado su actividad fuera de la Iglesia Católica, tal como advierto al principio.
- Al proyectar el contenido de este artículo, renuncié a todo afán de exhaustividad. No pretendí aludir a todos los filósofos católicos ni hacer una síntesis completa de la filosofía de aquellos a los que he prestado una especial atención.
- Mi pretensión ha sido muy modesta: recordar simplemente que los católicos han hecho aportaciones destacables a la filosofía en los últimos 221 años, pues con frecuencia muchas publicaciones acerca de la filosofía contemporánea parecen ignorarlas.

Resumen

En los siglos XIX y XX, y en las primeras décadas del siglo XXI, se ha producido un renacer católico de la filosofía teórica y de la filosofía práctica. Por medio de este artículo, intentamos resaltar la importancia de tal acontecimiento en la situación de la filosofía en nuestro mundo actual. Asistimos a una defensa de la capacidad de la razón humana de responder con verdad a los problemas últimos que la experiencia de la realidad del mundo y del hombre nos plantea.

Abstract

During the nineteenth and twentieth centuries, and in the first decades of the twenty-first, a Catholic revival of theoretical and practical philosophy has taken place. In this article we attempt to emphasize the relevance of this event to the status of philosophy in our current world. We are witness to a defense of the ability of human reason to answer with truth to the ultimate problems that the experience of the world and man's reality elicit.

Palabras clave: filosofía, catolicismo, situación, hombre, realidad.

Keywords: Philosophy, Catholicism, Status, Man, Reality.

Los católicos han hecho valiosas aportaciones a la filosofía desde comienzos del siglo XIX hasta principios del siglo XXI. Mis pretensiones en este artículo son a la vez muy modestas y ambiciosas. Sólo aludo a unos pocos pensadores de los muchos que han filosofado dentro de la Iglesia Católica durante los últimos 221 años. Pero creo que estos constituyen una muestra significativa de lo que realmente ha acontecido y está aconteciendo. No sólo se da la filosofía fuera del catolicismo. Hay católicos que se han tomado y se toman en serio la filosofía sin que se sientan obligados a renunciar a su fe. Puede crearse una verdadera filosofía dentro del contexto de la fe católica. Para que un filósofo sea católico, basta que elabore una filosofía compatible con su fe católica.

Nadie piense, sin embargo, que al limitarme a los filósofos católicos, se da en mí cierto menosprecio hacia los filósofos cristianos no católicos, occidentales y orientales, o hacia los filósofos no cristianos. Muchos de ellos merecen por mi parte un gran aprecio. Además los filósofos católicos aprovechan de ellos, sin problemas, todo lo que les puede prestar algún servicio en su propia tarea. En diálogo crítico, han intentado integrar dentro de su filosofía, sin romper con su fe católica, a otros filósofos (no católicos) antiguos, medievales, modernos y contemporáneos.

En el mundo católico de los últimos 221 años puede sorprendernos el gran pluralismo o variedad de orientaciones filosóficas. Nos encontramos con agustianianos, tomistas, bonaventurianos, suarezianos, personalistas, partidarios de la fenomenología o de la hermenéutica o de la filosofía analítica, etc. Algunos son difícilmente clasificables. Juan Pablo II, un filósofo que fue Papa, en su encíclica *Fides et ratio* (1998), dejó claro que los filósofos católicos no necesitan ser partidarios de la filosofía escolástica: «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras»².

Los filósofos católicos suelen distinguir netamente entre su filosofía y su fe católica. El hombre puede elevarse a la contemplación de la verdad por la fe y por la razón. Conviene añadir que no han vivido ni viven obsesionados por la originalidad sino por la verdad, en apertura acogedora de todas las dimensiones de la realidad. Algunos se interesan más por la filosofía teórica y otros, más por la filosofía práctica.

Divido mi exposición en ocho epígrafes. El primero trata de conectar la filosofía católica de los últimos 221 años con la tradición precedente de la filosofía cristiana. En los cinco siguientes aludo a tendencias y filósofos que me parecen representativos de la filosofía católica durante este periodo, y a algunos filósofos que piensan en la frontera del catolicismo. Dedico el séptimo al apoyo institucional de la Iglesia Católica a la filosofía. Y en el último, la conclusión, dirijo una mirada reflexiva a todo lo anterior, con la intención de desvelar por qué pienso que vale la pena hacer un estado de la cuestión sobre este tema.

1. Cristianismo y filosofía

La filosofía de los últimos 221 años, elaborada por católicos, no puede comprenderse sin tener en cuenta la filosofía anterior, la que se desarrolló dentro y fuera del Cristianismo. Aquí me limito a aludir a la que tuvo lugar dentro del ámbito cristiano. El conjunto de los filósofos cristianos, a los que me refiero en este primer apartado, comprende a los católicos y a todos los demás filósofos cristianos que no han pertenecido institucionalmente a la Iglesia Católica (ortodoxos, protestantes, etc.).

² *Fides et ratio*, n. 49.

Por su pretensión de verdad, el cristianismo se encontró necesariamente con las filosofías antiguas. Entabló un fecundo diálogo con las filosofías platónica, aristotélica, estoica y neoplatónica. No sólo vio en ellas fuentes de peligro, sino oportunidades para ampliar su conocimiento de la verdad y profundizar en sus propias doctrinas. La helenización del Cristianismo, a pesar de sus inconvenientes, que no han dejado de ser criticados por algunos teólogos, ayudó a sacar a luz aspectos fundamentales de la fe cristiana: pretensión de verdad, profundización racional en los misterios de la fe y posibilidad de engarzar armónicamente la fe con todos los modos humanos de búsqueda de la verdad. El cristianismo dio preferencia al Dios de los filósofos sobre el Dios mítico de las religiones. Joseph Ratzinger, en su *Introducción al Cristianismo*, recuerda que el Dios de los primeros cristianos se parecía al «Dios desconocido» de los antiguos filósofos, no a Júpiter u otro de los dioses de la religión mítica: «El cristianismo primitivo decidió y llevó audazmente a cabo una elección purificadora: optó *por* el Dios de los filósofos *frente a* los dioses de otras religiones»³. El cristianismo se consideró desde el principio como *la religión según la razón –logos–*.

Se produjeron situaciones conflictivas. Varios filósofos escribieron obras contra los cristianos: *Discurso verdadero contra los cristianos* de Celso (siglo II), *Contra los cristianos* de Porfirio (233-301), etc. Más peligroso fue el movimiento *gnóstico*, que mezclaba dogmas cristianos con representaciones religiosas de procedencia oriental antigua, sobre todo persa, siria y judía, y pensamientos filosóficos procedentes principalmente de las tendencias pitagórica, platónica, neoplatónica y estoica, pues amenazaba desde dentro la identidad del cristianismo cuando su edificio doctrinal no estaba todavía formado y acabado en sus elementos fundamentales. Siglos más tarde acontecerá el movimiento *modernista*, fenómeno histórico muy complejo, en el que se percibirán también amenazas semejantes contra la identidad cristiana.

La fusión aceptable de la doctrina cristiana con la filosofía antigua no cristiana, no destructora de su identidad, se llevó a cabo en dos periodos principales: la Patrística, que alcanza desde la época apostólica hasta el año 800, y la Escolástica, que abarca desde el año 800 hasta el final de la filosofía medieval, hacia el 1500. Un trayecto importante es el que se extiende desde Boecio, en la frontera del Mundo Antiguo, hasta Nicolás de Cusa, que creó su obra en la frontera del Renacimiento.

³ RATZINGER, Joseph: *Introducción al Cristianismo*, p. 121.

Merecen especial atención en relación con los primeros desarrollos de la filosofía cristiana los pensadores Clemente Alejandrino, Orígenes, San Gregorio de Nisa, San Agustín y Dionisio Areopagita. En los siglos medievales hallamos igualmente pensadores que contribuyeron a desarrollar la filosofía cristiana: San Anselmo, Pedro Abelardo, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Duns Scotto, Raimundo Lulio, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa, etc.

En los siglos XVI y XVII hubo un nuevo florecimiento de la escolástica en relación con las circunstancias nuevas del descubrimiento y conquista de América, y de la Reforma Protestante. Basta que recordemos dos nombres cuyo pensamiento repercutió en la filosofía política y en la metafísica de la Modernidad desde Descartes a Hegel: Francisco de Vitoria (1483-1546) y Francisco Suárez (1548-1617).

Durante el siglo XIII concibió su síntesis filosófico-teológica Santo Tomás de Aquino, cuyo pensamiento renacerá vigorosamente en la escolástica salmantina de los siglos XVI y XVII y en la neoescolástica de los siglos XIX y XX. Este filósofo y teólogo asimiló genialmente la filosofía de Aristóteles en armonía con la fe cristiana, a la vez que distinguió netamente entre razón y fe.

El cristianismo no dejará de relacionarse con la filosofía, de una u otra manera, en las épocas moderna y contemporánea. Los filósofos cristianos, desde el siglo primero hasta el momento actual han afrontado los grandes temas del mundo, del hombre y de Dios, ofreciendo perspectivas fecundas en los ámbitos de la filosofía teórica y práctica, y recorriendo muchos caminos en busca de la verdad y de la solución más razonable al enigma de la existencia humana.

En Occidente, cristianismo y filosofía han caminado de la mano. Con razón afirma Kolakowski que «Ser enteramente no cristiano significaría no pertenecer a esta cultura» y Merleau Ponty sostenía que «en el cara a cara con el cristianismo es donde la filosofía verifica mejor su esencia», que también valdría a la inversa: «en el cara a cara con la filosofía muestra el cristianismo su consistencia».

La filosofía moderna no se entiende sin el cristianismo. La inmensa mayoría de los filósofos modernos son cristianos o provienen de raíces cristianas. Y muchos de ellos han reflexionado a favor o en contra del Cristianismo. No han faltado algunos desencuentros radicales, protagonizados por algunos ilustrados franceses del siglo XVIII. Algunos filósofos proceden del mundo católico (Descartes, Malebranche, Pascal, etc.) y otros, del mundo protestante (Locke, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc.). Leibniz se esforzó en la

elaboración de una filosofía y una teología con las que pudieran estar de acuerdo los protestantes y los católicos.

Descartes fue educado por los jesuitas en La Flecha y sus *Meditaciones metafísicas*, en el fondo, vienen a ser una recreación o variación de las *Disputaciones metafísicas* de Suárez. No nos extrañe, por esto, que muchas de sus nociones procedan de la tradición filosófica antigua y medieval, reelaboradas a partir de algunos presupuestos más o menos nuevos. Se sintió católico hasta su muerte.

Hegel filosofó desde la fe cristiana. Recordemos las palabras de su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, en las que considera al cristianismo como la religión más perfecta y afirma que con su filosofía intenta expresarla en conceptos. Su actitud filosófica ante el cristianismo, tal como ahí se expresa, me parece típicamente gnóstica. La fe cristiana es reducida a filosofía. Lo cual no sucedía en Kant. Rogelio Rovira acaba de publicar una exposición y una evaluación de la comprensión filosófica del cristianismo de Emmanuel Kant. Éste no habría pretendido enjuiciar la verdad de las doctrinas cristianas, sino que las habría utilizado para construir una «religión moral».

Ha habido muchos filósofos cristianos que en el Medievo, en la Modernidad y en la Época Contemporánea han seguido la consigna de San Agustín «*Intellege ut credas; crede ut intellegas* –Entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender–»⁴. La filosofía de San Anselmo de Canterbury nació de ahí. Lo mismo sucederá siglos después con la de Blondel, Romano Guardini y muchos otros.

La síntesis entre fe y razón, entre teología y filosofía, que acontece de maneras muy distintas, caracteriza la actitud de los filósofos cristianos. Se dan en ellos distintos modos de concebir las relaciones entre razón filosófica y fe cristiana, entre filosofía y cristianismo. La que reflejan las palabras citadas de San Agustín es una de esas maneras.

La filosofía católica de los últimos 221 años se inscribe dentro de esa rica tradición de las relaciones entre cristianismo y filosofía, a la que acabo de aludir brevemente. Y continúa tal tradición de una manera armónica y respetuosa de los contenidos propios de la fe cristiana.

