



En busca de otra filosofía cristiana desde Ortega y Marías

Enrique González Fernández¹

Recibido: 24 de junio de 2018 / Aceptado: 09 de noviembre de 2018

Resumen. Ortega y Marías invitan a elaborar una nueva filosofía cristiana, distinta de la vieja, en la cual ha pesado excesivamente la herencia conceptual del pensamiento griego, ajeno al cristianismo. Resulta una rémora del pensamiento el sustancialismo, el naturalismo y la entificación de la realidad. Es menester un enérgico esfuerzo para apartarse de imágenes recibidas, mantenidas inercialmente, a veces durante siglos, procedentes, en gran parte, de actitudes no cristianas.

Palabras clave: Dios; entificación; filosofía cristiana; hombre; naturalismo; sustancialismo.

[en] In search of another Christian philosophy from Ortega and Marías

Abstract. Ortega and Marías invite us to elaborate a new Christian philosophy, different from the old, in which the conceptual legacy of Greek thought has weighed too heavily on Christianity. The ideas of substantialism, naturalism and the entification of reality are a hindrance to thought. An enormous effort is required to free oneself from images handed down for centuries, sometimes almost mechanically so, and mainly derived from non-Christian attitudes.

Keywords: Christian philosophy; entification; God; man; naturalism; substantialism.

Sumario: 1. La controversia iniciada por Bréhier; 2. Entre discusiones; 3. El intento de Santo Tomás; 4. Hacia una elaboración filosófica adecuada; 5. Superación de la entificación; 6. Superación del sustancialismo y del naturalismo; 7. Conclusiones y valoraciones personales; 8. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: González Fernández, E. (2019): “En busca de otra filosofía cristiana desde Ortega y Marías”, en *Revista de Filosofía* 44 (2), 231-252.

¹ Universidad San Dámaso
Facultad de Filosofía
enriquegonfer@yahoo.es

Se trata de ver, en primer lugar, a partir de la negativa de Émile Bréhier, hasta qué punto es posible elaborar una nueva filosofía cristiana, cuyo requisito será la liberación de viejos conceptos paganos, pero también de algunos modos de este, como la tendencia a la disputa y a la polémica, que en segundo lugar señalaremos. A continuación será necesario detenernos en la crítica que Ortega y Marías hacen del intento de Santo Tomás, que no ha de ser tenido, según ellos, como la última palabra, ni siquiera como una filosofía que parta de los nuevos conceptos cristianos, sino que (como ambos filósofos muestran) se asienta en las viejas categorías paganas, principalmente aristotélicas. Los dos filósofos españoles proponen buscar otra filosofía cristiana, que deberá superar el paganismo que supone la entificación de la realidad, así como el sustancialismo y el naturalismo de Aristóteles.

1. La controversia iniciada por Bréhier

En su *Historia de la filosofía* (para cuya traducción española Ortega escribió un extenso prólogo), Émile Bréhier considera que el cristianismo no ejerció ninguna influencia en el desarrollo filosófico. El pensador francés, que se da cuenta de la pervivencia antigua y medieval de los conceptos paganos, parece sugerir que estos son incompatibles con el propio cristianismo. Por eso escribe:

En cualquier caso, durante estos primeros cinco siglos de nuestra era, no existe una filosofía cristiana propia que implique un repertorio de valores intelectuales que sea fundamentalmente original y diferente del de los pensadores del paganismo².

Bréhier quiere mostrar que “el desarrollo del pensamiento filosófico no ha sido muy influido por el advenimiento del cristianismo, y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra, que no hay filosofía cristiana”³. Y repite más adelante: “no se puede decir que haya habido en este periodo una filosofía cristiana”⁴.

Las afirmaciones de ese libro de Bréhier suscitaron una controversia (primero en Francia, después en Bélgica y luego en el resto de Europa) sobre la filosofía cristiana.

En 1931, el mismo Émile Bréhier, al preguntar si hay realmente una filosofía cristiana, respondió diciendo que “no se puede hablar de una filosofía cristiana como tampoco de una matemática o de una física cristiana”⁵.

El mismo año, justo después de la publicación de ese artículo de Bréhier, tuvo lugar en la Sorbona un debate entre algunos miembros de la Sociedad Filosófica Francesa: intervinieron el propio Bréhier, Brunschvicg, Lenoir, Léon, Leroy, Gilson y Maritain, que sostuvieron opiniones muy diferentes; se recibieron, además, cartas de Blondel y de Chevalier⁶.

Tras las discusiones apasionadas, tenidas principalmente en francés durante los años treinta del siglo XX, ocurre que hoy, cuando incluso algunos han recuperado modelos medievales, “se comprende que finalmente el público en general se haya desinteresado sobre la cuestión de la «filosofía cristiana»”⁷. Tanto es así que:

² Bréhier (1927), p. 493.

³ *Ibid.*, p. 494.

⁴ *Ibid.*, p. 521.

⁵ Bréhier (1931), p. 162.

⁶ Cf. Gilson (1931), pp. 37-93.

⁷ Brito (2005), p. 521. Y escribe en nota al pie de página: “Incluso en las universidades católicas, la filosofía,

En nuestra época se habla cada vez menos de “filosofía cristiana”. Quien hoy usara esta expresión sin precaución, sería enseguida sospechoso de no haber comprendido nada sobre la situación actual de la filosofía. Cualquiera que sea el fundamento de tal sospecha, el hecho es que entre las corrientes filosóficas vigentes la “filosofía cristiana” brilla ante todo por su ausencia. Entre los motivos de tal situación, hay sin duda en muchos “cristianos filósofos” atentos al actual contexto cultural la preocupación por salvaguardar el estatuto de autonomía del pensamiento filosófico, para reconocer que no puede ser específicamente cristiano. Evitan la expresión “filosofía cristiana”, que puede prestarse a ser malentendida. A veces usan otras fórmulas para expresar el acuerdo entre su reflexión filosófica y su fe. Sea cual sea el nombre utilizado, hoy vemos sin embargo un cierto eclipse de la filosofía sensibilizada por la experiencia cristiana⁸.

Heidegger, que participa de ese parecer, escribe:

Una “filosofía cristiana” es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Solo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida o convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con la ayuda de la filosofía. Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad⁹.

En la llamada “escuela de Lovaina”, de tendencia neotomista, “se ha condenado siempre la fórmula «filosofía cristiana»”¹⁰: los profesores Noël y Van Steenberghe (que consideran que hay *filósofos cristianos*, pero no *filosofía cristiana*) exhortaron a sus colegas católicos a mantener una estricta separación entre la filosofía y la teología¹¹.

Ahora bien, si la filosofía es “interpretación de la realidad”¹², el cristianismo

consiste en ser una interpretación *personal* del hombre y de Dios. Pero nada hay más difícil para el hombre que pensar la realidad de una persona; la mente humana tiene una tendencia a interpretar la realidad como cosa, a cosificarlo todo, a convertirlo en algo inerte, invariable, hecho de una vez para todas¹³.

