

# ¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

**Do Catholics have a say in today's and tomorrow's philosophy?**

**José María Vegas Mollá**

## **Resumen**

Aceptando que se pueda hablar de «filosofía cristiana», se plantea la cuestión de qué tipo de contribución pueden hacer los filósofos católicos a la filosofía de hoy y de mañana. Teniendo en cuenta que la filosofía moderna y contemporánea es antropocéntrica (a diferencia del cosmocentrismo griego y del teocentrismo medieval), el artículo considera que la filosofía moderna y contemporánea no ha logrado hasta ahora la síntesis de sus dos líneas de fuerza, la razón y la libertad, o, en otras palabras, la ciencia y el humanismo, debido a una comprensión positivista de la razón y a una forma subjetivista de entender la libertad. La posible aportación de la filosofía católica a la filosofía actual consiste en hacer posible esta síntesis, contribuyendo a una concepción más abierta de la razón y a una comprensión más realista y no subjetivista de la libertad humana, que puede realizarse en torno a una adecuada concepción *personalista del ser humano*.

## **Abstract**

Assuming that it is possible to speak of «Christian philosophy», the question arises as to what kind of contribution Christian philosophers (and, more specifically, Catholic philosophers) can make to the philosophy of today and tomorrow. Considering that modern and contemporary philosophy is anthropocentric (as opposed to Greek cosmocentrism and medieval theocentrism), the article considers that modern and contemporary philosophy has so far failed to achieve the synthesis of its two lines of force, reason and freedom, or, in other words, science and humanism, because of a positivist understanding of reason and a subjectivist way of understanding freedom. The possible contribution of Catholic philosophy to current philosophy consists in making this synthesis possible, contributing to a more open concept of reason and a more realistic, non-subjectivist understanding of human freedom, which can be achieved around an adequate personalist conception of the human being.

**Palabras clave:** filosofía cristiana, síntesis cultural, antropocentrismo, positivismo, subjetivismo.

**Keywords:** Christian Philosophy, Cultural Synthesis, Anthropocentrism, Positivism, Subjectivism.

### 1. ¿Existe una filosofía cristiana?<sup>1</sup>

En el intento de aclarar la posible contribución de los cristianos y, más en concreto de los católicos (dada su secular relación positiva con la filosofía), a la filosofía de hoy y de mañana, es preciso plantearse la cuestión de si existe algo así como una filosofía cristiana.

Las relaciones de la filosofía con la fe cristiana pueden concebirse de formas muy diversas, entre sí contradictorias. Una sería la total incompatibilidad, sea a favor de la filosofía, que descalifica la fe como actitud verdaderamente humana<sup>2</sup>, sea a favor de la fe, que, una vez alcanzada, considera a la filosofía como insuficiente e innecesaria. Casos paradigmáticos de esta posición son Tertuliano, en la antigüedad, Pedro Damián, en la Edad Media y Lutero, en los albores de la modernidad, en una posición esta última que ha hecho fortuna con diversos matices hasta nuestros días en las iglesias de la Reforma. No obstante, entre los creyentes, mayoritaria ha sido la posición que aceptaba la compatibilidad de razón y fe, como lo atestigua el mismo san Pablo en dos pasajes de su carta a los Romanos, en relación con el conocimiento natural de Dios (cf. Rm 1, 19-21) y de los preceptos morales (cf. Rm 2, 14-15), y que representa de manera paradigmática ya en el siglo II san Justino.

Asumida la compatibilidad, se plantea a continuación el tipo de relación entre estas dos actitudes y los saberes que derivan de ellas. Hay quienes consideran, como San Agustín, que se trata de un saber unitario, sin estricta distinción entre filosofía y teología, lo que tal vez se pueda explicar por ser él un pagano en busca existencial de la verdad que salva, y que la encuentra finalmente en la fe cristiana. Y aunque san Agustín sigue ejerciendo un fecundo magisterio entre los creyentes de todos los tiempos, la posición que ha venido a convertirse en clásica es la que establece una clara distinción entre el saber filosófico, apoyado exclusivamente en sus propias evidencias racionales, y el que deriva de la fe, que tiene en la revelación su fuente principal. Esta sería la posición de los grandes teólogos del siglo XIII como san Buenaventura y santo Tomás de Aquino.

---

<sup>1</sup> Seguimos aquí con alguna libertad, pero muy de cerca, el clarificador artículo de Juan Miguel Palacios «¿Puede la filosofía ser cristiana?». Cf. PALACIOS, Juan Miguel: *La condición de lo humano*. Encuentro, Madrid, 2013, pp. 63-85.

<sup>2</sup> Son legión los filósofos que piensan así. En el campo moral es paradigmática la posición de Nicolai Hartmann que establece una serie de aporías o antinomias insolubles entre los valores morales y los religiosos: Cf. HARTMANN, Nicolai: *Ética*. Encuentro, Madrid, 2011, pp. 842-852.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

Esta compatibilidad y simultánea diferenciación replantea la relación entre estos saberes a un nuevo nivel. ¿Significa la diferencia que cada uno de estos saberes camina por separado, sin contacto ni colaboración? ¿O cabe cooperación entre ellos? Es claro que, en el ámbito del pensamiento católico, la teología estima y utiliza la filosofía para su reflexión, aunque debe, es claro, discernir qué corrientes filosóficas pueden servirle en su quehacer teológico, algo que ya se planteó en los primeros siglos de existencia del cristianismo, en los que este incipiente movimiento se encontró con una secular y riquísima cultura filosófica. Pero lo que nos preguntamos aquí es si es posible que la fe y sus contenidos puedan influir de algún modo en la constitución de una filosofía que, siendo propiamente tal, pueda calificarse de «cristiana».

Siguiendo el artículo de Palacios citado en la nota 1, queremos referirnos aquí al concepto de «filosofía cristiana» defendido y acuñado en los años treinta del siglo pasado por E. Gilson y que dio lugar a una encendida polémica al respecto. Contra la opinión de E. Bréhier, que niega que exista en ningún sentido una filosofía cristiana, pues según él «el Cristianismo, en sus comienzos, no es nada especulativo; es un esfuerzo de ayuda mutua a la vez espiritual y material en las comunidades»<sup>3</sup>, Gilson repone que esta afirmación ignora una multitud de elementos «especulativos» tanto del Nuevo Testamento como de la primitiva Iglesia, por no hablar de las nociones «especulativas» sobre Dios, el mundo y el hombre y las relaciones entre todos ellos que ya encontramos en el Antiguo Testamento y que, «sin tener carácter propiamente filosófico, solo esperaban un terreno propicio para enunciarse explícitamente en consecuencias filosóficas»<sup>4</sup>. Hablar de nociones «especulativas» no significa afirmar que el cristianismo sea una filosofía, pero «el hecho de que no haya filosofía en la Escritura no autoriza a sostener que esta no haya ejercido ninguna influencia en la evolución de la filosofía»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> BRÉHIER, Émile: *Historie de la philosophie*. Tomo I. Felix Alcan, París, 1927, p. 493, cit. en GILSON, Étienne: *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 2021, p. 621. Al final de este libro Gilson ofrece a lo largo de cerca de 60 páginas un buen panorama histórico sobre la polémica acerca de la «filosofía cristiana».

<sup>4</sup> GILSON, Étienne: op. cit., p. 26.