2. Filósofos de inspiración tomista

El renacer católico de la filosofía en el siglo XIX no se entiende sin el apoyo de muchos de sus protagonistas en Santo Tomás de Aquino, de modo semejante a lo que sucedió en la escolástica salmantina de

⁴ Sermón 43 c. 7 n. 9.

los siglos XVI y XVII. No me interesan aquí los tomistas anacrónicos, que han pretendido volver al Santo Tomás del siglo XIII, como si no hubiera acontecido nada significativo en la historia de la filosofía y de la cultura desde entonces hasta ahora. Ha habido filósofos tomistas que quisieron trasladar el Santo Tomás del siglo XIII a los siglos XIX y XX; en él estarían previstas todas las cuestiones filosóficas que pudieran surgir después de él. Pero esa no es la actitud de la mayoría de los filósofos tomistas. Sus filosofías son variaciones de la de Santo Tomás en un contexto distinto.

El tomismo no se reduce a una investigación y aceptación acrítica de la filosofía de Santo Tomás de Aquino tal como este la concibió y desarrolló en el siglo XIII. Los filósofos tomistas a los que voy a aludir procuran desarrollar la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino en una circunstancia histórica muy distinta de la suya. ¿Cómo habría enfocado Santo Tomás de Aquino los problemas filosóficos si hubiera vivido en el siglo XIX o en el siglo XX o en el siglo XXI?

Buen ejemplo de filósofo tomista creativo es Augusto Andrés Ortega, uno de los filósofos y teólogos tomistas que mejor conozco por ciertas circunstancias de mi vida. En una de sus conferencias manifestó su convicción de que «a cada uno de nosotros nos cuesta la verdad tanto como a Santo Tomás». De ese modo quería destacar que sin apropiación personal de la verdad no existe auténtica filosofía o teología. No se trata de repetir a Santo Tomás. Considera útiles y hasta imprescindibles, sin embargo, las investigaciones históricas sobre su filosofía y su circunstancia medieval.

Un aspecto fundamental en los filósofos de inspiración tomista es su *voluntad de verdad*. Les importa poco ser originales. Muchos de ellos se muestran abiertos a cualquier aportación filosófica que pueda enriquecer o perfeccionar su conocimiento de la verdad, venga de donde venga. Se comprende que nos encontremos con filósofos tomistas que han intentado aprovechar las filosofías, más o menos nuevas, que han surgido en los últimos 221 años: filosofía de la vida, fenomenología, existencialismo, marxismo, filosofía analítica, etc.

Cuatro factores han caracterizado a los filósofos tomistas: una gnoseología realista; una metafísica en la que se distingue entre Dios y el mundo, en la que se concibe al hombre como una realidad integrada por el cuerpo y por el espíritu; una autonomía de la filosofía respecto de la fe cristiana; y una filosofía práctica fundamentada en su concepción de Dios y del hombre. Son factores que ya se dieron en el sistema filosófico-teológico abierto de Santo Tomás de Aquino. La filosofía tomista tendría un peculiar matiz de flexibilidad y, por lo

mismo, de actitud acogedora de elementos de otras filosofías y de las investigaciones científicas.

En este sentido, muchos tomistas han dialogado con las filosofías modernas y contemporáneas. Ya iniciaron este diálogo en el siglo XIX el Cardenal Ceferino González (1831-1894) y el Cardenal Mercier (1851-1926), fundador del Instituto de Filosofía de Lovaina, que fue a finales del siglo XIX y principios del XX un centro representativo de la renovación tomista de la filosofía en la Iglesia Católica. Les precedió e inspiró el filósofo Jaime Balmes (1810-1848), promotor y renovador de la tradición escolástica en diálogo crítico con Descartes, el empirismo inglés, el kantismo y el idealismo alemán.

A finales del siglo XIX y durante el siglo XX, además del Instituto de Filosofía de Lovaina, surgieron varias escuelas tomistas en Europa y en América. Un puesto destacado, entre ellas, ocupa la Escuela Tomista de Barcelona, fundada por el jesuita Ramón Orlandis Despuig (1873-1958). Dos ilustres representantes fueron Jaume Bofill i Bofill (1910-1965) y Francisco Canals Vidal (1922-2009). El catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona Eudaldo Forment (1946-...) y algunos otros filósofos, que siguen animando la revista *Espíritu*, mantienen aún viva la orientación filosófica de esta Escuela.

Dos tendencias parecen oponerse en el tomismo de los siglos XIX y XX: la que podríamos llamar «objetivista» y la trascendental, iniciada por el jesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944) con su obra *El punto de partida de la metafísica*. Jacques Maritain (1882-1973) criticó duramente al tomismo trascendental de Maréchal porque caería en el subjetivismo kantiano y se apartaría del realismo tomista. El teólogo alemán Karl Rahner (1904-1978), en cambio, pensaba que podemos adoptar el trascendentalismo de Maréchal sin poner en duda la necesidad de partir de la realidad sensible del mundo en nuestro conocimiento. Aquí radicaría el trasfondo filosófico de su teología. Una postura semejante defendió José Gomez Caffarena (1925-2013) en su metafísica trascendental.

La crítica de Maritain a Maréchal no debe llevarnos a pensar que Maritain se opuso en bloque a la filosofía moderna. No se dedicó sólo a conocer y dar a conocer a los demás la filosofía de Santo Tomás de Aquino, sino, sobre todo, a prolongar su intención, a enfrentarla con la nueva realidad histórica del siglo XX para descifrar su sentido y orientar su marcha. Se esforzó por actualizarla en una nueva situación histórica. Acertó a enriquecerla con aspectos referentes a problemas socio-políticos, artísticos y culturales. Su obra *Humanismo integral* habría sido una de las fuentes inspiradoras de

la Declaración Universal de Derechos Humanos, proclamada y aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, y de la ideología de los partidos demócrata-cristianos que gobernaron en varios países de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Un aspecto importante de su pensamiento es que, atento a lo eterno (el Dios vivo) y a lo temporal (las contingencias del presente histórico), subordinó a los principios metafísicos todas las ciencias empíricas.

En las últimas décadas, con parecidos objetivos, se está produciendo a partir del aristotelismo tomista un intento de armonizar la filosofía de Aristóteles con la ciencia moderna. Juan Arana lamenta que en los siglos XVI y XVII, cuando se produjo en Occidente la llamada «revolución científica», no surgiera un filósofo, semejante a Santo Tomás de Aquino, que armonizara la filosofía aristotélica y la ciencia moderna. Por su parte, lleno de aprecio por la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, ha intentado esa armonización. En parecida dirección se han movido Mariano Artigas y Francisco Soler Gil. La vocación de cualquier física, y la ciencia moderna lo es, consistiría en acercarse cada vez más a la metafísica. Denuncian la impostura de seguir atribuyendo a las ciencias empíricas la posibilidad de resolver los interrogantes metafísicos y religiosos.

La pluralidad de orientaciones de la filosofía en el catolicismo no es ajena tampoco a los filósofos de inspiración tomista. Junto a Maréchal y Maritain figuran otros que proporcionan aportaciones peculiares que nos ayudan a enriquecer el panorama de la filosofía tomista en el periodo al que nos referimos. Se abre un campo inabarcable, que se extiende a todo el mundo católico. Desde principios del siglo XIX, los filósofos tomistas se han empeñado en integrar los nuevos planteamientos y puntos de vista que encuentran en las demás filosofías, en la medida que los juzgan bien fundamentados. No nos extrañe que se hayan producido enfrentamientos entre las distintas orientaciones tomistas, semejantes al de Maritain y Maréchal.

Se han publicado variados sistemas de filosofía tomista, en forma de manuales, primero en latín y, luego, en otras lenguas. Dos ejemplos de esas publicaciones son la obra de Joseph Gredt *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae –Elementos de filosofía aristotélico-tomista–* (primera edición del primer volumen en 1899 y del segundo en 1901) y la de Antonio Millán Puelles *Fundamentos de filosofía* (primera edición de 1955). Especial atención merecen, también, los miles de interesantes tratados y ensayos que han aparecido editados en estos años. La perspectiva tomista de muchos católicos ha creado una filosofía viva en el ámbito teórico y en el práctico. Ilustres

protagonistas de esa filosofía viva son el tomista italiano Cornelio Fabro (1911-1995), el francés Étienne Gilson (1884-1978), los españoles Augusto Andrés Ortega (1904-1983), Antonio Millán Puelles (1921-2005) y Leonardo Polo (1926-2013), el mexicano Mauricio Beuchot (1950-...), el británico Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-...), y los alemanes Josef Pieper (1904-1997) y Robert Spaemann (1927-2018).

Cornelio Fabro, en diálogo con las filosofías de Kierkegaard y Marx, se ha atrevido a defender que sus nociones de angustia y de alienación revelan, de un modo profundo, la situación del hombre moderno. Debemos tenerlas en cuenta si queremos integrar dentro del tomismo las corrientes vivas actuales. Piensa que su auténtica incorporación, lejos de una mera anexión ecléctica, resultaría posible por la amplitud del tomismo como gran síntesis filosófica abierta. Sólo habría que aceptar de la filosofía de Santo Tomás lo que está de acuerdo con la verdad a la altura de nuestro tiempo.

El excelente investigador de la filosofía medieval Étienne Gilson, con el nombre de «realismo metódico», fundamenta una posición realista en filosofía, contra la *duda metódica* de Descartes. Su metafísica acentúa en el tomismo lo que hay de filosofía de la existencia. Piensa que el hombre es un animal metafísico, en decidida oposición a lo que defendía el Círculo de Viena. A su parecer, el tomismo es la expresión más auténtica de la filosofía cristiana. Y ésta debe su verdad sólo a su racionalidad, aunque tiene una relación estrecha con las verdades de la Revelación. Los aspectos de verdad de la filosofía moderna le vendrían de la influencia de la filosofía cristiana.

A Augusto Andrés Ortega, el tema de la historicidad, no abordado por Tomás de Aquino, le pareció el más acuciante del pensamiento contemporáneo. Sin tener en cuenta la historia no puede entenderse ninguna realidad humana. El hombre histórico entra necesariamente en la constitución de la filosofía, de la teología y de la misma Revelación. Dialogó a fondo con Heidegger y Zubiri acerca de este tema, plenamente integrable en la síntesis tomista. Sometió a una revisión crítica la reflexión de Heidegger sobre el ser en relación con el concepto de ser *-esse-* de Santo Tomás. El concepto de ser se ha clarificado más que en el tiempo de Santo Tomás, «ganando en contenido y ultimidad». Concibió la cultura en plan integrador y armonizador de la filosofía, la teología y las ciencias. Sus escritos irradian una clara convicción de que la verdad y el amor son los dos motores del espíritu humano, de la cultura humana, y de que la verdad, a la larga, aunque a veces tarde, se abre camino siempre. Está en contra del objetivismo abstracto e impersonal de que se ha acusado a la escolás-

tica. En su concepción del ser se da la apertura al Infinito y la radicación en la dimensión más profunda de la realidad humana concreta.

Antonio Millán Puelles y Leonardo Polo, por su parte, no juzgan incompatible su tomismo con la aceptación de las aportaciones de la fenomenología y de otras filosofías contemporáneas. Leonardo Polo, aunque se considera un tomista rebelde, intenta proseguir los hallazgos más importantes de Tomás de Aquino, en especial su distinción real entre acto de ser *–actus essendi–* y esencia *–essentia–* en todo lo creado, y esclarecerlos no sólo en *metafísica*, sino especialmente en *antropología*. Su antropología desarrolla una profunda y esperanzada concepción del hombre.

Con su hermenéutica analógica, el dominico Mauricio Beuchot evita las posturas extremas de la univocidad y la equívocidad en el conocimiento y en el lenguaje. En cierto modo podríamos afirmar que realiza una actualización de la analogía tomista, inspirada en Aristóteles, sirviéndose de la síntesis de Cayetano y de aportaciones actuales de la filosofía del lenguaje.

Alasdair Chalmers MacIntyre ha infundido un nuevo vigor a la ética aristotélico-tomista. Manifiesta su convicción de que dicha ética propone «la mejor teoría hasta ahora» de cómo son las cosas y de cómo debemos actuar. Su ética de la virtud pone en el centro de la ética una teoría de los hábitos, de las virtudes, el conocimiento de cómo alcanzaremos una vida buena en la que logremos la plenitud de nuestra perfección personal.