Quizá el problema estribe en que la llamada *filosofía cristiana* esté asentada sobre conceptos “cosificadores”, ajenos al propio cristianismo, lo cual ha hecho que se la identifique inercial y abusivamente con una fracción exclusivista –polémica, beligerante– de cierto pensamiento cristiano que en realidad significa una desviación de su núcleo esencial.

casi siempre, es ahora estudiada como en todas partes. No se enseña «filosofía cristiana», sino simplemente filosofía”.

⁸ *Ibid.*, pp. 531-532. Brito termina diciendo: “A pesar de ciertas apariencias (incluida la creciente desafección de los filósofos por la expresión «filosofía cristiana»), esta no murió en el siglo xx. Bien entendida, todavía debería existir en el futuro, siempre que haya cristianos que deseen dilucidar filosóficamente sus convicciones ante los interrogantes de su tiempo” (p. 538).

⁹ Heidegger (1993), p. 17.

¹⁰ Van Steenberghe (1985), p. 17.

¹¹ Cf. Noël (1934) y Van Steenberghe (1933).

¹² Ortega (2006a), p. 741.

¹³ Marias (1968), p. 169.

Sería necesaria la tarea de hacer otra filosofía cristiana, distinta de la vieja, con categorías más aptas. Es cierto que, en el proceso histórico de cómo la fe va buscando su comprensión (*fides quaerens intellectum*), hay que contar con el problema añadido de lo que ha ocurrido muchas veces: “la desvirtuación de esa misma fe en manos de muchos que se han considerado sus titulares y casi propietarios”¹⁴.

Ortega escribió que “al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser”¹⁵. Y subrayó

el profundo sentido que tiene el misterio de la Encarnación: que Dios, por un acto determinado, concreto, y permítaseme decir que divinamente paradójico, quiera, al humanizarse, hacer y padecer la experiencia de existir en un mundo y de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *Cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre¹⁶.

Para Julián Marías, la perspectiva cristiana significa un cambio radical respecto del pensamiento helénico. Decir que el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios” significa que mientras Dios crea las cosas según modelos ejemplares (idea que muchos interpretarán como “especies”), el modelo ejemplar con el que crea al hombre es Dios mismo. El planteamiento cristiano sobre la realidad de Dios tampoco se parece a lo que dice la especulación helénica: no se trata de que él sea algo separado (*choristón*), o de que sea imperecedero o incorruptible, o el primer motor inmóvil, que mueve sin ser movido. Todo esto lo recogerá Tomás de Aquino, pero no es lo primario, sino que él consiste en amor. “¿Qué tiene que ver esto con las condiciones del ente? Recuérdese que el modelo que sirve de base al pensamiento griego son los objetos matemáticos, únicos, inmutables, invariables, que no se engendran ni perecen, estrictas «consistencias»”¹⁷. En el cristianismo, Dios y el hombre aparecen como realidades amorosas y personales; el Creador es padre; sus criaturas humanas son hijas suyas, hermanas entre ellas, llamadas a la resurrección, a una vida perdurable, personal y corpórea, circunstancial, que es participación en la vida divina. Todo esto es ajeno al pensamiento griego.

Se dirá: sí, y al cristiano también. Efectivamente, es lo que habría que decir. Porque a última hora, todo esto está mínimamente pensado. Y es curioso cómo entre una vida religiosa, meramente piadosa, por una parte, y una especulación teológica y filosófica helenizada, por otra, se ha ido de entre las manos lo que significa la verdadera transformación de la filosofía al irrumpir en ella el cristianismo, si se ejerce desde la condición del cristiano como tal. Esa forma de filosofía es fatigosa, difícil de sostener, y se abandona una vez y otra, se cae de ella como si fuera una cima inestable. Esta es la historia entera del pensamiento europeo desde los orígenes del cristianismo hasta ahora¹⁸.

Por ello, hay que tener en cuenta, según esta perspectiva, que el propio cristianismo da origen a una filosofía, cuyo calificativo “cristiana” no pertenece al pasado, sino al futuro, y del que debería ir haciéndose merecedora cada vez mejor.

¹⁴ Marías (1995), p. 7.

¹⁵ Ortega (2004), p. 101.

¹⁶ Ortega (2009a), p. 1389.

¹⁷ Marías (1995), p. 151.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 153-154.

En definitiva, esa filosofía que nace del cristianismo, de la condición humana que es ser cristiano, si se apura está todavía por hacer; y es posible que sea nuestro tiempo, a la vez, el que se ha alejado de ella y el que ha llegado a elaborar y poseer, por vez primera, el repertorio de conceptos adecuados con los cuales sería posible intentar pensarla. Conceptos que llevan dentro, claro está, toda la tradición griega, pero que no se quedan en ella, no dependen de ella; que se atreven a ejercer, frente a esa ilustre, prodigiosa tradición, la libertad¹⁹.

Tal libertad permite “aventurar que lo que podría llamarse «filosofía cristiana» no pertenece al pasado, sino más bien al futuro; no al siglo XIII, sino acaso al XXI”²⁰. Porque el pensamiento filosófico de nuestro tiempo “es el mejor instrumento intelectual para entender el cristianismo. He dicho que si algo podría llamarse «filosofía cristiana» sería acaso la del siglo XXI, más que la del XIII”²¹.

2. Entre discusiones

El propio Heidegger invitó a Julián Marías a dialogar con él y otros tres filósofos en un congreso celebrado en Francia durante diez días²². Este es el punto de vista del filósofo español:

Yo creo que las objeciones paganas al cristianismo le han hecho un daño más duradero, aunque menos dramático, que las persecuciones. Porque obligaron al cristianismo, y desde muy pronto, a ejecutar una operación que probablemente no hubiera debido ejercitar: *discutir*²³.

Y, en efecto, el cristianismo nació “intelectualmente entre discusiones: los paganos que lo atacan, los herejes que lo discuten”. La situación se repitió en tiempo de la Contrarreforma: “la movilización de las baterías católicas frente a lo que se entiende como una agresión herética. Desde entonces, la Iglesia y el pensamiento católico viven a la defensiva –y los protestantes análogamente”²⁴. Eso ha hecho que tantas posibilidades se hayan frustrado.

Entre los primeros cristianos destacaba “el deseo ardiente de una élite por pensar su fe, por conciliar los artículos con las adquisiciones del pensamiento griego”. Esta “*élite trabajaba asiduamente en conciliar cristianismo y filosofía*”²⁵.

Cierto que hay que contar con “la helenización del cristianismo”²⁶. Pero además, como consecuencia del deseo de *captar la benevolencia* de los paganos, aquellos intelectuales cristianos debieron de comprender que no valía la pena oponerse tajantemente a algunas de sus creencias secundarias, defendidas con verdadera

¹⁹ *Ibid.*, p. 154.

²⁰ Marías (1998), p. 8.

²¹ Marías (2002), pp. 93-94.

²² El propio Heidegger propuso que Julián Marías, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur y Lucien Goldmann expusieran sus diferentes puntos de vista o sus discrepancias respecto de él durante diez días, entre agosto y septiembre de 1955, en el Château de Cerisy, en Normandía (Francia). Puede verse la crónica en Marías (1989a), pp. 93-96.