<sup>5</sup> *Ibíd.*

De hecho, es innegable que en la Revelación cristiana existen elementos accesibles a la razón, y que esta toma de aquella y, por así decir, los demuestra racionalmente<sup>6</sup>.

Y lo que se dice de Dios se puede decir también de la comprensión del hombre y su libertad, de su carácter moral, de la concepción del bien y del mal, etc. Un ejemplo meridiano, en el ámbito de la filosofía práctica, es el Decálogo<sup>7</sup>, que toda la tradición cristiana ha identificado con la ley moral natural, es decir el conjunto de preceptos morales accesibles a la razón práctica del hombre, pero que, al mismo tiempo, han sido objeto de revelación divina.

Naturalmente, se puede objetar que esto de la revelación divina tiene validez sólo para los que creen en ella. Sin embargo, para los que rechazan que esta tradición religiosa tenga el carácter de una revelación divina, es innegable la existencia de esa tradición como tal. Y aquí cabe plantear, a título de ejemplo, respecto de la razón práctica, cuáles son las fuentes reales de esta última. Como recuerda L. Rodríguez Duplá<sup>8</sup>, la ética filosófica parte necesariamente del conocimiento moral prefilosófico (de la vida moral en su concreción práctica), que sistematiza (y critica). En la experiencia moral de la humanidad se da un progreso que se nutre de muy diversas fuentes: experiencias históricas, personalidades morales, reflexiones y formas varias de sabiduría humana. Una de esas fuentes es, de hecho, la experiencia religiosa, dentro de la cual sobresale la tradición judeo-cristiana. Esto significa que la fe (se crea en su verdad o se considere sólo una tradición cultural más) es la que conquista por vez primera evidencias morales que, con el tiempo, se van incorporando a la razón práctica. Esto supone, naturalmente, una comprensión abierta de la razón, también en su dimensión práctica. Y esto significa que la razón y la fe, así como la ética racional y la ética cristiana, interactúan de tal manera que «la fe, lejos de ser extraña a la razón, es una de sus

---

<sup>6</sup> A esto se refiere Sto. Tomas de Aquino, cuando afirma que «lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa de la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación» (*S.Th.*, I q. 1. a. 1; *Suma contra gentiles*, lib. I, cap. VD).

<sup>7</sup> Cf. Ex 20, 1-17; Dt 5, 6-22.

<sup>8</sup> Cf. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo: «Ética cristiana y ética racional», en MURILLO, Ildefonso (ed.): *Dios, hombre, praxis. Filosofía contemporánea y cristianismo*. Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo, 1998, pp. 191-211.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

raíces»<sup>9</sup>. Con tal de que, podríamos añadir, las aportaciones de la fe a la razón sean susceptibles de una cierta evidencia racional, como ya hemos indicado antes.

Volviendo a Gilson, para que pueda hablarse con propiedad de filosofía cristiana no basta con que se trate de una filosofía en la que se deja sentir la influencia del cristianismo (ha habido filósofos que han sufrido esa influencia y que en modo alguno pueden considerarse cristianos, como, por ejemplo, A. Comte), ni con que sea una filosofía compatible con él. «Para que una filosofía merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución. Llamo, pues, filosofía cristiana *a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón*»<sup>10</sup>. Y, según él, la existencia de la filosofía cristiana es una realidad objetivamente observable por la historia de la filosofía, que muestra que ciertos sistemas filosóficos (obra exclusiva de la razón) no hubieran sido posibles, desde el punto de vista de la historia, sin la revelación cristiana. Una vez establecida su posibilidad por la historia, cabe analizar su noción en sí misma, y Gilson reconoce y acepta lo que a este respecto ha realizado Maritain<sup>11</sup>. Por eso debemos mencionar brevemente esta posición que, a juicio de Palacios, es la que «arroja mayor luz y pone mejor orden en el asunto en cuestión»<sup>12</sup>.

Maritain considera que la filosofía, siendo por su propia naturaleza un saber accesible a las exclusivas fuerzas de la razón, no puede ser cristiana, en el sentido de que no puede deber nada a la fe cristiana. Pero, atendiendo a las condiciones históricas en que se da su ejercicio (lo que él llama «la filosofía según su estado»), la fe cristiana influye decisivamente en el hombre que filosofa y esto se refleja en el filosofar mismo, que es lo que permite hablar de «filosofía cristiana». Las aportaciones de la fe a la filosofía son, según Maritain, por un lado, de orden objetivo: como ya indicamos, hay objetos que, siendo accesibles a la razón, se han incorporado de hecho al acervo de

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 211.

<sup>10</sup> GILSON, Étienne: *op. cit.*, p. 56.

<sup>11</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 630-631.

<sup>12</sup> PALACIOS, Juan Miguel: *op. cit.*, p. 70. Me guío en lo que sigue por la exposición de Palacios (pp. 70-85) sobre la posición de Maritain en su obra *De la philosophie chrétienne*, en: MARITAIN, Jacques / MARITAIN, Raïsa: *Oeuvres complètes*. Éditions Universitaires/Éditions Saint-Paul, Friburgo/París, 1982-2007, 17 vols. Aquí, vol. V, pp. 225-316.

la tradición filosófica gracias al cristianismo (la idea de creación, la concepción personal del ser humano, de Dios como acto mismo de ser subsistente y otros); otros que ya habían sido descubiertos por la filosofía, pero de los que se dudaba y que la revelación viene a confirmar (como el valor de la razón en el conocimiento humano) y a clarificar y fortalecer (como la libertad de la voluntad); finalmente, hay objetos inaccesibles a la razón, pero que contribuyen a que esta tome conciencia más clara de sus límites. También hay aportaciones de orden subjetivo, en cuanto que la fe y la gracia purifican la razón.

Ahora bien, Maritain va mucho más allá de esta caracterización de la filosofía cristiana, que, en su esencia, afirma la autonomía del quehacer filosófico racional, y considera que en el ámbito de la filosofía práctica la fe debe tener una influencia positiva y directa, pues solo así es posible determinar el fin último sobrenatural del hombre y conocer su real situación de caída a causa del pecado original. La filosofía moral, para poder cumplir su misión, debería convertirse en una ciencia subalternada a la teología. Pero, como indica Palacios, y nosotros subscribimos, esta tesis es inaceptable, porque desvirtúa la naturaleza de la filosofía someterse a datos de suyo inaccesibles a la razón, en cuanto que esto supone renunciar a lo que constituye su rasgo más característico: la búsqueda de la evidencia, la vocación de ver, que se diferencia radicalmente del conocimiento de fe, cuya fuente es la autoridad de aquel que revela, pero sin la evidencia racional<sup>13</sup>.

Así pues, dejando a un lado por inadmisibles esta última forma de entender el papel de la fe en el ámbito de la filosofía práctica, aceptamos la posibilidad y la realidad histórica de una filosofía cristiana. Esto nos da pie para abordar el siguiente y más decisivo punto de nuestra reflexión.

## *2. El papel de la filosofía cristiana en la filosofía presente y futura*

Establecida la legitimidad de la dedicación a la filosofía por parte de los cristianos (y específicamente de los católicos, aunque sin voluntad de excluir a nadie), y aun la posibilidad de una verdadera filosofía cristiana, nos planteamos cuál puede ser su contribución en la actual situación de la reflexión filosófica. Para ello debemos hacernos una somera idea de esa situación, lo que supone hacer siquiera un esbozo de filosofía de la historia.