El alemán Josef Pieper, uno de los filósofos católicos más influyentes del siglo XX, puso de relieve los valores de la filosofía de Santo Tomás de Aquino que le parecieron perennes, en un lenguaje actual, accesible a cualquier persona culta. Sus reflexiones antropológicas y éticas profundizaron en dimensiones que revelan el sentido, compromiso y trascendencia de la vida humana. Consciente de los límites de nuestro conocimiento, no deja de confiar, sin embargo, en las posibilidades de nuestra razón. Sus meditaciones sobre la esperanza nos pueden ayudar en las situaciones de tribulación como las que nos han afectado o preocupado en los dos últimos años.

Robert Spaemann comparte la voluntad inequívoca de verdad de los filósofos de inspiración tomista. Nos relata que durante sus estudios de filosofía en la Universidad de Münster leyó la *Suma teológica*, la *Suma contra los gentiles* y las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* de Santo Tomás de Aquino, y que se sintió atraído por el *realismo tomista*. En el realismo tomista vio un acceso directo y sencillo a la realidad frente al acceso indirecto de otras filosofías. A su parecer,

el filósofo reflexiona temáticamente sobre la experiencia humana, en la que no podría eliminarse artificialmente la dimensión espiritual. Combatió el anti-finalismo de las concepciones científicas de la naturaleza. En él veo la actitud filosófica que refleja la encíclica *Fides et ratio* (14.03.1988), de la que me atrevo a sospechar que fue uno de sus principales inspiradores. Invitaba a ser precavidos frente al afán extremadamente crítico de algunos filósofos, que acababa llevándoles a negar toda capacidad humana de acceso a la verdad. No le convencía la «ética del discurso» de Jürgen Habermas, porque suplantaba la razón práctica por el discurso ideal. Prefirió la ética del realismo clásico de inspiración tomista, el universalismo clásico de la ley natural. Rechazó la etiqueta de «filósofo católico». No existiría una filosofía católica. Se consideraba un católico que era filósofo.

Los tomistas que han filosofado en los últimos 221 años han querido depositar sobre los surcos de nuestra cultura semillas de confianza en las posibilidades de nuestra razón, ya que, a pesar de sus muchos límites y fragilidades, ha sido creada para conocer la verdad. Han abogado por una filosofía de raigambre metafísica como puente entre la cultura de nuestra época y el cristianismo.

Antes de pasar al siguiente apartado, no resisto la tentación de nombrar a otros afamados representantes de la filosofía escolástica (neo-escolástica) del siglo XX en España, Argentina, Brasil, Bélgica, Italia, Francia, Alemania y otros países: Juan Zaragüeta Bengoechea (1883-1975), Santiago Ramírez (1891-1967), Leonardo Coimbra (1883-1936), Ismael Quiles (1906-1993), Octavio Nicolás Derisi (1907-2002), Alceu Amoroso Lima (1893-1983), Leonel Franca (1893-1948), Louis de Raeymaeker (1895-1970), Fernand van Steenberghen (1904-1993), Umberto Antonio Padovani (1894-1968), Gustavo Bontadini (1903-1990), Antoni-Dalmace Sertillanges (1863-1948), Erich Przywara (1889-1972), Gallus Manser (1866-1950), Joseph Geiser (1869-1948), Hans Meyer (1884-1966), Emeric Coreth (1919-2006), Józef Bochenski (1902-1995) y Bernard Lonergan (1904-1984).

3. Algunos filósofos no escolásticos y anti-escolásticos o anti-tomistas

No todos los filósofos católicos de los últimos 221 años han sido tomistas o escolásticos de otras tendencias: bonaventurianos, escoltistas, partidarios de Occam, suarecianos, etc. Un grupo notable de filósofos católicos se ha movido y se mueve fuera de la escolástica, como si huyeran de una filosofía que les parece demasiado abstracta, encorsetada o alejada de la vida humana concreta. A algunos de ellos

incluso se les nota una actitud anti-escolástica; critican el objetivismo de la filosofía escolástica. Sitúo aquí a filósofos tan distintos como Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855), John Henry Newman (1801-1890), Maurice Blondel (1861-1949), Ángel Amor Ruibal (1869-1930), Teilhard de Chardin (1881-1955), Jacques Chevalier (1882-1962), Xavier Zubiri (1898-1983), Michele Federico Sciacca (1908-1975) y los personalistas a los que me referiré en el siguiente epígrafe.

El sacerdote italiano Antonio Rosmini-Serbati desarrolló una teoría peculiar del conocimiento y de la persona humana. No le convencía en gran parte la filosofía moderna. Locke, Hume y Kant no habrían entendido el lugar crucial que ocupa en nuestro conocimiento del mundo y de Dios la idea de ser ni la clase de unidad propia de la persona humana. Nuestra intuición más fundamental es la del ser. Tal idea poseería una objetividad, independientemente de nosotros. El mundo de las ideas en que se despliega la idea del ser sería un mundo objetivo.

La idea del ser es innata en la conciencia. Cuando la concebimos adecuadamente, podríamos argumentar a priori hasta llegar a la necesidad de la existencia divina. Pero esto no implica una identificación de Dios y el ser, como algunos le interpretaron. Su filosofía evitó caer en el panteísmo.

Independientemente de si Rosmini respondió de la manera más adecuada a los nuevos problemas filosóficos, lo cierto es que fue casi el único pensador católico que tuvo la valentía intelectual de enfrentarse a los desafíos planteados al catolicismo por la filosofía moderna, a principios del siglo XIX. Quiso dar al catolicismo el cimiento teórico del que carecía en esos momentos. Parecida tarea atrajo la atención del sacerdote español Jaime Balmes, al que antes me referí.

La filosofía no escolástica de los siglos XIX y XX alcanzó una gran calidad intelectual en John Henry Newman y Maurice Blondel. Noto en ellos un cierto aire de familia con San Agustín. Cinco pensadores (filósofos y teólogos) que se mueven en perspectivas semejantes son los franceses Teilhard de Chardin y Jacques Chevalier, el suizo Urs von Balthasar, el alemán Joseph Ratzinger, y el italiano Michele Federico Sciacca.

Newman combatió el objetivismo. Pero el rechazo de la mera objetividad intelectual no equivale, como ocurrió con el modernismo,

a una subjetivización de lo dado. Objetividad y subjetividad serían filosóficamente dos aspectos de una misma realidad completa, sólo falsificada cuando se atiende exclusivamente a uno de ellos. Hay que alcanzar un nuevo concepto de objetividad que incluya como elemento suyo lo subjetivo, el sujeto que capta lo real. Newman valora la subjetividad en el conocimiento sin adoptar el subjetivismo trascendental ni el relativismo.

Ahora podemos comprender fácilmente por qué el problema de la conciencia, íntimamente ligado al problema de la verdad, ocupó un puesto central en su vida y pensamiento. La conciencia significa la presencia de la voz de la verdad en el sujeto por encima de las instancias sociales o los gustos personales. Se confía a la autoridad de Dios que habla a través de la conciencia y cuyo ordenamiento providencial percibimos no sólo dentro de nosotros mismos, sino también en la naturaleza. Gracias a este conocimiento de Dios seríamos capaces de percibir la inteligibilidad del universo y de nuestra existencia dentro de él. Mostrar la razonabilidad de esta percepción constituiría una de las principales tareas de la filosofía.

Para comprender a Blondel debemos tener en cuenta las tres coordenadas filosóficas de finales del siglo XIX en que surge su pensamiento: el cientificismo, el espiritualismo y el modernismo. Critica duramente el cientificismo y la filosofía positivista. Toma como punto de llegada lo espiritual, en toda su plenitud; se integra dentro de esa corriente de carácter espiritual, constante en la historia del pensamiento francés, cuyas raíces se encuentran en Montaigne, Pascal y Malebranche, y cuyos antecedentes próximos en el siglo XIX son Maine de Biran, Ravaisson y Boutroux. Subraya una característica del movimiento modernista, que ha suscitado en Francia una notable polémica: la inmanencia o lo que en Blondel se denomina «el principio inmanencia», perspectiva semejante al enfoque antropológico-trascendental-existencial o giro antropológico de K. Rahner.

Blondel desarrolló una filosofía centrada en el hombre, que abarca todas las grandes cuestiones epistemológicas, morales, religiosas y metafísicas. Su filosofía sintoniza en algunos aspectos con la filosofía de la vida, con la fenomenología, con el existencialismo y el personalismo. Desde su enfoque antropológico, la filosofía de Blondel es una filosofía del destino en el sentido de «desarrollo necesario de la vida, independiente de toda intervención del hombre en la trama de acontecimientos que se desarrollan en él y fuera de él» y en el de «la

manera personal con la que conseguimos nuestros fines últimos, de acuerdo con el uso mismo de la vida y el empleo de nuestra voluntad»⁵.

Su lógica de la acción abarca la filosofía en todas sus disciplinas desde una perspectiva concreta y espiritual. En la acción convergen todas las cuestiones, todas las ideas y los valores del espíritu. En realidad, su filosofía de la acción es una filosofía de la vida humana. No pensemos, sin embargo, que Blondel tiene como único objeto de consideración al hombre. Su filosofía apunta a Dios, como meta última del deseo humano, aunque el punto de partida y el recorrido se hagan sobre lo humano, atendiendo a su dinámica y a su destino. A partir de nuestra propia problematicidad, descubrimos a Dios al descubrirnos a nosotros mismos.

Maurice Blondel influyó en la *Nouvelle Théologie*, una tendencia renovadora de la teología católica en Francia, entre cuyos principales representantes figuran Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri de Lubac y Jean Danielou.

En relación filosófica con Blondel estuvo el teólogo y filósofo Lucien Labertonière (1860-1932), el cual, a pesar de sus tensas relaciones con la autoridad eclesiástica, no rompió nunca con la Iglesia Católica. Su insistencia en que las doctrinas cristianas se van haciendo verdades para nosotros a medida que vamos tomando conciencia de su importancia para la vida humana, lo que parece acercar su posición filosófico-teológica a la de los modernistas, no le impidió afirmar que hay verdades cristianas objetivas e inmutables.

Sciacca, Chevalier y Teilhard de Chardin manifestaban su acuerdo en la comprensión y valoración del camino agustiniano de la interioridad, según el cual en el interior del hombre habita la verdad. ¿Son compatibles las ciencias con el mundo interior de las personas? ¿Qué quiere decir que en el interior del hombre habita la verdad? Un espiritualismo de cuño agustiniano impregna la filosofía de estos tres pensadores.

Sciacca reconoce el *principio de la creación*, que es clave en su filosofía, más decisivo incluso que en Blondel. De él se deriva la posibilidad de conocerse como criatura y de reconocer al Creador. Lo cual no sólo afecta a nuestra dimensión ontológica, sino también a nuestra dimensión moral. La autoconciencia sería el saber primero

⁵ BLONDEL, M.: *La acción* (1893), p. 523.

que haría posible todo otro conocimiento. En ella se realizaría nuestro encuentro con la verdad que nos constituye y nos trasciende y, análogamente, nuestro encuentro con Dios.

Chevalier, discípulo y amigo entrañable de Bergson, atribuye a la sabiduría filosófica un carácter incompleto, relativo y finito, que trata de servir de apoyo a las ciencias particulares en vez de subordinarse a ellas. Su «realismo espiritualista» es deudor ciertamente de Bergson, pero también de la tradición espiritualista francesa y de sus creencias católicas. Apoya una concepción realista del conocimiento. Conocer es captar algo en sí mismo, no reducirlo a otras cosas. Piensa que el espíritu humano es capaz de trascender el espacio y el tiempo, en los que se encuentra instalado. Aprenderíamos a Dios (el Absoluto) mediante una intuición comunicable. Comparte con Bergson su idea de la evolución creadora.

En Teilhard de Chardin, esta idea de la evolución creadora ocupa el centro de su pensamiento filosófico y teológico, en armonía con sus conocimientos científicos. Su comprensión de la naturaleza (del universo) pretende hacer posible la síntesis de ciencia, filosofía y teología. La naturaleza generaría evolutivamente conciencia porque, en cuanto procedente de Dios, en su mismo origen, desde el principio de la materia misma, sería ya conciencia o espíritu. En todos los estadios de la materia, pues, aunque sea a niveles mínimos, debe encontrarse la interioridad del espíritu. La evolución, por su propio ímpetu, tendería de la cosmogénesis a la biogénesis, de la biogénesis a la noogénesis, y de la noogénesis a la cristogénesis. El punto Alfa y el punto Omega del universo coincidirían. El concepto de evolución sería el enfoque con el que hemos de ver el universo para entenderlo bien. Algunos filósofos y teólogos vieron tal modo de hablar como un cierto acercamiento al panteísmo o, al menos, como una cosmovisión confusa y ambigua. No obstante, parece seguro que Teilhard de Chardin nunca quiso alejarse de su fe católica.