²³ Marías (1982), p. 362.

²⁴ *Ibid.*, p. 369.

²⁵ Labriolle (1942), p. 10.

²⁶ Jaeger (1980), p. 13.

pasión, o que acaso esas creencias eran un punto de convergencia y de posible conciliación entre cristianismo y filosofía griega: por ejemplo,

el postulado de la inmutabilidad del cosmos y el de la impasibilidad divina dominaban muchas inteligencias, hasta el punto de hacerlas absolutamente refractarias a los postulados opuestos de la Revelación cristiana, que los desconcertaban y contradecían demasiado²⁷.

Piénsese lo que influyó esto a la hora de afirmar, con posterioridad, la identidad inmutable del ente: esa entificación pagana de la realidad, incluida la divina, sería absorbida por el cristianismo.

Pero no solo el paganismo *contagió* a la vieja *filosofía cristiana* algunas creencias míticas (como la de afirmar que todo se reduce a *ente* o cosa propietaria del predicado *ser*), sino también algunos modos suyos, especialmente la tendencia a la disputa, a la beligerancia, incluso al insulto o a la condena: los autores cristianos antiguos “no podían dejar de utilizar el mismo procedimiento de exposición”. Se trataba, por ejemplo, del “ya viejo «género» de las *Quaestiones*”. Y “este procedimiento didáctico, desde hacía mucho tiempo conocido y practicado, se convirtió en manos cristianas en el más vivo y el más actual de los métodos”. Pueden advertirse en “estas *Quaestiones* (muy diferentes de apariencia y de tono) las huellas probables o ciertas de las polémicas de la época”²⁸.

En algunos casos, “el autor la emprende no contra los paganos, sino contra los mismos cristianos”. Un autor cristiano utiliza cierto “epíteto malsonante que repite muchas veces en su exposición: es el adjetivo *stultus*, que, según él, los adversarios de la fe lo emplean de manera muy desagradable en sus discusiones con los cristianos”²⁹. Es decir, algunos escritores eclesiásticos cayeron en la tentación de emplear las mismas armas que empuñaban los paganos. Pero hay todavía algo más:

a causa de esa lucha apologética contra los ataques exteriores y esa lucha de la ortodoxia contra la heterodoxia, de ese afán de evitar los errores y definir el contenido de la fe, *el fantasma del error domina toda la vida religiosa del cristianismo*. Y esto cohibe la busca y el descubrimiento de la verdad: el cristiano teme constantemente «caer» en el error, en la herejía, en lo sospechoso; y esto afecta al cristianismo desde su comienzo³⁰.

3. El intento de Santo Tomás

En el siglo XIII ocurrirá “la irrupción del *Aristóteles arabizado*. Esto es otra cosa. Aristóteles es algo puramente helénico, ajeno al cristianismo y a la tradición bíblica. Y es además un cuerpo cerrado de doctrina”. Cuando “los escolásticos árabes, judíos y cristianos se enfrentan con Aristóteles, realmente tienen la impresión de que aquello es la verdad; pero resulta que esta verdad no tiene *nada* que ver con el cristianismo”³¹. Lo grave es que entonces

²⁷ Labriolle (1942), p. 15.

²⁸ *Ibid.*, pp. 490-493.

²⁹ *Ibid.*, pp. 493-494.

³⁰ Marías (1982), p. 363.

³¹ *Ibid.*, p. 364.

se llega a esa síntesis doctrinal que se va a llamar la *filosofía aristotélico-tomista*, y esa masa teórica, la Escolástica posterior al siglo XIII, *se instala en la mente cristiana*, en la mente europea, y se convierte en una especie de fortaleza que hay que defender contra todo intento de intrusión. Y los tomistas resultan profundamente antitomistas: al adherir fielmente, fieramente a Santo Tomás, hacen lo contrario que él; porque lo que hizo fue reabsorber el aristotelismo dentro del pensamiento cristiano, y esto es lo que ya no se va a volver a hacer nunca más³².

Jacques Maritain consideraba que “la filosofía de Santo Tomás (y, sobre todo, su metafísica) no es solo una filosofía cristiana, sino la filosofía cristiana por excelencia”³³.

Pero ya Guillermo de Tocco –según escribió en la biografía que hizo de su profesor Tomás de Aquino– se dio cuenta muy pronto de que fray Tomás presentaba en sus clases *nuevos* problemas, utilizaba *nuevos* métodos, ofrecía *nuevas* demostraciones para sus tesis, con *nuevas* doctrinas, con argumentos *nuevos*, con una *nueva* luz y *nuevas* verdades³⁴. He destacado todos esos adjetivos (utilizados hacia 1323 por Tocco) para hacer ver que el propio Santo Tomás, cuya filosofía escandalizaba en su tiempo y suscitaba tanta oposición, presentaba en clase su doctrina como nueva o moderna. Quienes hoy, de espaldas a los nuevos descubrimientos metafísicos y científicos, adhieren fieramente a él resultan antitomistas porque, contrariamente al Doctor Angélico que siempre nos invita a la renovación, se cierran a toda novedad³⁵.

Él incluso se negó a terminar de escribir la *Summa Theologiae* diciendo que después “de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más”³⁶. Es decir, como la “verdad es histórica”³⁷ en el sentido de que el hombre la va descubriendo con el paso del tiempo (a lo largo de los siglos va desvelando o revelando lo que estaba oculto para las generaciones anteriores), ese día conoció Santo Tomás verdades que hasta entonces había ignorado, como por ejemplo la del heliocentrismo que desconocía.

Según Gabriel Marcel, el primer deber del filósofo en el mundo de hoy es evitar “el fanatismo, *cualquiera que sea la forma que presente*”³⁸. Lo que, “en la situación presente, hace que la tarea del pensador cristiano sea tan difícil, incluso diría tan angustiada, es que, a decir verdad, está en la obligación de oponerse” a

doctrinas reaccionarias, en el sentido más injustificable de esta palabra, doctrinas nacidas muy a menudo de la ignorancia y del miedo, y que desembocan en un desconocimiento de lo que puede haber de más valioso en las adquisiciones de la filosofía moderna. Estas van unidas a una innegable profundización de la noción misma de libertad y de todo lo unido a ella más o menos directamente³⁹.

³² *Ibid.*, p. 368.

³³ Maritain (1967), p. 195.

³⁴ Cf. Tocco (1996), capitulum XV, p. 122.

³⁵ Sobre los nuevos descubrimientos genéticos que contradicen el parecer de Santo Tomás respecto al tiempo desde el que hay persona puede verse: González Fernández (2013a).

³⁶ Texto en Ramírez (1964), p. 41. El propio Ramírez (que pretendió ocupar la cátedra de Ortega tras la guerra hasta que, ya jubilado este, fue asignada a González Álvarez) fue el más destacado eclesiástico que escribió contra el propio Ortega y Marías, y hasta quiso introducir sus obras en el Índice de libros prohibidos. Pueden verse: Ramírez (1959) y Marías (1982a y 1982b). Un detallado relato sobre los ataques clericales contra Marías puede encontrarse en González Fernández (2017), pp. 43-75.