---

<sup>13</sup> Cf. PALACIOS, Juan Miguel: op. cit., pp. 80-83.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

## 2.1. La convicción básica de una cultura y la necesidad de una síntesis cultural

La filosofía refleja y expresa conceptualmente la experiencia fundamental de una época y una cultura, aquello que éstas experimentan como evidente, y que constituye el marco y la base de todo lo demás. Esa convicción básica va aparejada, al mismo tiempo, con problemas y paradojas que piden ser resueltos desde ese marco conceptual, porque rompen su armonía interna o ponen en cuestión a la primera. Ese problema se puede entender como la relación de aparente incompatibilidad entre al menos dos dimensiones ligadas a la convicción o experiencia fundamental. Los esfuerzos filosóficos se dirigen en esencia a la superación de esas paradojas por la vía de una síntesis satisfactoria de esas dimensiones aparentemente contradictorias (entre sí o con la misma convicción básica). Cuando, tras diversos intentos, se encuentra la solución al problema en la forma de una síntesis satisfactoria, esa cultura alcanza su cima y prepara el terreno para nuevas convicciones y experiencias, que plantearán, a su vez, nuevos problemas, nuevos retos intelectuales.

## 2.2. El cosmocentrismo griego

La experiencia fundamental de las culturas antiguas y también la griega es la naturaleza. La naturaleza es el conjunto de todo lo que hay, incluidos hombres y dioses. El griego entiende la naturaleza como «cosmos», un orden eterno y permanente, donde todo tiene su lugar natural. La concepción de la naturaleza como un cosmos ordenado libera de los terrores frente a las fuerzas naturales, propios de otras culturas antiguas, y fomenta la confianza del griego hacia el mundo que le rodea, lo que favorece la aparición de la filosofía cuando la razón, liberándose progresivamente del pensamiento mítico, trata de comprender la *naturaleza* de las cosas, su verdadera realidad. A partir, pues, de la naturaleza como cosmos, trataban de explicar toda otra realidad: los planetas, los fenómenos físicos, al hombre, la sociedad, la ética y la política, a Dios. Pero precisamente ligado con esa convicción fundamental aparece el problema básico de la filosofía griega: el de lo uno y lo múltiple, la pluralidad y el movimiento, que parecen romper la armonía del universo y ponen en cuestión la experiencia fundamental.

El cosmocentrismo griego trata de explicar el origen de todo y resolver el enigma del devenir, la aporía de ser y no ser que se manifiesta en él. Y puede decirse que fue Aristóteles (en un profundo y consciente diálogo con toda la historia de la filosofía anterior a él, con especial mención a Platón), el que logró la síntesis que superaba aquellas aporías mediante su teoría de la substancia, como unión de materia y forma, gracias a las cuales es posible resolver el problema del movimiento sin la contradicción de considerarlo como un paso del ser al no ser; y de la pluralidad: las formas se multiplican gracias a la materia a la que actualizan. Y desde las categorías elaboradas para la solución de estos problemas naturales, es posible explicar toda otra realidad: el hombre, como unión de cuerpo (materia) y alma (forma), la ética, que consiste en la adquisición por parte del hombre de la plenitud de su forma esencial (la virtud y la felicidad). Dios, por su parte, es entendido como Motor inmóvil, esto es, como acto sin potencia, como forma pura desprovista de materia.

En pocas palabras, si queremos definir aquello en lo que consiste la realidad fundamental como *ser* (aquello que «es» por antonomasia), resulta que para los griegos el ser es *physis*, naturaleza, lo que nace, se desarrolla y muere.

### 2.3. El teocentrismo medieval

El ser entendido como cosmos supone que la naturaleza es un orden necesario y eterno. Sin embargo, las cosas que existen en él son contingentes: son, pero podrían no ser. No se descubre con tanta evidencia esa necesidad intrínseca que atribuimos al conjunto del cosmos. Es posible, por tanto, ponerla en cuestión, radicalizando así la pregunta metafísica: ¿por qué hay ser, y no más bien la nada?<sup>14</sup>, que supondría, dado que hay ente, que el ser fundamental no es la naturaleza misma, o no se identifica, al menos, con lo que percibimos de ella.

Con la aparición del cristianismo el cosmocentrismo sufre una modificación radical: ya no se percibe como la realidad fundamental (aunque siga siendo lo primero percibido), sino que pasa a conside-

---

<sup>14</sup> La célebre pregunta con la que Heidegger concluye su *¿Qué es metafísica?*, y que, en realidad, ya antes había planteado Leibniz, y después de él Schelling, Bergson y Max Scheler. Cf. POSSENTI, Vittorio: *Nichilismo e metafísica*. Armando Editore, Roma, 2004, p. 11.



¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

rarse *creación de Dios* a partir de la nada. El ser fundamental y, en consecuencia, la convicción básica de la cultura cristiana que se va abriendo paso poco a poco es el Dios absoluto y trascendente. Nos hallamos en una cultura teocéntrica.

La trascendencia de Dios se debe entender en toda su radicalidad: no es que Dios ocupe el lugar más alto en la escala de la realidad (como podría entenderse el motor inmóvil de Aristóteles o la idea de Bien de Platón), sino que se trata de una trascendencia absoluta. Dios está por completo fuera y por encima del mundo, de manera que éste no está lleno de dioses, todo en él es natural, por lo que el hombre puede disponer de todo con entera libertad, aunque sometido al orden moral que Dios ha impreso en el mundo y en alma humana. El relato de la creación del mundo en el primer capítulo del libro del Génesis, lejos de ser mítico, es un texto desmitificador, que afirma con rotundidad que ni el Sol, ni la Luna, ni las estrellas, ni los ríos ni las montañas, ni nada de lo que hay en el mundo tiene carácter divino, porque Dios está siempre más allá y por encima de todo el ser creado.

Así pues, a partir del ser fundamental de Dios (*Ipsum Esse subsistens*), se explica toda otra realidad: el mundo y todo lo que hay en él es creación *de Dios*, el hombre, dotado de razón y libertad, es imagen *de Dios*, el orden moral (la ley natural) es el reflejo en el mundo de la ley eterna...

Pero también en esta nueva cosmovisión se plantean paradojas que no están resueltas de entrada. En concreto, el problema fundamental es aquí cómo concebir la relación entre un Dios absoluto y trascendente, y el mundo creado, de manera que sean compatibles la omnipotencia de Dios y la autonomía del mundo y, especialmente, esa forma peculiar de autonomía que es la libertad humana. Aunque puede considerarse que ese problema está resuelto desde el punto de la fe, no lo está en sentido filosófico y conceptual. La afirmación de Dios puede conducir a la desvalorización del mundo, reduciéndolo a un pálido reflejo del ser de Dios, sin un ser propio y autónomo. Además, puede afirmarse el ser del mundo de modo que se derive necesariamente de Dios, en una forma de determinismo (claramente presente en los grandes filósofos árabes) que se inclina al panteísmo.