Voy a terminar este epígrafe con dos filósofos españoles que se tomaron la filosofía en serio y se apartaron en temas fundamentales de la filosofía escolástica: Amor Ruibal y Zubiri. Cabe notar una semejanza entre ellos, aunque difieran en el lenguaje. Ambos distinguen tres pasos o momentos en el conocimiento: el contacto con el ser o la realidad, el momento lógico y el momento racional. Ruibal los denomina: «momento prelógico», «momento lógico» y «momento psicológico». Zubiri se refiere a ellos con las expresiones «inteligencia y reali-

dad», «inteligencia y logos» e «inteligencia y razón». Los dos defienden un realismo gnoseológico que se distancia del aristotélico-tomista. Ciertamente Amor Ruibal concibió su gnoseología anteriormente a Zubiri. Lo que por mi parte no puedo ni afirmar ni negar es que Zubiri se inspirara en Amor Ruibal. De lo que no cabe duda es que cada uno de ellos creó una filosofía acorde con la verdad católica.

Ángel Amor Ruibal dedicó gran parte de su vida a la búsqueda de una filosofía verdadera. Fruto de esa búsqueda son los diez tomos de su obra *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* y algunos trabajos inéditos, en los que llevó a cabo una revisión de la filosofía escolástica y moderna, y una construcción filosófica original. Se sitúa en el corazón de una de las preocupaciones fundamentales de la teología a principios del siglo XX: ¿siguen siendo adecuados o suficientemente verdaderos los presupuestos tradicionales de la doctrina cristiana respecto de la naturaleza de la verdad y de la realidad? Y, en caso de que no lo sean, ¿qué otros principios filosóficos debe adoptar el pensamiento cristiano para reconstruir sobre ellos las formas de la fe religiosa cristiana que correspondan al nivel contemporáneo de la experiencia humana? Con seguridad podemos afirmar que su pretensión fue la de elaborar una teoría del conocimiento filosófico que pudiera servir de introducción al conocimiento teológico. Tuvo muy presente que la teología científica se apoya y elabora sobre conceptos humanos. Rechazó decididamente la convicción kantiana de que la razón humana no penetra de ningún modo, con su luz, en las entrañas de lo real. Hizo una exposición histórico-crítica de varias teorías modernas del conocimiento desde Descartes y Locke hasta filósofos de su tiempo como Cohen, Cassirer, Croce, Bradley, Bergson, etc. Dedicó muchas páginas a analizar críticamente las consecuencias gnoseológicas del *pragmatismo* (James, etc.) en relación con el conocimiento de Dios. Su crítica se extiende al *modernismo*, al que puso en íntima relación filosófica con el pragmatismo. No fue nada amigo del subjetivismo moderno. La interna relatividad del universo, característica de su contingencia, es un buen punto de apoyo para demostrar la existencia de Dios. La filosofía verdadera no puede ser más que realista. Consideró necesario para acceder a ella un método analítico, discursivo y sobrio, es decir, el método escolástico. Sus duras críticas de contenido a la escolástica no le hicieron menospreciar su método. En la órbita de su radical gnoseología se mueve el teólogo Andrés Torres Queiruga (1940-...), el cual ha ponderado el valor de su obra filosófica para elaborar una teología a la altura de nuestro tiempo.

Tres grandes temas centran la mayor parte de la investigación filosófica de Xavier Zubiri desde sus primeros escritos hasta los últimos: la realidad, la inteligencia y Dios. En las tres cuestiones va implicado el problema del hombre. Pero no se podría decir que ese problema las abarque dentro de sí. Las tres cuestiones de Zubiri no coinciden con las kantianas ni por su tema ni por el modo de plantearlas. Pues la implicación del hombre en todas esas cuestiones no supone antropologización alguna. Y apartándose de Heidegger, que dentro de la fenomenología había atisbado la diferencia entre las cosas y su ser, pero que fundaba la metafísica en la ontología, Zubiri inició el camino opuesto: el ser se funda en la realidad y, por consiguiente, la ontología en la metafísica. Así comenzó su etapa *rigurosamente metafísica*, en la que tales cuestiones cobran un desarrollo metafísico, allende toda objetividad y toda ontología. La tarea no le resultó fácil, porque la filosofía moderna ha estado montada sobre cuatro conceptos (espacio, tiempo, conciencia, ser) que, a su modo de ver, son cuatro falsas sustantivaciones. Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones, intentó ofrecernos una idea de lo real anterior a aquellas. Evitó, sin que le temblara la mano, la reducción de la inteligencia humana al conocimiento racional, al sujeto racional. Y la nueva metafísica de lo real revelada desde esa nueva perspectiva, gracias a su nueva concepción gnoseológica de la «inteligencia sentiente», le permitió el acceso a Dios, sorteando los ateísmos y agnosticismos de la modernidad. Su libro póstumo, *El hombre y Dios* (1984), reflexiona ampliamente sobre esta problemática. Constata que los ateos toman el poder de lo real en las cosas como un hecho sin necesidad de fundamento ulterior. Pero ellos, lo mismo que los agnósticos y teístas, tienen que dar razones de su solución del problema de Dios. En todo caso, Dios nunca se puede alejar del horizonte humano, pues somos experiencia de Dios, en cuanto que toda persona humana, por el hecho de serlo, tiene experiencia de estar fundada en una realidad fundante. Su filosofía inspiró, en gran medida, la ética de José Luis Aranguren y Diego Gracia, la antropología de Pedro Laín Entralgo y la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría.

No me atrevo a afirmar que Ruibal y Zubiri sean anti-escolásticos. Prefiero pensar que simplemente se apartaron de la escolástica en su gnoseología y en su metafísica, es decir, en su concepción del conocimiento, del hombre y de Dios. Pero los temas y problemas de su filosofía siguen siendo los del tomismo o de la escolástica.

Toda la riqueza del conocimiento se halla precontenida en el primer contacto con el ser o la realidad. Concibieron el conocimiento

como continuación del ser o realidad. Para todo lo demás, partieron de ahí. El problema del tránsito de lo ideal a lo real y viceversa sería un problema ficticio. Su conocimiento del hombre y de Dios radica, por consiguiente, en ese último fundamento gnoseológico.

4. *Filósofos personalistas*

En cierto sentido, todos los filósofos católicos son personalistas, pues no podrían ser filósofos católicos si no atribuyeran al hombre y a Dios la realidad y la dignidad de personas. ¿Qué tienen de peculiar, entonces, los filósofos a los que aludo en este apartado? Ponen un especial énfasis en la persona, quedando otras problemáticas más o menos en segundo plano.

Nos encontramos con distintas tendencias. Destaco las siguientes: el personalismo existencial de Gabriel Marcel (1889-1973), Maurice Nédoncelle (1905-1976) y Fernando Rielo (1923-2004), el personalismo dialógico de Ferdinand Ebner (1882-1931), Romano Guardini (1885-1968) y Alfonso López Quintás (1928-...), el personalismo fenomenológico-tomista de Karol Wojtyła, y el personalismo comunitario de Emmanuel Mounier (1905-1950) y Carlos Díaz (1944-...).

La filosofía de Gabriel Marcel brotó, con una gran espontaneidad, en diarios, ensayos y obras de teatro. No publicó ningún tratado sistemático. Sentía repugnancia a pensar en categorías conceptuales y razonamientos deductivos. En su pensar metafísico constatamos la prioridad absoluta de la existencia concreta, que se contraponen a la «objetividad» del pensar idealista. La existencia no ha de ser demostrada, sino reconocida. El «yo pienso» ha de reducirse al «yo existo», que está vinculado a la afirmación de que el universo existe. Lo mismo que en Kierkegaard, el camino hacia Dios se abría por la comprensión de la propia existencia. Su pensamiento se centró en una concepción de la persona humana abierta a los otros y, de modo especial, al Otro (Dios). En contraste con las disquisiciones epistemológicas del idealismo postkantiano, meditó sobre la trascendencia personal del Tú absoluto, sobre el acceso a Dios por la fe y la oración. Su meditación metafísica le llevó desde la existencia encarnada del yo a la afirmación del Tú absoluto. Ganó la profundidad de lo eterno, desde la existencia concreta, mediante la comunión con el tú de los otros hombres y, sobre todo, con el Tú absoluto de Dios, en la cual coinciden amor, ser y eternidad. En alas de su fe, se aventuró

en el Misterio insondable de Dios, fuera de las fronteras de nuestro pensamiento.

La principal obra de Maurice Nédoncelle, *La reciprocidad de las conciencias*, nos informa sobre el punto de partida de su filosofía: un *nosotros* en el que se intercomunican un yo y un tú. A la vez ponderó, lo mismo que Marcel, el existente concreto y su fundamentación en Dios, la realidad personal absoluta. Cada persona humana, en su realidad más íntima, se abre a las otras personas y a Dios. Eludió el compromiso externo o político. Fiel a su orientación personalista, volcada en el mundo interior o espiritual, al estilo de Blondel, no aceptó la invitación de Mounier a participar en la revista *Esprit*, ni compartió el compromiso socio-político de su Personalismo Comunitario. «El ente es el individuo concreto existente que tiene su forma más perfecta en la persona». La reciprocidad de las conciencias nos revela la naturaleza de la persona humana.

Filosofía, teología y literatura van íntimamente unidas en Fernando Rielo, a quien situó en el *personalismo existencial*, junto a Marcel y Nédoncelle, por la acentuación de lo concreto y vital en su pensamiento. Utiliza un vocabulario peculiar para cuya precisa intelección habría que leer sus escritos o los de sus discípulos, entre los que figura Juana Sánchez-Gey, que en el año 2020 publicó un libro sobre su biografía intelectual, prestando especial atención a su filosofía. Quien desee acceder al meollo de su concepción de la persona humana, un ser finito abierto al Infinito, puede acudir a su obra *Concepción mística de la antropología*. La persona humana y el Sujeto Absoluto (Dios) polarizan su atención. Critica a la filosofía occidental porque, presa de un pensar abstracto, especulativo y racionalista, no habría podido percibir adecuadamente lo real existente en su devenir, lo concreto de la vida humana.

La persona ocupa también el centro de la reflexión filosófica de Ferdinand Ebner, Romano Guardini y Alfonso López Quintás. Pero no profesan del mismo modo el *personalismo dialógico*. Mientras que en el primero es central, constituye la sustancia de su filosofía, en los otros dos juega un papel complementario.

Ferdinand Ebner fue uno de los principales pioneros del personalismo dialógico. Tuvo como tema fundamental del filosofar la relación dialógica entre el yo y el tú. Las mentes más poderosas del pensamiento dialógico, filósofos y teólogos, se han inspirado en su obra. Dio una importancia extraordinaria a la «palabra». En el Fragmento I

de su libro *La Palabra y las Realidades Espirituales*, escribe: «Lo que constituye la esencia de la lengua –de la palabra– en su espiritualidad es que se trata de algo que se realiza entre el yo y el tú, entre la primera y la segunda persona, como se dice en la gramática, de algo que por una parte presupone la relación del yo con el tú y que por otra parte la actúa. Pero lo que es con mucho lo más importante y significativo –y que a su vez arroja luz sobre la esencia de la palabra– es esto: en la forma de esa relación encuentra su expresión propia la relación del hombre con Dios, que precisamente porque es y debe ser una relación personal no puede ser otra que la relación del yo con el tú. En el más profundo fundamento de nuestra vida espiritual es Dios el verdadero tú del verdadero yo en el hombre». El yo y el tú se nos han dado mediante la palabra (natural y revelada) que, en su concreción de ser pronunciada en la situación creada por el hablar, enriquece su contenido. La posibilidad de relacionarse el yo con el tú, con algo espiritual *fuera de él*, se encuentra «en el hecho de que el hombre es una *esencia hablante*, de que “tiene palabra”»⁶. La palabra ha sido depositada en el hombre como principio de su existencia.