³⁷ Ortega (2008), p. 256.

³⁸ Marcel (2001), p. 89.

³⁹ *Ibid.*, p. 181.

Dirá que el “fanatismo es, por definición, incompatible con cualquier preocupación por la verdad; y, como la verdad es inseparable de esta preocupación, puede afirmarse sin titubear que el fanático es el enemigo de la verdad”. Piensa que cuando

Jacques Maritain afirmaba que, hablando con rigor, se podía ser católico –pero no inteligente– sin ser tomista, emitía una afirmación propia de un fanático puro y simple, y se podría hacer ver mediante qué transiciones casi imperceptibles es siempre posible pasar de ese fanatismo venial hasta el fanatismo sin más⁴⁰.

Según Ortega, “la Iglesia católica se halla instalada, tal vez enquistada en el tomismo, dentro del cual habita desde hace siglos y que se ha convertido para ella en un hábito inveterado”⁴¹. Debe tenerse en cuenta que los

escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega⁴².

Ahora bien, aunque Ortega critique a la Escolástica, no por ello deja de apreciarla y de reconocer sus méritos:

Que la filosofía escolástica me parezca pésima, hasta el punto de no parecerme una filosofía, no quita lo más mínimo para que me parezca admirabilísima, desde otros puntos de vista, como esfuerzo intelectual. Y la prueba más fehaciente de esta estimación es que he procurado aprovechar de ella todo lo que, a mi juicio, es aprovechable, lo cual no es parva cuantía⁴³.

Un texto del filósofo madrileño revela, además, su pensamiento sobre lo que hubiera sido la auténtica filosofía cristiana si no hubieran entrado en escena Aristóteles, Averroes o Avicena, algo que Étienne Gilson no podía reconocer:

Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. A esa deformación es a lo que el señor Gilson, en libro también recentísimo –titulado *L'esprit de la philosophie médiévale*– llama filosofía cristiana⁴⁴.

Para Ortega, la “auténtica filosofía cristiana” no estaría representada por Santo Tomás, sino por “una línea irreal que solo podemos fijar en algunos de sus puntos:

⁴⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁴¹ Ortega (2006b), p. 476.

⁴² Ortega (2009a), p. 1393.

⁴³ Ortega (2009b), p. 1134, n.

⁴⁴ Ortega (2006b), p. 442.

San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano⁴⁵. Y opina que celebrar “a Alberto Magno como instaurador de la filosofía cristiana pudiera acaso juzgarse como un acto más en la tragedia del cristianismo, un extraño *quid pro quo* como otros que tristemente registra la historia⁴⁶”.

A Ortega le parece que “cuanto se ha llamado filosofía cristiana ha sido más bien la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo. San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de efectiva filosofía cristiana se debe a él”. Pero no bastaba con solo San Agustín. Otros hicieron el esfuerzo de “des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó⁴⁷”.

Volvemos a ver cómo sería menester otra filosofía cristiana, liberada de esos modos paganos. El punto de vista de Julián Marías es muy similar:

Yo diría que *el intento de Santo Tomás es no hacer filosofía*. No hacerla porque ya está hecha: la ha hecho Aristóteles, a quien llama *Philosophus*, «el Filósofo». Santo Tomás era un intelectual de enorme honestidad, y cuando la filosofía está hecha, no hay que hacerla, claro está. ¡Pues no sería poco cómodo que la filosofía estuviera hecha y pudiéramos ahorrarnos hacerla! [...] Por esto, un pensador de hoy, si es honesto, tiene que plantearse la cuestión de en qué medida la filosofía está hecha y puede ahorrársela, y en qué medida no tiene más remedio que hacerla o seguir haciéndola⁴⁸.

En el caso de Santo Tomás, “la filosofía formalmente está hecha, está ahí: es la de Aristóteles, y, por tanto, Santo Tomás va a hacer filosofía cuando Aristóteles no la ha hecho, o cuando la ha hecho mal, cuando no es suficiente”. Se atreve a decir que “*Santo Tomás hace filosofía en los intersticios del aristotelismo*”⁴⁹.

Es “como esas hierbas que nacen entre las losas de piedra”. El tomismo está “literalmente anegado por el pensamiento aristotélico, hasta el punto de que Santo Tomás tiene la impresión de que *ya está hecha la filosofía*: la hizo Aristóteles⁵⁰”.

Por ello, la “*Escolástica propiamente no es filosofía*. Y creo que hay que decirlo. Lo cual no quiere decir que no tenga un formidable interés filosófico. La Escolástica no es en rigor filosofía, es otra cosa. Recuérdese que la palabra Escolástica es un adjetivo cuyo sustantivo está implícito⁵¹”.

Más adelante, en el siglo XVIII, si “a esto se añade el que la Iglesia se desentendió de la renovación del pensamiento llevada a cabo por los filósofos del XVII, para aferrarse a un tomismo nominal que dejó el paso en realidad al sensualismo, se puede medir la pérdida de posibilidades⁵²”.

También hay que tener en cuenta que la “organización de la Iglesia se ha saltado tres siglos –cuando menos– de pensamiento moderno. La enseñanza en los

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 472.

⁴⁸ Marías (1982), pp. 365-366.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Marías (1995), p. 147.

⁵¹ Marías (1982), p. 366.

⁵² Marías (1993), p. 113.

seminarios se ha reducido, con contadas excepciones, a un enquistamiento en formas de escolástica”.

Cuando en el siglo XVIII los eclesiásticos europeos que tenían algunas «luces» se hicieron sensualistas y continuadores de Condillac, a pesar de la superlativa modestia de este pensamiento, mostraron lo que pasa cuando se cierran las puertas de la mente al pensamiento más agudo, penetrante y veraz que desde los griegos había conocido Europa: Galileo, Descartes, Leibniz, Newton.

Que esos eclesiásticos “se prendasen de Condillac y, si se apuran un poco las cosas, de Helvecio o La Mettrie, es algo que produce escalofríos intelectuales”. Posteriormente se podría identificar “a los responsables del escamoteo de la filosofía más profunda y rigurosa –y más afín al cristianismo– que se ha pensado en el siglo XX y que hubiera sido capaz de fecundar y actualizar la teología cristiana”⁵³.

Para Julián Marías, “todo esto es muy grave”. Ahuyenta a muchos del catolicismo. Y se pregunta:

¿No ocurrirá que muchos hombres no lleguen a ser católicos o dejen de serlo por la soberbia de unos cuantos que se creen dueños de todas las verdades? Por ejemplo, para que algunos señores se den el gusto de suponer que saben filosofía⁵⁴.