Como es sabido, en gran parte de la Edad Media domina la filosofía de cuño platónico. Con su ayuda se trataban de expresar racionalmente conceptos fundamentales del cristianismo: la creación, la persona, la libertad, el mal y el pecado, etc. Sin embargo, la prioridad ontológica de la forma (los universales, las ideas en Dios, que

se consideraban más reales que las cosas mismas) implicaba no sólo un cierto formalismo, sino también una devaluación de la realidad del mundo creado. La superación de esas insuficiencias y la síntesis de la cultura teocéntrica medieval las realizó Tomás de Aquino. Al integrar, reinterpretabla, la filosofía de Aristóteles en el sistema de la filosofía escolástica, Tomás de Aquino pudo afirmar, de acuerdo con la revelación bíblica, la densidad ontológica del mundo dotado de un verdadero ser propio, gracias a la doctrina de la analogía del ser, sin negar por esto que ese ser ha sido creado por Dios (el concepto platónico de participación).

Muchos consideran que Tomás de Aquino se limitó a adaptar sin especial originalidad la filosofía aristotélica a la revelación cristiana. Pero, si es cierto que en materias como la física o la fisiología es sólo un discípulo de Aristóteles, cuando se trata de Dios y del origen y el fin del mundo Tomás se muestra como un pensador original e independiente<sup>15</sup>. En donde se manifiesta la genialidad del Aquinate, que le permite realizar la síntesis de la Edad Media, es en el ámbito de la metafísica y la teología natural, en el que elabora un sistema metafísico original cuyo fundamento es un nuevo concepto del ser, entendido como «acto puro» (*esse ut actus*) y no como «ser en general» (*esse commune*), lo que Battista Mondin llama «el concepto intensivo de ser»<sup>16</sup>. Con su nueva manera de entender el ser, Tomás de Aquino supera el formalismo, muy presente todavía en la filosofía de Aristóteles<sup>17</sup>.

Puede decirse que Sto. Tomás restableció la radicalidad ontológica de Parménides, al entender que el ser absoluto se opone a la nada (el no-ser), pero superando (gracias a Aristóteles) la univocidad en la comprensión de aquel, que le impedía ser fundamento de las cosas, que eran, en consecuencia, simplemente negadas. Desde el punto de vista filosófico, el mérito de Sto. Tomás está en que, apoyándose en la filosofía de Aristóteles, va mucho más allá de él, no se detiene en la forma, y hace del ser (en su concepción «intensiva») el concepto central de su metafísica. Aunque se trata de adquisiciones plenamente

---

<sup>15</sup> Cf. GILSON, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*. Gredos, Madrid, 1995<sup>2</sup>, p. 517.

<sup>16</sup> Cf. MONDIN, Battista: *La metafísica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*. Studio Domenicano, Bolonia, 2002, p. 17ss.

<sup>17</sup> Para el que el problema principal de la filosofía primera es la estructura del ente y la causa del movimiento, de modo que el problema del ser se resuelve en el problema de la substancia y lo que la constituye como tal, y que es, ante todo, la forma, la esencia. Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*, VII, 1; 1028 b 1.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

te racionales, no hay duda de que la fuente de inspiración de esta nueva metafísica se encuentra en la revelación bíblica, que afirma la creación del mundo de la nada por Dios, que revela su propio nombre: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14).

#### 2.4. El antropocentrismo moderno y la imposibilidad de la síntesis

Establecida de este modo la justa autonomía del mundo, se trataba ahora de ensayarla y ejercerla. Pero lo que debería haber sido un desarrollo armónico de esa autonomía, establecida precisamente en el ámbito de la teología, en una relación amistosa de fe y razón, se produjo históricamente de manera conflictiva y rupturista. Pero no porque la razón empezara alzándose contra la fe, como suele pensarse, sino porque, al revés, desde el ámbito de la fe se realiza una feroz crítica de la razón y su capacidad abstractiva, y, en consecuencia, se descalifica la síntesis realizada poco tiempo antes. Es claro que nos referimos al nominalismo del siglo XIV. «No es la afirmación de la razón, sino su descalificación a favor de una fe desnuda y de un acceso místico a la experiencia religiosa, lo que encontramos en los umbrales de la modernidad»<sup>18</sup>.

Así pues, en un ambiente de ruptura de fe y razón, que las lleva a caminar por sendas paralelas, el mundo moderno se apresta a ejercer su autonomía. A diferencia del cosmocentrismo griego y el teocentrismo medieval, la nueva cultura sitúa al mismo ser humano en el centro de sus convicciones. Se trata de una cultura antropocéntrica. El ser fundamental ya no será el ser-nacido, natural, ni el *Ipsum Esse* divino, sino el propio ser humano. De modo paradigmático lo expresa Descartes al afirmar el «ego sum» como la primera e inamovible certeza. Un «ego» que es conciencia, y que estrena una nueva orientación filosófica: no será ya filosofía del ser (el realismo que caracterizaba y unía a las filosofías griega y medieval)<sup>19</sup>, sino filosofía de conciencia, punto de partida del idealismo.

---

<sup>18</sup> VEGAS MOLLÁ, José María: «René Descartes: análisis sin síntesis», en HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco-Javier / CABALLERO BONO, José Luis (coords.): *Las boras de la filosofía. Homenaje a Ildelfonso Murillo*. Universidad Pontificia de Salamanca / Diálogo Filosófico, Salamanca / Colmenar Viejo, 2013, p. 32. Remito a este artículo, pues no puedo extenderme aquí en la cuestión capital del nominalismo como crisis de la razón, que determina fuertemente el curso de la filosofía moderna.

<sup>19</sup> Cf. SEVERINO, Emanuele: *La filosofía dai greci al nostro tempo. La filosofia moderna*. Rizzoli, Milán, 2004, pp. 13-17.

Desde este «yo» erigido en centro de la realidad se explican y definen todos los demás ámbitos de realidad y experiencia: la naturaleza física ya no se percibe como algo en sí, sino como algo para el hombre, como *objeto* de investigación y dominio por parte del sujeto cognoscente y actuante (ciencia y técnica); la sociedad ya no se considera una realidad anterior y superior, que antecede a los individuos, sino que es realidad derivada y producto del acuerdo entre las voluntades individuales, guiadas racionalmente por su propio interés (teorías del contrato social en sus diversas versiones). Finalmente, también cambia radicalmente el modo de entender a Dios y la religión. Numerosos e importantes aspectos de la actividad humana, sin negar en principio la realidad religiosa, exigen liberarse de su tutela y justificación (es la expresión de esa justa autonomía teorizada ya por Sto. Tomás y también por la segunda escolástica de la Escuela de Salamanca). Pero, como ya hemos indicado, se produce una ruptura entre fe y razón (nominalismo, Reforma luterana), que impide la cooperación entre los dos campos. Si antes era el hombre el que debía justificarse ante Dios (o ser justificado por Él, en el teísmo católico y luterano), con el tiempo será la fe la que deberá justificarse ante el tribunal inapelable de la razón (el deísmo ilustrado), con la más que probable sentencia condenatoria (el ateísmo decimonónico). No es el hombre imagen de Dios, sino Dios imagen y proyección del hombre y sus deseos insatisfechos (Feuerbach y las filosofías de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud).

El antropocentrismo moderno, que se extiende hasta nuestros días, pone al hombre en el centro de sus convicciones. Pero, ¿cuál es el problema que se le plantea y al que debe dar solución en una síntesis satisfactoria (como hizo Aristóteles con el problema de lo uno y lo múltiple, y Tomás de Aquino con la omnipotencia del Dios transcendente y la autonomía del mundo creado)? El problema es el de armonizar y compatibilizar las dos dimensiones esenciales de este antropocentrismo cultural, que son las armas con las que el mundo moderno encara su proyecto. Estas son la razón y la libertad o, dicho con otras palabras, la ciencia y el humanismo.