El libro de Romano Guardini *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente* nos manifiesta bien su estilo de pensar. Quiere ejercitar en todo el ámbito de los temas religiosos, éticos y artísticos, que ocupan primordialmente sus reflexiones y análisis, una forma de filosofía arraigada en lo real al nivel de lo viviente concreto. Renuncia a la exactitud de los conceptos puros. Pues nuestros métodos de acceso a las cosas han de acomodarse a la realidad de los seres más complejos que deseamos conocer: lo concreto viviente y, en especial, la persona como ser en relación con el mundo, con otras personas y, en su caso, con el Dios de la revelación cristiana. El hecho de que su perspectiva filosófica no se reduzca al personalismo dialógico no impide, sin embargo, que lo asuma en su dimensión más profunda, la del diálogo de Dios con el hombre y del hombre con Dios: «El mundo ha sido hablado por Dios en dirección al hombre. Todas las cosas son palabras de Dios dirigidas a aquella criatura que, por esencia, está determinada a hallarse en relación de tú con Dios. El hombre está destinado a ser oyente de la palabra-mundo. Y debe también ser el que responde; por él todas las cosas deben retornar a Dios en forma de respuesta»⁷. Hay un ser personal Absoluto que se comunica con el hombre. Dios instauro en el hombre un diálogo. Y de ahí nace el

⁶ *La palabra y las realidades espirituales*, p. 27.

⁷ *Mundo y persona*, p. 141.

hombre. Dios llama a la persona a ser su tú. Para cada uno de nosotros, en cuanto que somos personas, es esencial la relación con otras personas.

La inspiración de Romano Guardini, de Ferdinand Ebner y de otros filósofos personalistas (Theodor Haecker, Peter Wust, Erich Przywara, etc.) ha producido en Alfonso López Quintás nuevos frutos metodológicos, pedagógicos y antropológicos. Este filósofo español ha dedicado numerosas publicaciones a articular un nuevo modo de pensar que permita dar razón de los modos de experiencia humana más altos: la estética, la antropológica, la metafísica y la religiosa. En su enfoque filosófico confluyen los mejores hallazgos de la fenomenología, del existencialismo y del personalismo dialógico. Su apertura a lo real en toda su amplitud le permitió elaborar una teoría del conocimiento sobre la base de las categorías de encuentro, presencia, ámbito, sobrecogimiento, distancia de perspectiva y reverencia. La articulación de estas categorías le abrió amplias perspectivas que ha intentado exponer en varias obras publicadas después de su germinal *Metodología de lo suprasensible*. Al hablar sobre los valores, sobre sus características peculiares, alejadas de lo objetivo asible o cósmico, de acuerdo con el personalismo dialógico de Ebner, dice que en la vida espiritual se dan solo dos hechos entre el yo y el tú: la palabra y el amor. En ellos radicaría nuestra liberación de la auto-reclusión. La palabra sin amor perdería su auténtico sentido. Alerta sobre la utilización perversa y manipuladora de la palabra, que pone en peligro la libertad y dignidad de las personas.

La mayoría de los filósofos a los que me he referido quisieron alejarse de la metafísica escolástica, porque la consideraban inadecuada para conocer la realidad concreta y viviente de las personas. Pero Karol Wojtyła no compartió esa opinión. Su contacto con la fenomenología a través de Max Scheler no le impidió aceptar principios básicos de la metafísica tomista. Intentó estructurar una síntesis filosófica de tomismo y fenomenología en torno al concepto de persona, logrando establecer una antropología personalista consistente, en la que fundamentó una ética personalista sugerente y promotora de los valores que mejor podrían servir a una construcción equilibrada de las personas, de las familias y de la sociedad política. Enumero algunas de las bases sobre las que estableció esa síntesis: la auto-teología, la libertad como síntesis de elección y autodeterminación, la experiencia moral como fundamento epistemológico de la ética y la

familia como comunión de personas. El pensamiento antropológico contemporáneo, de ese modo, sería capaz de avanzar y superar los retos científicos y filosóficos a los que se enfrenta.

Juan Manuel Burgos denomina ese personalismo con el título «Personalismo ontológico moderno», y ha fundado y puesto al servicio de su promoción la Asociación Española de Personalismo (2003) y la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2013), que organizan cursos, congresos, conferencias y publicaciones con el fin de investigar y difundir, a la vez, el pensamiento personalista en toda su amplitud. Desde esa misma inspiración, ha publicado varios ensayos, convencido de que es la tendencia personalista mejor fundada filosóficamente y más recomendable para potenciar el personalismo en el siglo XXI.

Termino mi breve recorrido de algunas tendencias del personalismo católico con el *personalismo comunitario*. Sólo me voy a referir a dos de sus protagonistas: Emmanuel Mounier y Carlos Díaz. Esta filosofía juzga imprescindible el compromiso cultural, social, económico y político. No basta la teoría sin la práctica.

Mounier llamó, en el primer volumen de la revista *Esprit* fundada por él, a una revolución espiritual, la «revolución personalista y comunitaria», consciente de la dificultad del logro de una armonía intramundana, de la superación de las rupturas y desigualdades entre los hombres. Percibió lúcidamente la crisis del hombre, de los valores religiosos y, más en concreto, del cristianismo en la primera mitad del siglo XX (Recuerdo que murió repentinamente el 22 de marzo de 1950). Pero su fe cristiana mantuvo siempre firme su esperanza en un mundo mejor, a pesar de las crisis, de la imposición de sistemas económicos y políticos injustos, y del triunfo del totalitarismo en varios países europeos (fascismo, hitlerismo y estalinismo). No busquemos en su personalismo un sistema, «cuando es perspectiva, método y exigencia»⁸. Una perspectiva unificadora de lo espiritual y lo material, que las perspectivas del idealismo y del materialismo, abstractos, dislocan. En cuanto método, atiende a la cadena del acontecimiento, al análisis de las coyunturas históricas que dirigen en última instancia lo posible y lo real. Es igualmente «exigencia de compromiso total y condicional a la vez». Hombre de acción, intentó renovar los derechos de la persona en una circunstancia adversa.

⁸ *¿Qué es el personalismo?*, p. 263.

Durante los últimos cinco años de su vida, después del final de la Segunda Guerra Mundial, reflexionó a fondo sobre el fundamento y la historia del personalismo. No ocultó su inspiración cristiana, ni su aprecio, en algunos aspectos, del anarquismo y del comunismo. Rechazó la tiranía del número. Ofreció una alternativa al individualismo de los sistemas de democracia capitalista. El acto fundamental de la persona es la comunión o la «comunicación de las conciencias», que se abren al prójimo y a Dios.

La propuesta personalista y comunitaria de Carlos Díaz partió de Mounier, pero no se quedó en él. Concibe su teoría, expuesta en más de 200 libros, no como un pensamiento centrado en sí mismo, sino como un pensamiento para la acción, abierto al servicio de la persona. Fundó el Instituto Emmanuel Mounier en España (1984) y, unos años después, en México, Paraguay y Argentina. Puso en marcha la revista *Acontecimiento*, que aún se sigue publicando, en la que se conjugan tanto el pensamiento como la acción. El horizonte desde el cual ilumina su teorizar y su praxis ha sido y es su identidad cristiana, profética y agónica, utópica y razonable. Desautoriza a los que se quedan en la razón dialógica y no avanzan hacia la razón profética: «La urgencia, la com-pasión, la misericordia es la medida de la razón profética, *dolet ergo sum* –duele, luego existo–. Y ese dolor ha de pasar de presencia anónima a presencia significativa. Y, ya que hablamos de dolor, no se deben descalificar las emociones ni criminalizarlas separándolas siempre de la razón, como si no existiera la inteligencia sentiente o la razón cálida; por lo demás, ¡cuántas decisiones irracionales se han tomado en nombre de la razón, incluso de la razón dialógica puesta de moda en las pequeñas y en las grandes instituciones!»⁹.

5. Filosofía de la Liberación

Durante el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la ciudad de Córdoba (Argentina) en 1971, se presentó en público la «filosofía de la liberación». Habían participado en su creación Mario Casalla, Enrique Dussel, Osvaldo Adelmo Ardiles, Juan Carlos Scanone, Rodolfo Kusch y algunos otros. Publicaron poco después del Congreso el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, el primer manifiesto de la filosofía latinoamericana de la liberación. Nos ofrecen «una relectura de *todos* los grandes temas

⁹ *Mi encuentro con el personalismo comunitario*, p. 191.

de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres» de la conferencia episcopal de Medellín (1968).

Acabo de recordar que el personalismo comunitario ha reflexionado sobre las realidades sociales injustas y el compromiso sociopolítico. Con una sensibilidad semejante surgió a partir de los años setenta del siglo XX, en el mundo católico americano de lengua española y portuguesa, ese movimiento filosófico al que se denomina «Filosofía de la liberación», que aconteció en íntima relación con la «Teología de la Liberación» como reflexión sobre sus bases filosóficas. Buscaba y busca una liberación humana integral. Un precedente en Alemania de esta orientación teológica y filosófica fue Johann Baptist Metz (1928-2019).

Tres orientaciones importantes son las de Juan Carlos Scannone (1931-2019), Enrique Dussel (1934-...) e Ignacio Ellacuría (1930-1989). He elegido tres pensadores que son a la vez filósofos y teólogos.

El argentino Juan Carlos Scannone pensaba que una reflexión filosófica *desde y sobre* la liberación ha de abarcar y trascender las particularidades históricas y culturales, alcanzar una perspectiva universal y superar cualquier tipo de reduccionismo en su comprensión del hombre. Las aportaciones de las ciencias son empleadas por su filosofía *instrumentalmente* sin que ni la filosofía ni las ciencias pierdan su respectiva autonomía. Lo mismo que Enrique Dussel, echa mano del *método analéctico*, el cual integra la *analogía* (de raigambre escolástica) y la *dialéctica* (en su versión hegeliana-marxista). Representa a la escuela argentina de la teología y la filosofía del pueblo, una de las tendencias de la filosofía de la liberación, influyente en algunos discursos y documentos del Papa Francisco.

La opción preferencial por los pobres de la filosofía de la liberación ha de concretizarse, de manera cada vez más apremiante, en una opción por los excluidos, sean éstos pueblos, grupos sociales o personas. En un artículo publicado en 2009, «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual», afirmaba que la filosofía de la liberación nació en Argentina, el año 1971, a partir de la conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares del continente americano, y alertaba sobre las posibles y efectivas injusticias de una globalización promovida según la ideología neoliberal.

Según su opinión, la praxis de liberación es el punto de partida y lugar hermenéutico de la filosofía, que usa como mediación analítica las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e incultrada, enraizada en la praxis liberadora. Pero no deja, sin embargo, de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada en una perspectiva latinoamericana.

La vocación de universalidad de la filosofía no debe quedarse en lo abstracto, sino concretarse en todo lo humano de cada varón y mujer, sin exclusiones. Los filósofos hemos de estar alerta para que lo humano no se reduzca a una sola dimensión ni al interés de sólo ciertas clases sociales o de determinadas regiones del planeta.

Otro filósofo argentino, Enrique Dussel, uno de los fundadores de la teología de la liberación y de la filosofía de la liberación, ha desarrollado una filosofía crítica con la injusticia, reinante en muchos lugares de nuestro mundo, desde la situación histórica de América Latina. La lectura del libro de Lévinas *Totalidad e infinito* transformó su perspectiva filosófica. Quedó atrás su acuerdo con Heidegger y otros filósofos dedicados a la interpretación del mundo. Se sintió impulsado a la creación de una filosofía promotora de la transformación de las situaciones injustas.

No se limita, sin embargo, a reproducir el modelo levinasiano de pensamiento; lo modifica en el sentido apropiado para fundamentar y crear su ética de la liberación. Su fundamentación antropológica y metafísica no coincide con la de Lévinas. Un buen compendio de su ética (filosofía) de la liberación son sus *14 tesis de ética*. En esta obra reciente (2016) recapitula sus Éticas precedentes y abre nuevas hipótesis de trabajo, lo que le permite explicitar el momento normativo deconstructivo de un orden injusto, éticamente malo. Desarrolla su ética de la liberación, clarificando su pensamiento crítico y dándole una nueva fundamentación. El suelo ontológico de la moral establecida se de-construye en el cara-a-cara ético anterior a toda otra relación. Al otro se le experimenta como persona, no como elemento funcional dentro de un sistema.