Invitado a la celebración del Concilio Vaticano II, pudo escuchar Julián Marías con satisfacción, en la intervención de un cardenal, las palabras *Timeo hominem unius libri; timeo Ecclesiam unius doctoris* (Temo al hombre de un solo libro; temo a la Iglesia de un solo doctor). “Los días del tomismo *exclusivista* habían terminado”⁵⁵. Y recuerda unas palabras de Ortega en 1950: “muy pronto, la Iglesia católica, apostólica, romana se desentenderá oficialmente del aristotelismo y consecuentemente del tomismo”. Esta “profecía de Ortega causó no poca irritación, especialmente entre aquellos que se consideraban expertos y buenos conocedores de los caminos de la Iglesia”⁵⁶. Ahora bien:

Nada de la tradición del pensamiento cristiano es renunciable, y por supuesto Santo Tomás es parte decisiva de esa historia; pero está dentro de la historia, puesto en su lugar, sin exención ni privilegio, sin escapar al flujo temporal en que toda realidad humana está inmersa. Al intentar extraer a Santo Tomás de la historia, al edificar en nombre suyo un «tomismo» –cosa bien distinta– de carácter institucional, se le estaba despojando de su condición de filósofo y teólogo, es decir, corrección, verdad deficiente, esfuerzo siempre inacabado. La grandeza de Santo Tomás consistió en eso, y es de desear verlo de nuevo fuera de su hornacina, sumido en la corriente viva de la historia, asimilado, integrado, superado, actuante más allá de sí mismo, en formas de pensamiento bien distintas, que signifiquen, como él en el siglo XIII, la innovación, el ensayo, la audacia, el riesgo⁵⁷.

⁵³ Marías (1995), pp. 24-25.

⁵⁴ Marías (1997), pp. 51-53.

⁵⁵ Marías (1989a), p. 199. Estuvo durante una semana en el Concilio debido a una invitación que recibió gracias a las gestiones de un obispo amigo (*Ibid.*, p. 196).

⁵⁶ Marías (1997), p. 217.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 218-219.

Una vez Julián Marías le preguntó a Ortega: “¿Qué le parecería una *Suma Teológica según la razón vital?*». Se quedó un momento en silencio y me dijo: «No estaría mal: sería posible». Creí ver una chispa de ilusión en sus ojos, pero ciertamente aquella empresa no era suya”⁵⁸.

4. Hacia una elaboración filosófica adecuada

En realidad, el cristianismo “espera aún su elaboración filosófica adecuada, la que permitiría desarrollar sus posibilidades intelectuales, que han sufrido durante siglos toda suerte de interferencias”⁵⁹. Con el Concilio Vaticano II,

por primera vez en muchos siglos, se abren esas posibilidades. En estos años en que estamos viviendo se han abierto posibilidades que habían estado obturadas desde el siglo XIII y, sobre todo, desde el siglo XVI. Estamos libres de la Escolástica –y, por tanto, libres hasta para la Escolástica, frente a ella–. Ahora resulta posible esa filosofía cristiana⁶⁰.

Por una parte, el “cristianismo *consiste* en la visión del hombre como persona”⁶¹. Se trata del “núcleo intelectual del cristianismo”⁶², y por tanto de lo que debe ser la *nueva filosofía cristiana*.

Y este es el punto en que la tradicional perspectiva cristiana reclama un complemento, una intensificación del conocimiento, relativamente descuidado, de lo que significa ser persona. Un peso, justificado por su excelencia, del pensamiento helénico, ajeno al cristianismo y a ciertas experiencias que en gran medida están ligadas a él, ha orientado el pensamiento posterior, filosófico y también teológico, a un «sustancialismo» que ha llevado a reducir la persona a un tipo muy particular de «cosa», lo cual ha impedido ver su extraordinaria diferencia, su diversidad y originalidad como forma de realidad⁶³.

Por otra parte, el método adecuado para pensar la realidad divina es a partir del hombre concreto y único, precisamente lo que ha empezado a comprender la filosofía de nuestro tiempo. Pero ha “pesado excesivamente la herencia conceptual del pensamiento griego, ajeno a la revelación cristiana”. Resulta una rémora del pensamiento el “«sustancialismo», la convicción de que la realidad es sustancia o accidente, admirables conceptos para entender las *cosas*, pero que no bastan para entender otras formas de realidad, irreductibles”. Ahora bien, la vida “no es cosa alguna, sino un acontecer, un drama proyectivo”⁶⁴.

El cosmos aristotélico, que sustenta a la vieja metafísica, lo explica el Estagirita con el principio rector de que todo “lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo”⁶⁵, sentencia que fue asumida por los aristotélicos medievales, como Santo

⁵⁸ Marías (1983), p. 503.

⁵⁹ Marías (1991), p. 122.

⁶⁰ Marías (1982), p. 370.

⁶¹ Marías (1999), p. 119.

⁶² Marías (1968), p. 170.

⁶³ Marías (1999), p. 137.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁵ Aristóteles (1998a), p. 391.

Tomás (I, q. 2, a. 3): “todo lo que se mueve es movido por otro”⁶⁶. El primer *algo* u *otro* es inmóvil. El Dios impassible, inmóvil, de Aristóteles es *nóesis nóeseos*, “intelección de intelección”⁶⁷, que no ha creado el mundo, ni se ocupa de él, ni es providente; solo es algo mecánico, un motor inmóvil que pone en funcionamiento el inmenso engranaje de las causas de la máquina del mundo. Se trata de un universo lleno de engranajes⁶⁸.

La tendencia a la cosificación hace que

incluso en los momentos de la historia en que más enérgicos esfuerzos se han hecho para escapar al modo de ser de las cosas, se haya recaído pronto en él. Piénsese en la innovación del pensamiento cristiano, como forma de pensamiento rigurosamente personal, anegada desde bien temprano por el peso del modo helénico de entender lo real⁶⁹.

Desde el aristotelismo, el alma es concebida como *tabula rasa* en que nada hay, ni siquiera la ley moral, “del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito”⁷⁰. Y desde ahí se llega a decir que el alma no tiene consistencia, no consiste en nada; es decir, como naturaleza, el alma no es nada, pero precisamente por ello puede acoger o conocer todo lo que tiene una naturaleza. Según Ortega, Aristóteles

interpreta la percepción sensible y con ella toda la vida intelectual como un choque entre los cuerpos: las cosas corpóreas tropiezan con la cosa alma y dejan en ella impresa la huella de su figura. El alma antes de estos choques con las cosas no contenía nada, era una tablilla de cera aún intacta. ¡Tan no es ni de lejos intimidad, ser para sí, el alma griega que puede existir vacía y que ni hueco tiene –sino que es como una placa fotográfica orientada hacia afuera, en la que no habrá sino lo que de fuera venga, lo que la naturaleza vierta y deposite en ella!⁷¹.

Sin embargo, el cristianismo interpreta al hombre de manera absolutamente nueva: como alguien con intimidad, como persona que puede recogerse en una vida interior donde se encuentra a sí mismo y a la vez encuentra a Dios. Según Ortega, cuando “el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios”⁷².

El hombre interior o ensimismado, a diferencia del alterado, se encuentra a sí mismo. Porque el ensimismamiento es la condición más propia del hombre, cuyo valor se mide por su capacidad de estar solo. Además es la soledad la que hace posible toda auténtica compañía. Lo más fácil y cómodo es la huida de sí mismo; por ello, hace falta valentía para ensimismarse. “Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado”. Si “permite que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa”⁷³.