La modernidad nace como un proyecto de liberación y de emancipación del hombre, que quiere afirmar su autonomía. Frente al nomos natural, social o divino, el hombre se declara a sí mismo supremo legislador, es decir *autónomo*. La autonomía es el eje del proyecto de la modernidad. Descubriendo su dignidad y valor, el hombre quiere estrenar, por fin, su mayoría de edad. Desligado de la tiranía de la naturaleza y de tutelas de la tradición y de la religión,

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

ya innecesarias, quiere ejercer de manera autónoma su razón y hacer uso de su libertad.

Estas son, pues, sus armas. En realidad, el proyecto es fascinante. Ser dueño del propio destino, pero no arbitrariamente, sino guiándose por los dictados de su propia razón. La razón, fundamento de la verdadera libertad, debe sustituir a la necesidad natural, a la autoridad social, a la mera fuerza de la tradición. Así en el campo de la ética, de la organización social, de la explotación de la naturaleza. El optimismo moderno así pertrechado delinea la gran utopía del progreso con sus líneas de fuerza: el *progreso material*, por la aplicación de la razón al dominio de la naturaleza (ciencia y técnica); y el *progreso social* por el fomento de la libertad humana (ética y sociedad).

Ahora bien, esas armas se han tematizado de tal forma que van a abortar el proyecto y van a hacer imposible la síntesis<sup>20</sup>. La razón, negada por el nominalismo su capacidad de penetrar las estructuras del ser, alcanzar su esencia y, en consecuencia, su fin y su bien propio, se reduce a su versión físico-matemática, ciega para fines y valores y capaz sólo de captar la dimensión cuantitativa de lo real, que tiende, además, a considerarse lo único real y objetivo. Pero como las dimensiones cualitativas, los fines y los valores, siguen compareciendo en la experiencia humana, la tendencia es a considerarlas producto de la pura libertad subjetiva, que queda así enormemente potenciada. En pocas palabras, se produce una *escisión de la experiencia humana en dos ámbitos irreconciliables*: el planteamiento de la razón, contraída a su dimensión físico-matemática, y vertida a puros hechos ciegos, carentes de finalidad alguna, mera facticidad, y el de la libertad, que tiende al subjetivismo, impiden su mutuo acuerdo y complementación. Si la razón se entiende como aquella que capta leyes necesarias y universales de los fenómenos, de manera enteramente objetiva; la libertad lo es, precisamente, en la medida en que es capaz de sustraerse a cualquier coacción de necesidad. La razón se refiere al ámbito de lo no-libre. La libertad lo es en la medida en que resulte no-racional, en cuanto no-necesaria.

El dualismo cartesiano expresa muy bien esta situación. Su no realizado proyecto de deducir racionalmente las normas del comportamiento moral es, en realidad un imposible, como se encarga de demostrar Espinosa en su *Ethica ordine geometrico demonstrata*, que

---

<sup>20</sup> Para lo referente a la ética cf. MACINTYRE, Alasdair: *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 2001, especialmente el capítulo 5: «Por qué tenía que fracasar el proyecto ilustrado de justificación de la moral», pp. 74-86.

niega la libertad de la voluntad y la objetividad del bien y del mal<sup>21</sup>. Kant, con su distinción radical de los dos usos de la razón, teórica y práctica, sanciona la imposibilidad de la síntesis<sup>22</sup>. El uso teórico de la razón establece el determinismo de la causalidad empírica, mientras que el uso práctico nos abre a la existencia de la libertad. La ciencia positiva y el humanismo se excluyen mutuamente, aunque conviven en paralelo. Es verdad que Hegel se propuso demostrar con su método dialéctico cómo la libertad se deriva del ser y alcanzar la síntesis de razón y libertad, de ciencia y humanismo. Pero una verdadera síntesis significa unir en un sistema de compatibilidad realidades distintas, mientras que Hegel lo que hace es *reducir* unas realidades a otras, la ontología a la lógica, la historia a la naturaleza, la religión y el arte a la filosofía... El hombre se reduce a ser (ni más ni menos) la conciencia de Dios, y Dios se hace consciente de sí en el hombre, con lo que uno y otro pierden su especificidad. Hegel, que critica el sistema de la identidad de Schelling, no parece claro que, pese a la riqueza conceptual e histórica desplegada, lo supere realmente, es decir, supere de verdad la acusación de *panteísmo*<sup>23</sup> y, con ello, una cierta recaída en el determinismo de Spinoza.

Han sido muy variados los intentos de lograr la síntesis, de fomentar la libertad por la vía de la ciencia<sup>24</sup>, pero lo cierto es que esa síntesis no se ha logrado y no se puede lograr mientras se insista en el maridaje, que determina nuestra cultura, de positivismo y subjetivismo moral. Puede decirse que la modernidad es la sucesión de los intentos fallidos de la síntesis de razón y libertad, ciencia y humanismo. Y no es extraño, entonces, que el humanismo desafortado, que ha querido elevar al hombre al lugar de Dios, haya dado lugar a anti-humanismos, que niegan la especificidad y el valor superior del ser humano reduciéndolo a un mero epifenómeno de la naturaleza. Nietzsche es, en este sentido, paradigmático, pues en él se dan la mano el antihumanismo del «hombre pequeño», reducido a máscara

---

<sup>21</sup> Cf. ESPINOSA, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. I, def. 7, prop. 32, IV, Prefacio. Cf. VEGAS MOLLÁ, José María: «René Descartes: análisis sin síntesis», op. cit., pp. 33-40, sobre las consecuencias de la escisión de razón físico-matemática y libertad subjetiva en el ámbito de la metafísica y de la ética.

<sup>22</sup> Cf. KANT, Immanuel: «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», en *Crítica de la razón práctica*. Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 115-133.

<sup>23</sup> Contra la que, por cierto, se defiende con energía: cf. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 573.

<sup>24</sup> Así cabe entender la filosofía marxista, el positivismo de Comte, las propuestas sociales de Popper, y muchos otros.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

y pluralidad de tendencias impersonales, y el hiperhumanismo del superhombre, asesino de Dios y usurpador de su trono<sup>25</sup>. Aunque, como dice Carlos Díaz<sup>26</sup>, si el hombre es una nada, el superhombre es una «supernada», y, de hecho, el mismo Nietzsche sentía el hastío de uno y otro<sup>27</sup>. Tenía mucha razón Foucault cuando afirmaba que, más que la muerte de Dios, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino<sup>28</sup>.