Rechaza apasionadamente el helenocentrismo, el eurocentrismo y el occidentalismo. Actitud que no deja de ser paradójica, dada su ascendencia europea (alemana e italiana) y su formación universitaria, sobre todo, europea. Su misma filosofía de la liberación (lo mismo que su teología) surge a partir de influencias europeas, las de Lévinas

y Marx, entre otras. Ellos, lo mismo que sus convicciones cristianas, católicas, están en el punto de partida de su filosofía. Ha promovido un gran despliegue divulgativo de la filosofía de la liberación en los últimos Congresos Mundiales de Filosofía, de lo que fui testigo en Moscú (1993), Estambul (2003) y Atenas (2013).

Encontramos la exposición más amplia de su pensamiento en su obra *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión* (1998). Con las palabras «globalización» y «exclusión», señala dos importantes momentos de la «nueva cuestión social», acentuados después de la caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989): 1) una *globalización* promovida según la ideología neoliberal; y 2) la *exclusión* consecuente, fuera del sistema económico global, de millones de personas y de decenas de países, como sucede en América Latina y en el África subsahariana. Intenta colaborar en la creación de una globalización alternativa a la neoliberal, que evite las consecuencias más funestas, para la *persona humana*, de esta ideología o modelo económico-político.

El tercer filósofo al que voy a aludir en esta breve referencia a la filosofía de la liberación, Ignacio Ellacuría, asesinado el 16 de noviembre de 1989 en El Salvador, se inspiró teóricamente en pensadores de la tradición hegeliano-marxista y, predominantemente, en la filosofía de Xavier Zubiri. De acuerdo con ella, concibió la historia como un proceso de posibilitación y capacitación, es decir, como un proceso de alumbramiento de nuevas posibilidades en la realidad histórica. Debemos *optar*, entre las posibilidades alumbradas, cuáles realizar y cuáles rechazar, conscientes de que la apropiación de posibilidades requiere una opción «por la cual se realizan unas posibilidades en vez de otras –por ejemplo, una constitución capitalista o una constitución marxista–».

Su filosofía de la liberación tuvo como punto de partida dos constataciones fundamentales en la situación histórica de América Latina: 1) el predominio de una realidad de opresión y de represión; y 2) la falta de una filosofía propia, en cuanto originada desde su identidad histórica. Y, a fin de llevar a cabo su intento de elaborar una filosofía latinoamericana, crítica de las situaciones injustas y favorable a su transformación, se preguntó qué función liberadora le correspondería a tal filosofía para que, sin dejar de ser filosofía, sirviera realmente a la liberación de la totalidad de la cultura y de las estructuras sociales, dentro de las cuales las personas tienen que realizarse libremente.

La «relativa autonomía del pensar filosófico» no impide que la filosofía sea una actividad histórica, social y políticamente *situada*. Cada filósofo se ve abocado a optar por el lugar desde el que se ha de filosofar. Recordemos que en la filosofía de Zubiri la opción juega un papel decisivo: «Lo radical del hombre es siempre opción».

La naturaleza de su filosofía de la liberación se revela bien en las palabras con las que termina su artículo «Función liberadora de la filosofía»: «Si tiene sentido hablar de una filosofía cristiana o de inspiración cristiana es porque una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en favor de su liberación integral y de una liberación universal puede en su autonomía ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo en favor del reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico. Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana como se ha constituido una teología latinoamericana, una novelística latinoamericana, que por ser tales, son además universales»¹⁰. Dicha filosofía latinoamericana, elaborada desde la opción a favor de los pobres y oprimidos, formaría parte de la *praxis liberadora*.

6. Otros filósofos, católicos o situados en la frontera del catolicismo

Los epígrafes anteriores no permiten clasificar, de manera cómoda, a todos los filósofos católicos de los últimos 221 años. La filosofía católica se extiende más allá de las corrientes a las que he aludido. Por esta razón he querido añadir un apartado que permita referirse a los filósofos católicos que hacen filosofía con orientaciones, en cierto modo, distintas. De pasada, también fijó levemente mi atención en algunos filósofos que han pensado en la frontera del catolicismo.

Cerca de la filosofía aristotélico-tomista, de tradición católica, encuentro a dos austríacos: Bernardo Bolzano (1781-1848) y Francisco Brentano (1838-1917), inspiradores de algunos elementos importantes de la fenomenología de Husserl. Casi nada de lo que conozco de su filosofía se opone a las verdades de la fe católica.

Filósofos católicos que han creado una valiosa obra y que no han sido antes mencionados son los franceses Alphonse Gratry

¹⁰ «Función liberadora de la filosofía», p. 64.

(1805-1872), René Le Senne (1882-1954), Jean Guitton (1901-1999) y Jean Luc Marion (1946-...), el ruso Vladimir Serguéyevich Soloviev (1853-1900), la alemana Edith Stein –Santa Teresa Benedicta de la Cruz– (1891-1942), el alemán Dietrich von Hildebrand (1889-1977), el austríaco Josef Seifert (1945-...), la inglesa Elisabeth Anscombe (1919-2001), el belga Jean Ladrière (1921-2007), los polacos Roman Ingarden (1893-1970) y Josef Tischner (1931-2000), los españoles Eugenio d'Ors (1881-1954), Julián Marías (1914-2005), Adolfo Muñoz Alonso (1915-1974), Raimundo Pániker –Raimon Panikkar– (1918-2010), Saturnino Álvarez Turienzo (1920-2021), Luis Cencillo (1923-2008), Andrés Ortiz Osés (1943-2021), Alejandro Llano (1943-...) y Adela Cortina (1947-...), y otros muchos. Sus escritos vienen a ser variaciones creativas del espiritualismo, de la fenomenología, de la filosofía de la vida, de la filosofía analítica, de la hermenéutica y de otras filosofías. Siento no poder detenerme a reseñar algunas de sus más notables aportaciones. Cualquiera de ellos merece que nos detengamos a ponderar sus méritos.

Se da el caso curioso de católicos que se mostraron partidarios de filosofías y teologías incompatibles con la verdad católica. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX estalló en la Iglesia Católica la crisis del modernismo, un fenómeno semejante al gnosticismo antiguo, al menos en algunos de sus representantes. Las autoridades de la Iglesia Católica reaccionaron oficialmente contra lo que constituiría una deformación o disolución filosóficas del Catolicismo. Sólo este tema daría de sí para diseñar y llevar a cabo un complejo estado de la cuestión.

La crisis modernista nació del intento de reconciliar la fe católica con la época moderna. Sin duda, sus protagonistas estaban convencidos de que prestaban un servicio necesario o muy conveniente a la Iglesia Católica. Pero en cuestiones de investigación de la verdad no basta la buena voluntad.

La alusión al modernismo nos ha situado ya en la frontera del catolicismo, donde nos encontramos con filósofos no católicos que han ejercido una gran influencia en la filosofía católica y con pensadores procedentes del catolicismo que se han pasado al agnosticismo, al ateísmo o a otras filosofías alejadas de la fe católica. Distinguimos, pues, dos tipos de filósofos fronterizos: filósofos no católicos cuyo pensamiento ha sido asumido en gran parte por filósofos católicos; y filósofos que han salido del catolicismo, pero en los que se nota, más o menos, su procedencia.

Quizás los seis filósofos no católicos que más han atraído la atención de los filósofos católicos son Edmund Husserl (1859-1938), Henri Bergson (1859-1941), Martin Buber (1878-1965), Simone Weil (1909-1943), Paul Ricoeur (1913-2005) y Emmanuel Lévinas (1906-1995). Cinco son curiosamente de origen judío. Varios de los discípulos de Husserl se convirtieron al catolicismo y el *Husserl Archiv* –Archivo de Husserl– fue legado a la Universidad Católica de Lovaina. Henri Bergson se sentía muy cercano al catolicismo, influyó en varios filósofos católicos y manifestó un aprecio extraordinario por los místicos españoles Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Por Simone Weil, tan cercana, al menos, como Bergson al catolicismo, han sentido y sienten gran admiración algunos teólogos y filósofos católicos. La filosofía personalista y dialógica no se explica en gran parte si no reconocemos su deuda con Buber y con Ricoeur. Y filósofos importantes de la liberación admiten que la lectura de Lévinas fue decisiva para la elaboración de su pensamiento.

Me llamó la atención el entusiasmo con que Gustavo Bueno (1924-2016), creador de un sistema filosófico materialista, acogió la publicación de la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio –Fe y razón–*. En una entrevista publicada en el periódico *La Nueva España* del 19 de octubre de 1998, respondió: «La Iglesia Católica desempeñó históricamente el papel de la *Crítica de la razón pura*, el papel de obligar a razonar, y ahora vuelve a esa tradición». Confesaba inequívocamente su aprecio de la cultura católica en la que, de niño y joven, había sido educado. No sucede tal cosa con otros filósofos de los que abandonaron el catolicismo, como Javier Sádbaba (1940-...) y Victoria Camps (1941-...); se les nota un cierto menosprecio de la tradición católica en general. En las obras de otros filósofos agnósticos, ateos y naturalistas, que en algunas etapas importantes de sus vidas fueron católicos, pervive el aroma de algunos valores católicos. Lo noto, por ejemplo, en los filósofos alemanes Max Scheler (1874-1928) y Martín Heidegger (1889-1976), y en el filósofo hispanoamericano Juan David García Bacca (1901-1992).

7. *Apoyo institucional*

Acababa yo de cumplir 16 años cuando el papa Juan XXIII, el 25 de enero de 1959, anunció la próxima celebración de un Concilio en la Iglesia Católica. Los católicos que tenemos más de setenta años vivimos la gestación y las consecuencias del Concilio Vaticano II, y conservamos experiencias y recuerdos de una época de renovación

y transformación interna de la vida católica en los ámbitos pastoral, teológico y filosófico. Algunos teólogos y filósofos tuvieron un especial protagonismo: Karl Rahner, Ives Congar, Edward Schillebeeckx, Santiago Ramírez, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, Jean Guitton, Jacques Maritain, Hans Küng, etc. En su decreto sobre la formación sacerdotal se urge a una enseñanza de las disciplinas filosóficas de suerte que los alumnos se vean como llevados de la mano a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, teniendo en cuenta el patrimonio filosófico tradicional, las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos y el progreso más reciente de las ciencias, de forma que se preparen oportunamente para el diálogo con los hombres de su tiempo.

Disponemos de dos documentos, uno de antes y otro de después del Concilio Vaticano II, que nos pueden iluminar sobre el apoyo institucional de la Iglesia Católica a la filosofía en los últimos 221 años: las encíclicas *Aeterni Patris* de León XIII (4 de agosto de 1879) y *Fides et ratio* de Juan Pablo II (14 de septiembre de 1998). Me limito a insinuar cómo se concibe en esas dos encíclicas la tarea de los filósofos católicos y cómo el Papa Francisco concibe filosóficamente al hombre en su encíclica *Fratelli Tutti* (3 de octubre de 2020).

León XIII, con su encíclica *Aeterni Patris –Del Eterno Padre–*, trató de proponer el recto uso de la filosofía en la Iglesia, animando a establecer para los estudios filosóficos un método que no solo correspondiera perfectamente al bien de la fe, sino que estuviera conforme con la misma dignidad de las ciencias humanas. La fe no apaga o disminuye la inteligencia, sino que la perfecciona y aumenta sus fuerzas, comunica a la filosofía toda la amplitud de los contenidos de la revelación cristiana. Con la filosofía, la fe se engendra, se nutre, se defiende y se consolida. La filosofía verdadera puede llegar a descubrir que existe un Dios sabio, y abre un camino llano y practicable a la fe.

Del mismo modo que los enemigos del cristianismo toman muchas veces de la razón filosófica sus instrumentos para combatirlo, los intelectuales cristianos han de tomar del arsenal de la filosofía muchas armas para defenderlo. El filósofo católico debe tener presente que las doctrinas filosóficas que van contra la verdad revelada violan a la vez los derechos de la fe y de la razón. Recordaba que, como dijo el Concilio Vaticano I, «La fe libra y defiende a la razón de los errores y la instruye en muchos conocimientos».