⁶⁶ Tomás de Aquino (1988a), p. 111.

⁶⁷ Aristóteles (1998b), p. 638.

⁶⁸ Para la nueva imagen de Dios que escapa de la cosificación puede verse: González Fernández (2015).

⁶⁹ Marías (1987), p. 56.

⁷⁰ Aristóteles (2000), p. 145.

⁷¹ Ortega (2008), p. 324.

⁷² Ortega (2009a), p. 1406.

⁷³ Ortega (2006b), p. 425.

Pero el concepto que el cristianismo tiene del alma como intimidad “no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiéndolo de nuevo a la original inspiración del cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo”⁷⁴.

La persona, a diferencia de toda cosa y de cualquier objeto aritmético o geométrico, está afectada por la circunstancialidad, por la variación y el cambio; no es siempre idéntica a sí misma como esas cosas inmutables, pero sí la misma⁷⁵. En cambio, “Aristóteles inventó la noción de sustancia para subrayar y hacer ver claramente que los cambios de las cosas son superficiales y que tras ellos la cosa permanece inmutable, eternamente igual a sí misma. Pero al hombre no le pasa esto”. En efecto, “nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano”⁷⁶.

Su humanidad “no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre. Por eso ha fracasado tan rotundamente en su estudio del hombre la ciencia natural a través de dos siglos de ensayos”.

La ciencia natural, sea la física o las ciencias homólogas, buscan, claro está, en el ser humano, lo que buscan en los demás seres: su «naturaleza». Esta es el principio estable de las variaciones, lo que permanece idéntico a través de las mudanzas. En la ciencia contemporánea, ese principio invariable en toda realidad física se ha utilizado hasta reducirse a la «ley». La ley –la ley natural– es lo que permanece y a la vez define las variaciones. El positivismo, que quieras que no, en su destrucción de la vieja y noble idea de la *natura* que formuló Aristóteles, y tras él los estoicos, no tuvo más remedio que conservar, cuando menos, su espectro: el postulado de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza. Es todo lo que había sobrevivido de esta gran idea⁷⁷.

Y aquí Ortega repite una afirmación suya que ha sido mal comprendida en ambientes escolásticos: “el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia”. Esto quiere decir que lo que la naturaleza (invariabilidad propia de lo que está determinado por su especie o sustancia) es a las cosas, es la historia (hecha de variación, resultado de la libertad) al hombre: la “historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! Por eso el hombre está “siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales, sin darse bien cuenta de lo que decían”⁷⁸.

Lo cual significa que el pensamiento de Ortega sobre el hombre coincide con la interpretación que aparece en el Evangelio: alguien que, gracias precisamente a su libertad, eligiendo siempre en el camino de su vida en este mundo, va realizando obras propias, en atención a las cuales será juzgado, no en atención a su naturaleza (principio discriminativo, en cambio, para los fariseos)⁷⁹.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 329.

⁷⁵ Sobre el nuevo concepto de *mismidad* puede verse: González Fernández (2017), pp. 172-190.

⁷⁶ Ortega (2006c), p. 778.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 778-779.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 779.

⁷⁹ Sobre la problematicidad del concepto de “ley natural” (expresión estoica) y otra denominación más apropiada puede verse: González Fernández (2016).

5. Superación de la entificación

A Ortega le parece una rémora que la vieja filosofía cristiana tenga como centro el concepto parmenídeo de ser o ente, visto como aquello inmutable o permanente, lo cual está en contradicción con esa variabilidad o circunstancialidad histórica, constitutiva del hombre. Y se esfuerza por mostrar que el cristianismo, para ser fiel a sí mismo, ha de evadirse de esa noción en la que han recaído tanto Heidegger como Sartre. Conviene que se sepa que “los primeros escolásticos fueron los árabes y no los cristianos”. Pretender que “aquellos frailazos de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico”⁸⁰.

Y “todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología. A todos los frailes y sacerdotes cristianos actuales se les empapuzan en los seminarios con la bazofia de una terminología y luego se quiere que sirvan de algo trotando por el mundo”⁸¹.

La ontología o busca del ser es una cosa que pasó a los griegos y no puede, con autenticidad, volver a pasar a nadie. Por eso ha sido una frivolidad, un capricho académico de Heidegger querer resucitarla, con lo cual ha logrado solo hacerse él mismo un lío e incapacitarse, siendo un pensador absolutamente de primer orden, de lograr precisamente lo que pretendía y que Platón llamaba «salir al ser». Si es hoy posible algo así como filosofía tiene que comenzar por superar la noción de ser y evadirse de ella. No intentarlo ha llevado a Sartre, *enfant terrible* de los nuevos intentos filosóficos, a recaer en la polvorienta terminología hegeliana y marearnos jugando del vocablo con el «ser-en-sí», el «ser-para-sí», el «ser-para-otro». Lo que vemos hoy como realidad –primariamente la vida humana– se caracteriza fundamentalmente porque para ella no vale el término grecolatino *ser, ente*. El hombre, por ejemplo, consiste en *ser* lo que aún no *es*⁸².

Para el filósofo madrileño es menester superar la entificación del hombre, lo cual resulta muy difícil porque arrastramos esa tendencia desde que, varios siglos antes de Cristo, algunos griegos buscaran *algo* que no tuviese nada que ver con el hombre. Como en su lengua no había una palabra para designar ese *algo*, lo llamaron con un extraño modo: “lo ente” (*tò ón*), “un algo monstruoso”, algo “que se buscaba pero que no se había encontrado, cuyos rasgos o caracteres –salvo su independencia del hombre, que podríamos calificar de «atributo previo»– eran aún desconocidos, ocultos por tanto, misteriosos por tanto”⁸³.

A la fuerza, este monstruo hueco tuvo desde luego que producir en el alma griega repercusiones de emoción religiosa. Era un nuevo Dios que se elevaba sobre el horizonte mental del hombre griego, pero un Dios de condición opuesta a todos los anteriores –un Dios hecho de indiferencia hacia el hombre, más aún, de negación del hombre. «Lo ente» no significa «el que es *para* el hombre», en uno u otro sentido del *para*, sino formalmente aquel algo cuyo ser consiste en no *ser para* el hombre, sino en ser para sí o en sí y por sí. Su insólita forma gramatical –de singular neutro– intentaba neutralizar estilísticamente

⁸⁰ Ortega (2010), p. 344.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 345.

⁸³ Ortega (2009c), p. 747.

las significaciones populares del participio de presente, sobre todo en su forma más usada: *tà ónta* –los seres–⁸⁴.

Todo ello “instauró una tradición que dura desde hace dos mil quinientos años”⁸⁵. Y, por ello, la “idea de que lo que hay en nuestro alrededor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de «cosas», en el sentido de sustancias, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente”. Todos arrastramos esta “herencia ontológica, y si por ventura resultase ser conveniente evitarla, liberarnos de ella debemos contar con que ha de costarnos gran esfuerzo”⁸⁶. Porque “de ninguna manera, repito, podemos aceptar la tesis de que para *todos* los hombres, por fuerza, «las cosas son cosas»”⁸⁷.