Positivismo y subjetivismo son dos posiciones contradictorias entre sí, pero, paradójicamente complementarias: la afirmación de la pura objetividad fáctica de hechos neutros (reducibles a la cuantificación matemática), comporta, por un lado, la negación de la libertad como tesis anticientífica, pero, por el otro, conlleva la sustantivación formidable de la libertad subjetiva, que se convierte en una fuerza «creadora» de las dimensiones cualitativas (como el bien, los valores, la belleza, etc.), no cuantificables. La posición más extendida de este subjetivismo creador se basa en el sentimiento<sup>29</sup>. La condición principal de este subjetivismo emocional es la convicción de que en el mundo real sólo existen hechos neutros, por lo que las cualidades de valor (moral, estético, etc.), que con tanta claridad comparecen ante nuestra mirada, tienen que ser necesariamente, no propiedades del objeto valorado, sino proyecciones del sujeto que valora, que crea así la ilusión del valor. Una expresión extrema de este subjetivismo moral lo encontramos en la actual omnipresente (pues pretende afectar y determinar absolutamente todos los ámbitos de la vida humana, incluyendo la enseñanza de las matemáticas) ideología de género<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. VEGAS, José María: «Antipersonalismo y antihumanismo», en MORENO VILLA, Mariano (dir.): *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. San Pablo, Madrid, 1997, pp. 89-90.

<sup>26</sup> Cf. DÍAZ, Carlos: *El sujeto ético*. Narcea, Madrid, 1983.

<sup>27</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich: *Así hablaba Zaratustra*. EDAF, Madrid, 1979, p. 204.

<sup>28</sup> Cf. FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, p. 372.

<sup>29</sup> También hay un subjetivismo de la voluntad, el «decisionismo», representado, por K. Popper y H. Albert. Cf. POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Vol. 2. Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 325; ALBERT, Hans: *Ética y Metaética*. Teorema, Valencia, 1978. Sobre una y otra forma de subjetivismo: VEGAS, José María: *Zennosti i vospitanie* (Valores y educación). Izdatelstvo Sankt-Petersburgskogo Universiteta, San Petersburgo, 2007, pp. 37-53.

<sup>30</sup> Sobre el subjetivismo moral y sus consecuencias en el ámbito de la vida social cf. VEGAS, José María: «El valor de una sociedad... ¿con valores?», en las actas de la 50.ª Semana Nacional para institutos de Vida Consagrada, Madrid, 17-22 de mayo de 2021 (en prensa); cf. también VEGAS, José María: *Zennosti i vospitanie*, pp. 54-72.

El subjetivismo moral y el hedonismo subyacente que pretenden defender la causa de la libertad y el pluralismo, en realidad implican la negación de la una y del otro. En lo que hace al pluralismo (su afirmación y defensa), resulta que se interpreta *toda* la historia de la cultura y de la humanidad (y toda la pluralidad de éticas existentes) en una única clave: todas ellas responden bajo diversos ropajes a una única motivación, a un único valor verdadero: el placer subjetivo. Es decir, bajo la capa de desacuerdo y pluralidad, resulta que sólo hay una forma moral: el hedonismo.

En lo que hace a la libertad, más que defenderla y fundarla, en realidad, tanto el positivismo científico como el subjetivismo que le hace de apéndice, la niegan y la hacen imposible. El primero la niega, porque la considera una hipótesis anticientífica. El segundo, porque, aunque la afirme retóricamente, incluso negando sus límites reales, la hace en la práctica imposible: el ser humano es esclavo de sus pasiones y sus deseos, y no puede hacer otra cosa que someterse a ellos. Y esto es consecuencia directa de la negación de esos valores objetivos capaces de motivar nuestra voluntad sin violentarla<sup>31</sup>.

### 3. Crisis cultural y la posibilidad de la síntesis (los católicos y la filosofía)

Positivismo y subjetivismo, contradictorios y paradójicamente complementarios, reflejan la incapacidad de nuestra cultura antropocéntrica de realizar la síntesis de sus dos grandes líneas de fuerza: la ciencia y el humanismo, cada una de las cuales expresa una realidad valiosa, irrenunciable, pero definidos en tales términos, hipertrofiados, que su armónica integración resulta imposible. Y esto está conduciendo al agotamiento de esta cultura. Efectivamente, *nuestra cultura occidental está en franca decadencia*. Tiene mucho dinero y mucho poder militar, pero carece de fuerza moral y de convicciones fuertes y coherentes.

De hecho, esta crisis ya fue diagnosticada de lejos, con diversos matices, por grandes representantes de esta misma cultura. Así, Husserl, en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, señala la exclusividad con que el positivismo decimonónico trató de reducir la visión del mundo por medio de la ciencia positiva, dejándose seducir por el plato de lentejas

---

<sup>31</sup> PALACIOS, Juan Miguel: *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparrós, Madrid, 2003, p. 44.



¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

de la prosperidad material, pero orillando los problemas decisivos para una vida humana auténtica: «las meras ciencias de hechos crean hombres fácticos»<sup>32</sup>. También Heidegger ha visto en la metafísica de la subjetividad, propia del antropocentrismo moderno, el signo de una crisis que acentúa el olvido del ser, con el que caracteriza (en mi opinión, de un modo, al menos, discutible) el conjunto de la metafísica occidental, que no es sino voluntad de poder<sup>33</sup> y que tiene su última expresión en la civilización técnica que reduce los entes a meras existencias, y al mismo hombre a mero elemento de la cadena de producción y consumo. Es otra forma de denunciar el maridaje de positivismo y subjetivismo a que nos hemos referido antes, y que se puede rastrear en muchos otros autores<sup>34</sup>. En otra clave, también descubrimos un diagnóstico extrema y crecientemente negativo sobre la cultura occidental en los clásicos de la Escuela de Fráncfort, que acaban incluso apelando a una transcendencia religiosa en la que no creen como única (y, por tanto, imposible) salida al mal en la historia. Un pesimismo compartido con diversos matices por representantes de la posmodernidad, que abdican de los grandes ideales emancipatorios de la modernidad, que tienen ya por imposibles. Más recientemente, otros análisis que hablan de la «sociedad líquida»<sup>35</sup> o de la «sociedad de la transparencia»<sup>36</sup> denuncian también la superficialidad y la inconsistencia del estilo de vida que se extiende en las sociedades occidentales avanzadas.

Ahora bien, estos diagnósticos pesimistas, ¿significan que se trata de una situación sin salida? O, dicho de otra manera, ¿la síntesis cultural de la modernidad occidental, entre razón y libertad, entre ciencia y humanismo, son sin remedio imposibles? La misma historia nos indica que los procesos históricos proceden sin prisa, pero sin pausa, y que las síntesis a las que aludimos antes fueron posibles después de muchos siglos de búsquedas y esfuerzos. De todos modos, tampo-

---

<sup>32</sup> HUSSERL, Edmund: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 49.

<sup>33</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, II, pp. 199-200. Cit. en RODRÍGUEZ, Ramón: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 169.

<sup>34</sup> Cf. SCHELER, Max: *El resentimiento en la moral*. Caparrós, Madrid, 1993, p. 134; BERDIAEV, Nicolás: «El hombre y la máquina (El problema de la sociología y la metafísica de la técnica)», en MITCHAM, Carl / MACKAY, Robert (eds.): *Filosofía y tecnología*. Encuentro, Madrid, 2004, pp. 265-290.

<sup>35</sup> BAUMAN, Zygmunt: *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

<sup>36</sup> HAN, Byung-Chul: *La sociedad de la transparencia*. Herder, Barcelona, 2020.

co debemos entregarnos a un optimismo ingenuo: las civilizaciones también mueren si no encuentran a tiempo soluciones adecuadas a los problemas que las afligen. En la actual situación cultural de Europa, no podemos cerrar los ojos al peligro (yo así lo considero) de islamización que puede poner punto final a la magnífica cultura greco-romana-judeo-cristiana. De hecho, contra todo optimismo ingenuo, hay que recordar que no sería la primera vez en la historia que el islam arrasa una magnífica y rica (y plural) civilización, como la que existía en el norte de África en el siglo VI. No hay islamofobia en decir<sup>37</sup> que lo que aconteció entonces y lo que podría acontecer en Europa próximamente se puede valorar como una verdadera desgracia.