Hizo un recorrido por la historia de la filosofía desde los antiguos griegos, mostrando que la fe cristiana no contradice la verdad filosófica, tal como ya defendieron Justino y Clemente Alejandrino. Los doctores escolásticos Tomás de Aquino y Buenaventura proporcionaron grande ayuda a la Iglesia para entender e interpretar verdaderamente las Escrituras, para explicar y leer más seguramente a los Padres, y para descubrir y rebatir errores y herejías. Elogió la utilidad del método escolástico para desvelar los errores en teología y para la exposición de la filosofía. Los teólogos escolásticos unen entre sí, con estrechísimo lazo, la ciencia humana y la divina.

Aseguró que entre los doctores escolásticos brilla grandemente Santo Tomás de Aquino. Su pensamiento es considerado con razón y justicia como singular apoyo de la Iglesia Católica. Empleando el método escolástico, consiguió vencer los errores de los tiempos pasados y suministrar armas invencibles para refutar los errores que se han de renovar perpetuamente en los siglos futuros.

Advirtió que es «grave injuria atribuir a la filosofía el ser contraria al incremento y desarrollo de las ciencias naturales». La filosofía, si se enseña adecuadamente, da fuerza, luz y auxilio a las investigaciones de las ciencias físicas.

A Juan Pablo II, en el año 1998, 119 años después de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, le pareció necesario «acometer de nuevo y de modo más sistemático el argumento sobre la relación entre fe y filosofía», sobre la necesidad de la investigación filosófica en la Iglesia Católica. El gran influjo del pensamiento filosófico en el desarrollo de las culturas, en la orientación de los comportamientos personales y sociales y en la teología, le lleva a considerar justo y necesario recordar «el valor que la filosofía tiene para la comprensión de la fe y las limitaciones a la que se ve sometida cuando olvida o rechaza las verdades de la Revelación».

Las primeras palabras de la encíclica *Fides et ratio* enuncian la importancia que atribuía a la fe y a la razón en la vida humana: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad». Nos encontramos, a lo largo de toda la encíclica, con una reformulación actualizada de la exhortación de San Agustín «*Crede ut intellegas; intellege ut credas* –Cree para que entiendas; entiende para que creas–». Parte del presupuesto de que «Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él»; y lo ha hecho con

la finalidad de que el hombre, conociéndolo y amándolo, «pueda alcanzar también la plena verdad de sí mismo». Sin conocer a Dios, no podríamos conocernos plenamente a nosotros mismos. El progreso en el conocimiento de la verdad hace cada vez más humana nuestra existencia. La Iglesia ve en la filosofía, consecuentemente, el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia humana, y una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen.

Juan Pablo II reconoce a la filosofía moderna el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre, pero no le parece bien que, en lugar de apoyarse sobre la capacidad que este tiene para conocer la verdad, haya preferido destacar sus límites y condicionamientos. Lo cual ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo que ha llevado a muchos a perderse en las arenas movedizas del escepticismo. La legítima pluralidad de posiciones habría dado paso a «un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas», uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza, en la verdad, del mundo contemporáneo. Con falsa modestia, muchos se conforman con verdades parciales y provisionales. Ha decaído «la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas» a las preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana. Y precisamente este hecho de que en nuestro tiempo la búsqueda de la verdad última parece oscurecida es lo que le impulsa a dirigir su mirada a la razón filosófica.

Parte de la convicción de que, reafirmando la verdad de la fe, «podemos devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad». La separación de la razón y de la fe reduciría nuestra posibilidad de conocer de modo adecuado al mundo, a Dios y a nosotros mismos. No habría motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe. Cada una tiene su propio espacio de realización. La grandeza del hombre consiste en investigar con su razón la verdad. La filosofía contribuye a formular la pregunta sobre el sentido de la vida humana y a trazar su respuesta.

Dios ha creado al hombre como un *explorador*. A través de la creación podemos llegar a conocer a Dios. Como decía San Pablo en el primer capítulo de su *Carta a los romanos*, Dios, mediante sus criaturas, hace que nuestra razón intuya su «potencia» y su «divinidad». Nuestra razón no está limitada al conocimiento sensorial desde el

momento en que podemos reflexionar críticamente sobre los datos que nos proporcionan los sentidos y argumentar hasta «alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible». Nuestra razón dispone de una capacidad metafísica. Razonando sobre la naturaleza, podemos llegar al conocimiento del Creador.

La relación del cristianismo con la filosofía requiere un discernimiento radical. «La razón no puede vaciar el misterio de amor que la cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca». «La sabiduría de la Cruz, pues, supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es portadora». «La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse».

El capítulo III se titula *«Intellego ut credam* –Entiendo para creer–. Comienza con el relato del viaje misionero de San Pablo a Atenas y sus reflexiones en el Areópago sobre el «Dios desconocido», al que los atenienses adoran sin conocerle. San Pablo pone de relieve la verdad de que «en lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios». San Agustín la expresó rotundamente en forma de oración: «Nos hiciste, Señor, para ti y está inquieto nuestro corazón hasta que descansa en ti». Cada hombre (mujer y varón), si quiere, puede recorrer el camino de la verdad, que culmina en Dios. Este deseo universal del hombre se ha expresado de diversos modos a lo largo de la historia: literatura, música, pintura, filosofía, etc.

En los cuatro capítulos siguientes, analiza la historia de las relaciones de la filosofía con la fe y la teología cristianas, y reflexiona sobre la correcta relación entre la «luz de la fe» y el conocimiento filosófico. Dedicar la Conclusión a sintetizar por qué una filosofía crítica, sapiencial y metafísica ha jugado y debe seguir jugando un papel imprescindible en la teología católica. A la luz de la constatación de la relación mutuamente beneficiosa de la filosofía y la teología en la tradición cristiana, reafirma «la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía» y subraya «la oportunidad de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología».

En mi opinión, la lectura de esta encíclica, por el realismo, la amplitud y la profundidad de su contenido, puede dar que pensar incluso a filósofos no creyentes.

La encíclica *Fratelli Tutti* es una encíclica sobre la fraternidad y la amistad social, en la que el papa Francisco realiza un análisis antropológico-cultural, critica una antropología individualista, y señala la esperanza y el camino por el que podemos avanzar hacia un mundo fraterno. En plena coherencia con el Evangelio, refuerza y actualiza la doctrina social de la Iglesia con una visión desde los pobres, con una invitación al amor social y a la construcción de los pilares de un nuevo orden mundial. Parece apoyar una filosofía práctica semejante a la que elaboraron algunos filósofos de la liberación.

El primer capítulo presenta un mundo cerrado y oscuro, frente al que ofrece alternativas realistas y prácticas, en el resto de los capítulos. No critica la creación de riqueza. Anima a articular de una manera mejor y más justa el mercado, el Estado y la sociedad civil. Articula una política del bien común: hacer participantes a todos en el bien de la sociedad, abrir el bien común a todas las culturas y religiones. Reflexiona sobre el destino universal de los bienes y la función social de la propiedad, sobre un mundo en que el trabajo ocupe un lugar central. Dice un no a la actual globalización de la indiferencia, que nos ha hecho más cercanos, pero no más hermanos. Hay que dar una respuesta global a problemas que son globales.

La política no debe subordinarse a la economía. Propone una globalización que no sea meramente económica, sino también política (un nuevo modo de organizar la economía). Todos nacemos en el mundo con una misma dignidad. Los derechos brotan del solo hecho de poseer «la inalienable dignidad humana». Expone una antropología relacional situada en la historia, a partir de una reflexión sobre el humanismo evangélico que se simboliza y plasma en la Parábola del Buen Samaritano.

8. Conclusión.

Situación actual de la filosofía católica

La pretensión de elaborar un estado de la cuestión sobre la filosofía católica en el periodo amplio y complejo de los últimos 221 años, dentro de un plazo breve de tiempo y en un número escaso de páginas, me ha obligado a asumir algunas imperfecciones inevitables. El conocimiento directo de los autores sobre los que me he atrevido a aventurar determinadas interpretaciones hubiera exigido mucho más tiempo que el disponible. Tuve que echar mano, frecuentemente, de las síntesis que han publicado otros autores. Mis fuentes de informa-

ción aparecen reflejadas en la Bibliografía. Al terminar mi trabajo, no tengo más remedio que reconocer sus límites. Lo expuesto en este artículo no puede ser considerado más que como un acercamiento incompleto e imperfecto a la situación actual de la *filosofía católica*.

Si alguien se pregunta por mi perspectiva filosófica, a fin de poder juzgar mejor los prejuicios que me han podido condicionar al diseñar y exponer el presente estado de la cuestión, no tengo inconveniente en revelar algunos de los presupuestos de los que he partido. Me suelo mover en la perspectiva de una filosofía integradora tras las huellas de Aristóteles, Tomás de Aquino y Leibniz, con una cierta desconfianza hacia las perspectivas trascendentales de tipo kantiano e idealistas al estilo de Hegel.

Quiero salir al paso de un malentendido que nos ha podido acchar a lo largo de este artículo: pensar que su autor defiende que hay una filosofía católica. Opino que propiamente no existe una filosofía católica. Simplemente sostengo que en los últimos 221 años ha habido verdaderos filósofos, pertenecientes al mundo católico, que han creado una filosofía compatible con la verdad católica. Estos filósofos aceptarían la divisa kantiana «*Sapere aude* –Atrévete a saber–! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!» de su ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*; y, en su mayoría, la han practicado con más realismo y radicalidad que el mismo Kant.

La fe no nos impide a los católicos filosofar; más bien amplía nuestro horizonte de objetos a los que aplicar los métodos filosóficos. En los católicos que se dedican a la filosofía encuentro concretizado desde distintas perspectivas (agustiniana, tomista, escotista, suareciana, existencialista, fenomenológica, personalista, analítica, hermenéutica, etc.) el ideal filosófico de orientar la vida hacia la verdad, el bien y la belleza.

A los filósofos católicos no les interesa sólo la filosofía para hacer preguntas, sino que piensan que podemos acercarnos más o menos a la verdad. Y esto se fundamenta en su fe en la Creación. En los filósofos católicos, pertenecientes a una gran variedad de tendencias, destacan siempre su afán por hallar la verdad última de todo y su confianza en que la razón humana es capaz de acercarnos a esa verdad.

Un testimonio vivo de ese estrecho abrazo entre filosofía y fe cristiana es Hans Küng. Su libro *¿Existe Dios?* plantea el problema metafísico fundamental. Si Dios no existe, carece de sentido el Cristianismo, pues no hay un Dios que se pueda encarnar. También ha reflexionado sobre la posibilidad de acceder a una ética universal.

A la pregunta de cómo la Iglesia Católica puede restaurar nuestra cultura en un sentido favorable a las personas humanas (mujeres y

varones) ha de responderse que valiéndose necesariamente de la filosofía. Creo que en el camino de esa restauración ha de contar con una filosofía abierta al mundo y a la interioridad. No conozco otra institución en el mundo que actualmente promueva la filosofía tanto y con tal intensidad como la Iglesia Católica. Fehaciente muestra de esta realidad son sus Universidades, Seminarios, colegios de segunda enseñanza, revistas, editoriales, etc.

El acercamiento a la filosofía católica de los últimos 221 años nos permite entender mejor la situación actual de la filosofía católica. Algo que nos puede concienciar sobre un instrumento intelectual muy útil. Pues necesitamos reaccionar contra el totalitarismo laicista, agnóstico y cientificista que se está apoderando de Occidente. Y no podríamos hacerlo si no tomamos conciencia, con ayuda de unos u otros filósofos católicos a los que he aludido en las páginas anteriores, de que la razón filosófica no nos impone necesariamente ese totalitarismo.

Bibliografía

- ÁLVAREZ TURIENZO, S.: *El hombre y su soledad. Introducción a la ética*. Sígueme, Salamanca, 1983.
- AMOR RUIBAL, A.: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Nueva edición e introducción por Saturnino Casas Blanco. Volumen I. CSIC, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1972.
- ANDRÉS ORTEGA, A.: *Razón teológica y experiencia mística*, en *Escritos teológicos y filosóficos*. Volumen I. BAC, Madrid, 2004, pp. 17-78. [Primera publicación en Editora Nacional, Madrid, 1944.]
- ANDRÉS ORTEGA, A.: «El conocimiento del ser», en *Escritos teológicos y filosóficos*. Volumen III. BAC, Madrid, 2010, pp. 186-237. [Primera publicación en *Revista de Filosofía* 8 (1949) pp. 1-66.]
- ANDRÉS ORTEGA, A.: «Dios y el problema del mal», en *Escritos teológicos y filosóficos*. Volumen III. BAC, Madrid, 2010, pp. 402-448. [Primera publicación en *Semanas Españolas de Filosofía*, II: *El problema del mal*. Instituto Luis Vives de Filosofía - CSIC, Madrid, 1955, pp. 317-355.]
- ARANA, J.: *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre la comprensión naturalista de la mente*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- ARANA, J.: *Ciencia y religión. ¿Enemigas o aliadas?* Senderos, Sevilla, 2020.
- ARTIGAS, M.: *La inteligibilidad de la naturaleza*. EUNSA, Pamplona, 1995.
- ARTIGAS, M.: *La mente del universo*. EUNSA, Pamplona, 2000.

- BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Encuentro, Madrid, 2012 (edición original 1947).
- BENZO MESTRE, M.: *Sobre el sentido de la vida*. BAC, Madrid, 1975.
- BEORLEGUI, C.: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- BERGSON, H.: *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- BERGSON, H.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Trotta, Madrid, 2020.
- BLONDEL, M.: *La acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. BAC, Madrid, 1996.
- BOMBACI, N.: *Emmanuel Mounier: una vida, un testimonio*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2002.
- BURGOS, J. M. (ed.): *El personalismo*. Palabra, Madrid, 2000.
- BURGOS, J. M. (ed.): *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Palabra, Madrid, 2007.
- CAMPS, V. / VALCÁRCEL, A.: *Hablemos de Dios. Un diálogo sobre la religión en el siglo XXI*. Taurus, Madrid, 2007.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992, nn. 31-43, 159, 309-314, 1703-1706, 1776-1794.
- CENCILLO, L.: *Dialéctica del concreto humano*. Marova, Madrid, 1975.
- CHEVALIER, J.: *Entretiens avec Bergson*. Plon, París, 1959.
- CHOZA ARMENTA, J. / GUTIÉRREZ AGUILAR, A.: «John Henry Newman, Edith Stein y la soberanía de la autoconciencia», en *Themata* 63 (2021), pp. 270-294.
- COBO, J.: *La paradójica realidad de Dios*. Fragmenta, Barcelona, 2020.
- COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*. Volumen 9. Ariel, Barcelona, 1989, pp. 215-262, 283-324.
- CORETH, E. / NEIDL, W.M. / PFLIGERSDORFFER, G. (eds.): *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tres volúmenes. Encuentro, Madrid, 1993-1997.
- CORTINA, A.: *Ética mínima*. Tecnos, Madrid, 1986.
- CORTINA, A.: *Alianza y contrato*. Trotta, Madrid, 2001.
- DÍAZ, C.: *Mi encuentro con el personalismo comunitario*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.
- DÍAZ, C.: *Decir la persona*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2005.
- DUHEM, P.: *La théorie physique* (1914). Vrin, París, 1981.
- DUSSEL, E.: *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá, 2016.
- DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998.

- DUSSEL, E.: *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta, Madrid, 2016.
- EBNER, F.: *La palabra y las realidades espirituales. Fragmentos pneumatológicos*. Caparrós, Madrid, 1995.
- ELLACURÍA, I.: «Función liberadora de la filosofía», en *Estudios Centro-americanos* (1985), pp. 45-64. Acceso online.
- ELLACURÍA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores, San Salvador, 1990.
- FABRO, C.: *Tomismo e pensiero moderno*. Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 1969.
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía*. 4 volúmenes. Alianza, Madrid, 1979.
- FORNET-BETANCOURT, R.: «Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana», en *Concordia* 15 (1989), pp. 65-83.
- FRAILE, G.: *Historia de la filosofía española desde la Ilustración*. BAC, Madrid, 1972.
- GÄNSWEIN, G.: *Cómo la Iglesia católica puede restaurar nuestra cultura*. Rialp, Madrid, 2021.
- GARCÍA-BARÓ, M.: *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 1999.
- GILSON, É.: *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp, Madrid, 1976.
- GILSON, É.: *El realismo metódico*. Encuentro, Madrid, 1997.
- GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica trascendental*. Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Cultura, religión, sociedad*. PPC, Boadilla del Monte (Madrid), 2018.
- GUARDINI, R.: *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*. BAC, Madrid, 1996.
- GUARDINI, R.: *Mundo y persona*. Encuentro, Madrid, 2004.
- GUITTON, J.: *Mi testamento filosófico*. Encuentro, Madrid, 2009.
- HIRSCHBERGER, J.: *Historia de la filosofía*. Volumen II. Herder, Barcelona, 1982.
- IZQUIERDO, C.: *Blondel y la crisis modernista*. EUNSA, Pamplona, 1990.
- JUAN PABLO II: *Carta encíclica Fides et ratio*. BAC, Madrid, 1998.
- KÜNG, H.: *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Cristiandad, Madrid, 1979.
- LADRIÈRE, J.: *La articulación del sentido*. Sígueme, Salamanca, 2001.
- LEÓN XIII: *Carta encíclica Aeterni Patris*. Texto español online.
- LÉVINAS, E.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1997.

- LLANO, A.: *Caminos de la filosofía. Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba*. EUNSA, Pamplona, 2011
- LLANO, A.: *Maravilla de maravillas: conocemos*. EUNSA, Pamplona, 2016.
- LONERGAN, B.: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca, 1999.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El conocimiento de los valores*. Verbo Divino, Estella, 1989.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El poder del diálogo y del encuentro. Ebner, Haecker, Wust, Przywara*. BAC, Madrid, 1997.
- LÓPEZ QUINTÁS, A.: *La verdadera imagen de Romano Guardini*. EUNSA, Pamplona, 2001.
- MACÍNTYRE, A.: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1984.
- MACÍNTYRE, A.: *Dios, filosofía, universidades; (historia selectiva de la tradición filosófica católica)*. Nuevo Inicio, Granada, 2012.
- MARCEL, G.: *Diario metafísico*. Guadarrama, Madrid, 1969.
- MARCEL, G.: *Ser y tener*. Caparrós, Madrid, 1995.
- MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. 5 Volúmenes, Gredos, Madrid, 1958-1959. Volumen V: *El tomismo ante la filosofía crítica*, 1959.
- MARÍAS, J.: *Introducción a la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1947.
- MARÍAS, J.: *Persona*. Alianza, Madrid, 1996.
- MARÍAS, J.: *La perspectiva cristiana*. Alianza, Madrid, 1999.
- MARION, J.L.: *El ídolo y la distancia*. Sígueme, Salamanca, 1999.
- MARION, J.L.: *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación*. Síntesis, Madrid, 2008.
- MARITAIN, Jacques: *Filosofía de la naturaleza*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.
- MARITAIN, J.: *El hombre y el Estado*. Encuentro, Madrid, 2002.
- MARITAIN, J.: *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Palabra, Madrid, 2015.
- MERINO, J.A.: *Historia de la filosofía medieval*. BAC, Madrid, 2001.
- MILLÁN PUELLES, A.: *La estructura de la subjetividad*. Rialp, Madrid, 1967.
- MILLÁN PUELLES, A.: *Teoría del objeto puro*. Rialp, Madrid, 1990.
- MOELLER, C.: *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Volúmenes I-VI. Gredos, Madrid, 2001.
- MOUNIER, E.: *El afrontamiento cristiano*, en *Obras Completas III*. Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 21-84.
- MOUNIER, E.: *¿Qué es el personalismo?*, en *Obras Completas III*. Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 193-266.

- MUÑOZ ALONSO, A.: *Dios, ateísmo y fe*. Sígueme, Salamanca, 1972.
- MURILLO, I.: «Algunas propuestas de Diálogo con la modernidad desde la filosofía en España», en FERNÁNDEZ LAGO, J. y otros (coords.): *Que resuene en el corazón de Europa: Prioridad de la pregunta por Dios. XII Jornadas de Teología, 2011*. Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2012, pp. 111-142.
- MURILLO, I.: «Posibilidades y metas del diálogo entre ciencia y fe cristiana», en VALIENTE BARROSO, C. (COORD.): *13 académicos ante el diálogo ciencia-fe. Religión y ciencia interdisciplinar*. Síntesis, Madrid, 2014, pp. 233-249.
- NEDONCELLE, M.: *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona humana*. Caparrós, Madrid, 1996.
- NEWMAN, J.H.: *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas*. Encuentro, Madrid, 2019.
- ORS, E. d': *El secreto de la filosofía*. Iberia, Barcelona, 1947.
- PANIKKAR, R.: *Sobre el diálogo intercultural*. San Esteban, Salamanca, 1990.
- PANIKKAR, R.: *La intuición cosmoteándrica; las tres dimensiones de la realidad*. Trotta, Madrid, 1999.
- PIEPER, J.: *Sobre la esperanza*. Rialp, Madrid, 1961.
- PIEPER, J.: *Esperanza e historia*. Sígueme, Salamanca, 1968.
- PIEPER, J.: *Filosofía medieval y mundo moderno*. Rialp, Madrid, 1979.
- RAHNER, K.: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Tomás de Aquino*. Herder, Barcelona, 2016.
- RAMÍREZ, S.: *La filosofía de Ortega y Gasset*. Herder, Barcelona, 1958.
- RAMÍREZ, S.: *De ipsa philosophia in universum*. Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1970.
- RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*. Sígueme, Salamanca, 2001 (Edición original de 1968).
- RATZINGER, J.: *Ser cristiano en la era neopagana*. Encuentro, Madrid, 1995.
- RATZINGER, J.: *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- REINACH, A., *Introducción a la fenomenología*. Encuentro, Madrid, 1986 (Edición original de 1951).
- RIELO, F.: *Concepción mística de la antropología*. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2012.
- ROVIRA, R.: *Kant y el cristianismo*. Herder, Barcelona, 2021.
- SAMOUR, H.: *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Comares, Granada, 2003.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J.: *Fernando Rielo. Una biografía intelectual*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife / Las Palmas de Gran Canaria, 2020.
- SCANNONE, J.C.: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

- SCANNONE, J.C.: «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual», en *Teología y vida* L (2009), pp. 59-73.
- SEIFERT, J.: *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*. Encuentro, Madrid, 2014.
- SOLER GIL, F. J.: *Mitología materialista de la ciencia*. Encuentro, Madrid, 2013.
- SOLOVIOV, V.: *La justificación del bien*. Sígueme, Salamanca, 2012.
- SPAEMANN, R.: *Ética. Cuestiones fundamentales*. EUNSA, Pamplona, 2010.
- SPAEMANN, R.: *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la modernidad*. Rialp, Madrid, 2010.
- STEIN, Edith: *¿Qué es filosofía?* Encuentro, Madrid, 2001.
- STÖRIG, H.J.: «La filosofía de la Edad Media», en *Historia universal de la filosofía*. Tecnos, Madrid, 2012, pp. 243-317.
- TAMAYO ACOSTA, J.J. / ROMERO CUEVAS, J.M.: *Ignacio Ellacuría. Teología, filosofía y crítica de la ideología*. Anthropos, Barcelona, 2019.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El fenómeno humano*. Taurus, Madrid, 1986.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Himno del universo*. Trotta, Madrid, 2004.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *El medio divino. Ensayo de vida interior*. Trotta, Madrid, 2021.
- TORRES QUEIRUGA, A.: *Noción, religación, transcendencia. El conocimiento de Dios en Amor Ruibal y Zubiri*. Ed. Barrié de la Maza / Real Academia Galega, Coruña, 1990.
- URDANOZ, T.: «Neoescolástica y neotomismo en el siglo XIX», en *Historia de la filosofía*, V. BAC, Madrid, 1975, pp. 599-646.
- URDANOZ, T.: «La filosofía de inspiración cristiana del siglo XX», en *Historia de la filosofía*, VIII. BAC, Madrid, 1985, pp. 358-514.
- WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*. Trotta, Madrid, 1994.
- WEIL, S.: *A la espera de Dios*. Trotta, Madrid, 1996.
- WOJTYLA, C.: *Persona y acción*. Palabra, Madrid, 2014.
- ZARAGÜETA BENGOCHEA, J.: *Curso de Filosofía*. 3 vols. Gredos, Madrid, 1968.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.
- ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*. Alianza / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985.

Recibido el 5 de noviembre de 2021
Aprobado el 10 de enero de 2022

Ildfonso Murillo Murillo
Universidad Pontificia de Salamanca
imurillomu@upsa.es