Pero los escolásticos, siguiendo a Aristóteles, dijeron que el ente es *el primum cogitabile*, lo primero que de una cosa pensamos.

Tan lo primero, que sabemos *que es*, antes de saber lo más mínimo sobre lo que ella es. Lo cual no es ya flojo síntoma de que antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de ente, y no lo *sacamos de la cosa*, ni de cada una, ni de una inducción sobre muchas. Pero entonces resulta que no consiste en nada sensible, que no hay imagen, *fantasma* de él, y que el aristotelismo nos es deudor de explicarnos cómo logra pensar ese «primer pensamiento»⁸⁸.

Un discípulo de Ortega, Zubiri, escribirá que la “identificación de lo que es real con el ente, es una grave consecuencia de la aceptación de la filosofía griega: es lo que he solido llamar *entificación de la realidad*”⁸⁹.

El propio Ortega escribió que Aristóteles “fue un pensador radicalmente naturalista y profano. Que un hombre así se haya convertido en el filósofo oficial del catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal. Con decir lo cual no se mengua un ápice a la exuberancia de su cinglado genio”. Y continúa en nota al pie de página: “La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades”⁹⁰.

Pero no se trataba solo de la entificación del hombre, sino también de la de Dios, que hace de él un algo impersonal, inmóvil, inmutable, como una especie de esfinge que no se conmueve. Por eso dice Ortega:

Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir⁹¹.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 749.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 753.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 754.

⁸⁸ Ortega (2009b), p. 1079.

⁸⁹ Zubiri (2007), p. 131.

⁹⁰ Ortega (2009b), pp. 1022-1023.

⁹¹ *Ibid.*, p. 1068.

Se trata de considerar que esa “ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie”. En realidad, “después de 600 antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios”⁹². Con esto

el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 antes de Cristo, aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el ente. El ente es la realidad no divina y, sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que ni podían pensar de modo congruo el ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula «filosofía escolástica»⁹³.

Pero además hay más inconvenientes, porque esa filosofía escolástica se manifestó, como ya dijimos más arriba, “en forma de *disputatio*, hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante”, el primer tratado de Metafísica que ha existido, “la de Suárez, se llame *Disputationes*. Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el ente sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica”⁹⁴.

Se hace preciso reparar en que el Dios ontológico de Aristóteles

no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él desde fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor «ocho cilindros» o a un pachón asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería. Esto no sugiere que, a mi juicio, Aristóteles, al menos en su primera época platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero este no tiene que ver con su *Deus ex machina*, su Dios mecánico⁹⁵.

Esa filosofía escolástica recibió a Aristóteles primero en latín, y además a través principalmente de los comentaristas árabes Avicena y Averroes. De tal manera que los “primeros escolásticos «cristianos» (¡!) son los árabes”⁹⁶.

Ortega se lamenta de la falta de modernidad de Aristóteles, de su primitivismo, aunque pide a quienes

creen que hay una *philosophia perennis* –la cual es precisamente la aristotélico-escolástica–, ver con claridad, para poder *no* admitirlas, las ideas que se les han ocurrido

⁹² *Ibid.*, p. 1069.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 1070-1071.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 1071.

a los modernos y siguen ocurriéndonos a los contemporáneos. Porque si esa filosofía perenne no entiende bien la de todos los tiempos –por tanto, la de los modernos y actuales–, es que no posee tal perennidad, que no está en todos los tiempos, sino que se quedó en el pasado, y si se perenniza o perdura es porque se ha convertido en fósil, en petrefacto⁹⁷.

La llamada “filosofía cristiana” se encuentra edificada sobre esos cimientos fosilizados. Pero todavía hay más, que atraerá tanta animadversión contra Ortega, el cual reprocha que cuando

los escolásticos al decir que ellos tienen la superioridad sobre toda la filosofía moderna de partir de la intuición del ser y lo dicen con la soberbia y la petulancia cerriles, «aldeanas», tan típicas del ambiente confinado en que se vive dentro de los conventos, siente uno sincera pena, no por creerse poseedor, a su vez, de una verdad superior a aquella –cosa que sería siempre problemática y discutible–, sino por presenciar lo que es lisa y llanamente una crasa ignorancia en ellos del sentido mismo y los orígenes de su opinión; aparte completamente de que tengan o no razón con su sentencia. Más les valiera de una vez ponerse a ello tranquilamente, humanamente, con todo el brío y convicción que se quiera, pero sin altanerías, que hoy son en esa momificada filosofía ejemplarmente ridículas⁹⁸.

6. Superación del sustancialismo y del naturalismo

La nueva filosofía cristiana debería recuperar la auténtica significación del concepto griego de *ousía*. Sabido es que Tomás de Aquino, como desconocía el griego, se servía de la traducción que Guillermo de Moerbeke le hizo de esa palabra: *substantia*, la cual en rigor es traducción de *hypóstasis* y de *hypokéimenon*, lo que está o yace debajo. Según Ortega, “la inveterada traducción de *ousía* por sustancia es inadecuada”⁹⁹. Su correcta traducción es haber, hacienda, patrimonio, y en ese sentido esencia personal: las obras sin las cuales no soy yo.

Cada “uno de nosotros no tiene otro haber ni otra realidad que esta: su vida”¹⁰⁰. De modo que *mi vida*, la de cada cual, es la auténtica esencia o haber del hombre. Una vida (categoría preferida en los documentos del Concilio Vaticano II y en los textos litúrgicos formulados desde él¹⁰¹) no en sentido biológico, sino biográfico, que “nos es dada, no nos ha sido dada hecha, sino que tenemos que hacérsela nosotros, cada cual la suya”¹⁰².

Ortega ve la necesidad actual, “so pena de que se pare el carro de la civilización, de someter a una reforma decisiva los conceptos más básicos y fundamentales de nuestra herencia griega, por tanto, de Aristóteles, y muy especialmente su idea de la substancia, pivote central de toda tradición filosófica”. Además esa reforma básica de los conceptos filosóficos más fundamentales “hubieran debido intentarlo antes que nadie los pensadores más cristianos, porque el cristianismo, colonizado desde un principio por la filosofía griega, no ha logrado construir su filosofía auténtica”¹⁰³.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 1089.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1107.

⁹⁹ Ortega (2009c), p. 753.

¹⁰⁰ Ortega (2009d), p. 284.

¹⁰¹ Cf. González Fernández (2014).

¹⁰² Ortega (2009d), p. 285.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 299.

La filosofía griega es radicalmente *naturalis*, la cual engendró una determinada técnica del pensamiento. El cristianismo parte de una intuición fundamental, la más opuesta que cabe al naturalismo, pero al querer hacer filosofía, cayó prisionero del paganismo griego, y desde entonces arrastra, como una argolla al pie, esa técnica forastera que le traba y le retuerce¹⁰⁴.