Mi opinión respecto de la posibilidad de la síntesis futura y la superación de la crisis y decadencia de la cultura occidental, que salve sus grandes valores (no sé si en un ambiente cultural completamente distinto, o en uno que sea continuación del actual, la cuestión no tiene demasiada importancia), es que los cristianos y, especialmente los católicos por su peculiar y positiva relación con la filosofía, tienen en esta tarea un papel central. Berdiaev, en el artículo citado antes, afirma que el problema (antropológico y metafísico) de la técnica, que convierte al hombre en esclavo de su propia creación, puede solucionarse «sólo en el caso de que no se aisle, de que no se apoye sólo en sí mismo, de que se una con Dios»<sup>38</sup>, y refiere esa solución al cristianismo<sup>39</sup>. Naturalmente, muchos no estarán de acuerdo con esta afirmación, pero aquí el acuerdo o el desacuerdo no es relevante, pues de lo que se trata es de tratar de definir la posible contribución de los católicos a la filosofía de hoy y de mañana desde la conciencia que ellos tienen de sí mismos.

---

<sup>37</sup> Y ya es triste, e índice de la penosa situación en que nos encontramos, que ante ciertas posiciones críticas (y no ante otras) haya que andar justificándose y haciendo aclaraciones.

<sup>38</sup> BERDIAEV, Nicolás: «El hombre y la máquina», op. cit., p. 282.

<sup>39</sup> «Este problema puede ser resuelto sólo con la conciencia que sitúa al hombre por encima de la naturaleza y de la sociedad, sitúa el alma humana por encima de las fuerzas naturales y sociales que deben someterse a él. (...) Pero esta verdad sobre el hombre, sobre su dignidad y su vocación se encuentra en el cristianismo, si bien, tal vez, no se haya descubierto suficientemente en su historia y con frecuencia se haya tergiversado. El camino de la definitiva liberación del hombre y de la definitiva realización de su vocación es el camino del Reino de Dios, que no es sólo un reino celeste, sino también un reino de la tierra transfigurada, del cosmos transfigurado» (Ibid., p. 290).

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

Hace algunos años, ante el malestar de la cultura se elevaron voces que proponían «rectificar la Ilustración». Me parece insuficiente, pues la Ilustración no es sólo punto de partida, sino también resultado, y las unilateralidades en que ha caído nuestra cultura estaban ya entonces muy fuertemente asentadas. Por eso, creo más adecuada y radical la propuesta de E. Mounier: «tras cuatro siglos de errores, paciente y colectivamente, *volver a hacer el Renacimiento*»<sup>40</sup>.

Una primera tarea de esa recreación del Renacimiento, a la que los pensadores católicos pueden contribuir decisivamente, es la de rectificar el estrecho modo de concebir la razón humana, reducida a su sola dimensión físico-matemática, a su mera versión instrumental, que dio lugar a la mentalidad positivista y al consiguiente subjetivismo en todo lo que excede el ámbito de los hechos empíricos. No olvidemos que es una crisis de la razón, más que de la fe, lo que se encuentra en el origen próximo de la modernidad. La reducción de la razón a su dimensión instrumental conduce además a un cierto irracionalismo de base, como reconoce, por ejemplo, Popper y su racionalismo crítico, que considera la racionalidad una «opción» no argumentable<sup>41</sup>. Pero, como indica a este respecto J.M. Palacios, «en esta honda impresión de carencia de fundamento y de vacío lógico hay algo que me parece revelar lo contrario de eso que se dice de la sinrazón de la razón. Pues es sólo sobre el telón de fondo de nuestra radical y tenaz exigencia racional de fundamento sobre el que puede dibujarse la efectiva carencia de él. El carácter infundado de la opción por la razón, el que no se termine de ver por qué hay que buscar porqués, por qué para ser bueno habría que ponerse a preguntar por qué hacer u omitir esto o aquello, en vez de gobernarse por los sueños, los sentimientos o los deseos, sólo se hace patente si se está puesto ya en la radical exigencia de fundamentación. La profunda impresión de no tener con todo para hacerlo una razón suficiente presupone sin duda el estar ya instalado en la tenaz demanda de razón suficiente. Sin tal instalación previa, la impresión de lo arbitrario, gratuito e infundado de esta demanda misma no sería realmente posible. Si lo es, sin embargo, es que se está por fuerza instalado en aquella, que los seres personales estamos puestos en la razón con la misma necesidad con la que están los cuerpos puestos

---

<sup>40</sup> MOUNIER, Emmanuel: *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *Obras Completas I*. Sígueme, Salamanca, 1992, p. 588. Cursiva nuestra.

<sup>41</sup> Cf. POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Tomo 2. Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 325.

en el espacio»<sup>42</sup>. En síntesis, en la crítica del positivismo no se critica ni se rechaza la ciencia, sino que se la rescata para ponerla en un contexto humano y al servicio del hombre.

Esto significa que la razón no se reduce a las reglas de la lógica más datos de la sensibilidad, ni es sólo «una capacidad» que puede usarse en algunos aspectos, y no en otros (como un pequeño ordenador que puede encenderse o apagarse a voluntad), sino que se trata del radical modo de estar el ser humano en el mundo. Ser racional es percibir y actuar sobre el mundo que nos rodea, guiados no sólo por los mecanismos ciegos de los instintos y los reflejos de los que no somos responsables. El ser humano es racional porque no percibe la realidad que le rodea como un simple conjunto de estímulos que provocan respuestas instintivas. Es racional porque vive con los ojos abiertos, por así decirlo, necesita una visión clara, busca comprender y por ello analiza los datos que le ofrece la realidad (¿qué es?), antes de responder mediante una acción libremente elegida (¿qué debo hacer?)<sup>43</sup> El ser humano es racional en todos los ámbitos de su actividad teórica y práctica, no sólo en la ciencia y en la técnica, sino también en la ética, en la estética, en las relaciones humanas, en la religión. En todas ellas es posible encontrar una cierta lógica que no se reduce a la lógica formal o matemática.

Esta forma abierta de entender la razón nos permite explicar que no hay contradicción alguna entre la racionalidad y la libertad, que es una cualidad real de la voluntad humana, pero que es al mismo tiempo limitada y, por eso mismo, responsable<sup>44</sup>. Una adecuada concepción de la libertad humana sirve además para poner al descubierto las debilidades teóricas y las maldades prácticas del subjetivismo moral<sup>45</sup>.

Razón y libertad no son, además, instancias abstractas, sino dimensiones específicas y esenciales del ser humano concebido en la unidad de su realidad personal. La concepción personal del hombre es otra de las grandes aportaciones del cristianismo a la cultura occidental, de la que dependen verdades tan esenciales en la vida social y política como la dignidad humana y los derechos humanos. El personalismo filosófico, con hondas raíces cristianas, y cultivado especialmente a lo largo del siglo XX por grandes pensadores judíos

---

<sup>42</sup> PALACIOS, Juan Miguel: *El pensamiento en la acción. Estudio sobre Kant*. Caparrós, Madrid, 2003, p. 94.

<sup>43</sup> VEGAS, José María: *Zennosti i vospitanie*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>44</sup> Cf. PALACIOS, Juan Miguel, «Sobre la esencia de la libertad humana», en PALACIOS, Juan Miguel: *La condición de lo humano*, op. cit., pp. 9-31.

<sup>45</sup> Cf. VEGAS, José María: *Zennosti i vospitanie*, op. cit., pp.160-173.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

y cristianos de todas las confesiones, es una dirección que los pensadores católicos deberán continuar y profundizar.

Se puede decir que estas tareas están en gran parte realizadas y es posible encontrar en la filosofía del siglo XX (y no sólo) preciosas aportaciones desde la fenomenología, la axiología, el personalismo, el neotomismo, la hermenéutica, desde posturas de más difícil encuadre, como, entre nosotros, la poderosa filosofía de X. Zubiri. Sin embargo, esas aportaciones a un concepto más abierto de la razón, más realista de la libertad, más ajustado a la realidad de la persona humana y de su apertura a la trascendencia, no se han incorporado suficientemente a lo que podríamos llamar, con Husserl, «el mundo de la vida» de nuestra cultura contemporánea, porque esta sigue estando en gran medida contra la persona, como denunciaba Mounier en los años treinta<sup>46</sup>, en parte con los mismos protagonistas de entonces, en parte con otros, aunque algunos de estos no son sino las transmutaciones de aquellos.

Esta tarea teórica (también práctica, pero aquí nos referimos sobre todo a la primera) tiene un cierto paralelo a la que la Iglesia realizó en Europa en la grave crisis que supuso la caída del Imperio Romano, que es lo mismo que decir el fin de la cultura clásica, con la que el cristianismo había emprendido un diálogo difícil, valiente y fecundo. Cayó el Imperio y gobernaron los bárbaros. La Iglesia inició un proceso de conservación y salvación de la cultura clásica (especialmente la cultura clásica latina)<sup>47</sup>: la obra de gentes como Boecio, Isidoro de Sevilla y Veda el Venerable y, de manera especial, la gran obra de los monasterios benedictinos, que salvaron por el trabajo inmenso de los copistas, el conjunto de la cultura clásica. Pero esta labor conservadora fue el punto de partida de una obra positiva, que consistió en crear verdaderos núcleos de civilización en torno a los monasterios, y en evangelizar a los bárbaros que dominaban la vida social. Los evangelizaron al tiempo que los civilizaban con esa cultura clásica salvada, sistematizada en el «trivium» y el «quadrivium» y comunicada en las escuelas (monacales, catedralicias y palatinas), de las que nacieron andando el tiempo las Universidades. Fue una labor de siglos, pero de ella ha nacido nuestra cultura occidental con su humanismo y su ciencia.

---

<sup>46</sup> Cf. MOUNIER, Emmanuel: *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *Obras Completas I*, op. cit., pp. 589-621.

<sup>47</sup> Cf. GILSON, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*, op. cit., pp. 136-151; pp. 170-196.

También hoy la tarea a la que deben contribuir los pensadores católicos para poder realizar la síntesis de la cultura moderna, que equivale a salvarla, consiste en rescatar y conservar los valores de esta cultura de raíces grecolatinas, bíblicas (y germánicas), para poder fecundar, desde ellos, la vida social y política, sanarla de la decadencia en que se encuentra, y permitir su renacimiento o, tal vez, la gestación de una cultura nueva.

Es importante señalar que de ningún modo se está abogando por una especie de «retorno a la Edad Media», pese al símil que hemos empleado<sup>48</sup>. No se aboga, dicho con otras palabras, por un retorno al teocentrismo, porque, en primer lugar, no es cierto que el cristianismo se identifique exhaustivamente con la Edad Media. Así como los cristianos «no tienen ciudades propias»<sup>49</sup>, tampoco pertenecen a un tiempo determinado, sino a todos. Por eso, para ellos (para nosotros), tan propio es el teocentrismo medieval como el antropocentrismo moderno, porque en virtud de nuestra fe en la encarnación del Logos de Dios en el hombre Jesús de Nazaret, consideramos que no hay contradicción alguna entre uno y otro. Creemos, por nuestra fe, en la compatibilidad de Dios y el hombre, y no sólo, también en la posibilidad de su profunda comunión. Y lo que creemos por la fe podemos y debemos mostrarlo por la vía de la razón, porque es accesible a la pura razón filosófica el tratar y mostrar esa compatibilidad. Así como el cristianismo no negó el valor del cosmos, sino que lo resituó, así no se debe ni se puede negar el antropocentrismo, sino entenderlo rectamente, de un modo que no excluye el teocentrismo, sino que lo integra y resitúa. De mis cursos sobre Feuerbach y Nietzsche con el gran profesor Simon Decloux SJ en la Universidad Gregoriana de Roma, hace ya muchos años, recuerdo con viveza su reflexión sobre cómo la autosuficiencia de Dios funda la autonomía humana. Precisamente porque el Dios transcendente y omnipotente no necesita ni del mundo ni del hombre, su creación sólo se puede entender como un puro acto de amor, y el amor verdadero se caracteriza por la afirmación del amado por sí mismo, y no en función del amante. Desde esta comprensión racional de las relaciones entre Dios y el hombre, cabe tratar racionalmente otros aspectos, como la dignidad del ser

---

<sup>48</sup> Y aunque reivindicar la Edad Media y sus valores no esté nunca de más, en estos tiempos bárbaros en que para caracterizar precisamente cualquier barbaridad se recurre sin rubor (y con mucha ignorancia) al adjetivo «medieval». Cf. PernoUD, Regine: *Para acabar con la Edad Media*. José J. de Olañeta, Palma, 2010.

<sup>49</sup> Como se lee en la *Carta a Diogneto*, V.

¿Tienen algo que decir los católicos en la filosofía de hoy y de mañana?

personal humano, sus derechos, su libertad, su dimensión moral, el misterio del mal, etc. Es claro que muchos no estarán de acuerdo y criticarán con argumentos estas concepciones. Bienvenidos sean. Nadie dice que habrá de faltar el debate, la crítica, los argumentos. Pero aquí tratamos de exponer lo que consideramos que puede y debe ser una contribución argumentada de nuestra perspectiva cristiana y católica a este debate filosófico.

Esto significa reflexionar de manera abierta, pues abierto es nuestro modo de entender la razón: no sólo criticando (aunque también) y no sólo negando, sino también dialogando y rescatando los elementos de verdad que descubrimos en las posiciones criticadas. Existen muchas «verdades prisioneras» en posiciones teóricas que no pueden ser desechadas sin un adecuado discernimiento de la parte de razón que comporta, para no eliminar con ellas esa verdad que debe ser reconocida y liberada<sup>50</sup>.

*Recibido el 1 de octubre de 2021*

*Aceptado el 7 de enero de 2022*

José María Vegas Mollá  
Seminario Diocesano de San Petersburgo  
josemvegas@yahoo.com

---

<sup>50</sup> Cf. RUIZ, Antonio: *Prólogo al volumen IV de las Obras de Mounier*, en MOUNIER, Emmanuel: *Obras completas IV*. Sígueme, Salamanca, 1988, p. 10.