En otro texto dice Ortega que necesitamos, “pues, toda una nueva filosofía –todo un nuevo repertorio de conceptos fundamentales y aborígenes–, estamos iluminados por una novísima fulguración”. Para ello tenemos que “despegar de la filosofía tradicional, del repertorio de conceptos recibidos y notorios y hasta populares usando, *por lo pronto*, aquellos que más se aproximan al cariz de la nueva realidad entrevista”.

Mi vida, la de cada cual, “es una realidad que, a diferencia de todas las demás conocidas y supuestas, consiste en ser *pura y exclusivamente* acontecimiento. Vida es lo que le pasa a cada cual, lo que le acontece”¹⁰⁵. Pero para “los griegos «ser» significaba la realidad fija, dada de una vez para siempre, permanente –desde Parménides, los griegos piensan con el término «ser» la gran quietud, la gran quietud. No se olvide que nuestro vocablo «ser» viene de «*sedere*», estar sentado”. Esto era representado por el concepto de sustancia, que es “la quietud ontológica. Por eso, el concepto sustancia no nos sirve para pensar la realidad radical que es nuestra vida. Derrocamos de su trono milenar el concepto de sustancia. No nos sirve como categoría fundamental de la realidad”. Porque “la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo”¹⁰⁶.

Para Ortega, su propia interpretación resulta más coincidente con el cristianismo que la de la vieja ontología con este: a diferencia de la sustancia (autárquica, autosuficiente, que no necesita de ninguna otra cosa para existir), el hombre es menesteroso, necesitante, indigente, que no se basta a sí mismo.

Según Ortega, la idea aristotélica de sustancia es el concepto metafísico por excelencia. Pero “nos hemos visto precisados a abandonar la interpretación de la realidad como sustancia, como el ser suficiente y nos estamos apretando las cabezas para reconocer, como parece inevitable, que toda realidad, se entiende intramundana”, es justo lo contrario: indigente, menesterosa, que no se basta a sí misma. Esto resulta difícil “de entender porque nuestros hábitos mentales desde que nacen las naciones occidentales se han formado bajo la férula de la disciplina griega”. Los “escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega”¹⁰⁷.

En realidad, la llamada “filosofía católica” nos ha hecho “prisioneros de esa disciplina pagana y ya momificada”. Si nosotros “nos encontramos hoy reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo conseguimos pensar esta, según reclamo, como ser insubstante, como ser indigente”, quiere decirse que “por vez primera el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo mágico trazado por la disciplina helénica”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Ibid.* Sobre el nacionalismo como naturalismo puede verse: González Fernández (2016).

¹⁰⁵ Ortega (2009e), p. 521.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 525-526.

¹⁰⁷ Ortega (2009a), p. 1392.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 1393. Como en esa “filosofía católica” resulta crucial el concepto de transustanciación, puede verse

7. Conclusiones y valoraciones personales

Ortega (no católico) y Marías (que lo era de manera ejemplar) proponen buscar una nueva filosofía cristiana, la cual, como hemos visto, deberá superar el paganismo que supone la entificación de la realidad, así como el sustancialismo y el naturalismo de Aristóteles.

Me atrevo a decir que lo que Aristóteles fue para Tomás de Aquino es en nuestro tiempo comparable a lo que Ortega ha sido para Julián Marías, con la ventaja de que estos últimos fueron amigos y contemporáneos, algo que no sucedió con los primeros, tan separados no solo en el tiempo y en el espacio, sino también porque procedían de ámbitos culturales enormemente distintos. E incluso estaban separados por la lengua, porque Aquino no sabía griego, lo que limitó enormemente su conocimiento cabal de lo que dejó escrito, a veces con tantas ambigüedades y contradicciones, el Estagirita¹⁰⁹.

Ahora bien (como el propio Marías señala), la nueva filosofía cristiana está todavía por hacer. Él se limitó a dar algunos apuntes para ello¹¹⁰. Con Ortega, Marías abrió el camino para mostrar filosóficamente el valor del individual (afectado por la circunstancialidad, que le resulta esencial) frente a lo universal (siempre idéntico e invariable). Una dimensión práctica fue llevada a cabo por Julián Marías al imaginar la vida perdurable, en un ejercicio que huye de toda concepción estática o sustancialista¹¹¹.

Lo que sucede es que el pensamiento arrastra, desde Grecia, un inveterado sustancialismo que a última hora es también materialismo, y esto ha impedido trasladar a otra forma de realidad los caracteres de la vida como tal. Hasta hace poco tiempo no se ha pensado la vida con conceptos adecuados, y es en ellos donde podemos hacer pie; el único punto de apoyo para la empresa imposible que estoy intentando es precisamente la posesión, por primera vez en la historia, de los recursos para entender qué es vida en el sentido de vida humana, personal, biográfica, eso que entendemos cuando decimos «mi vida»¹¹².

El paganismo cree que la esencia de cada hombre es la humanidad o la naturaleza humana, la especie, el género, la sustancia segunda, lo universal (*qué*), términos completamente ajenos al Evangelio, el cual también *da razón* del auténtico haber de cada persona: el amor principalmente, su historia, sus obras mediante las cuales conocemos ese *quién*. Y no es nada accidental todo ese contenido, bienes o haber (*ousía*): para el Evangelio se trata de lo más importante o esencial. Recordemos que sin amor yo “no sería nada” aunque “conociera todos los secretos y todo el saber” (1Cor 13,2).

una alternativa, derivada de esta filosofía de Ortega y Marías, a partir del auténtico significado de *ousía*, en: González Fernández (2013b). La “filosofía protestante” derivada de la de Ortega y Marías resulta prácticamente igual a la católica procedente de ambos, lo cual constituye un interesante encuentro ecuménico (que debe subrayarse), como ha mostrado Harold Raley principalmente en tres de sus libros: 2008, 2011 y 2018.

¹⁰⁹ Cf. González Fernández (2017), p. 116.

¹¹⁰ Cf. Raley (2002).

¹¹¹ Cf. Marías (1989b), pp. 359-373.

¹¹² *Ibid.*, p. 362. Sobre la necesidad de liberarse del paganismo incrustado en la misma liturgia puede verse: González Fernández (2003), pp. 115-143.

Creer que la esencia de cada persona humana es el concepto universal “hombre” resulta, probablemente, lo más pagano que pueda haber. Según ese paganismo (proclamado por Platón, Aristóteles, Avicena o Averroes), cualquier persona sería intercambiable o sustituible por otra. El Evangelio, por el contrario, proclama el valor absoluto de cada persona, cualquiera que sea su raza, condición o grupo social: para el Buen Pastor, una sola oveja perdida es insustituible, no intercambiable, irreplicable, única.

El paganismo hace esfuerzos constantes por reducir al hombre a números y estadísticas porque considera que hay un esquema, abstracto y universal, aplicable por igual a todos los hombres.

Aunque no lo dijera explícitamente, Émile Bréhier, acaso de manera implícita, sugiere que los conceptos paganos adheridos al pensamiento cristiano son incompatibles con el propio cristianismo. De ahí derive quizá su postura negativa a admitir una filosofía cristiana como tal, porque ve que el pensamiento cristiano antiguo y medieval carece de originalidad en cuanto que sigue utilizando esos conceptos.

La vieja *filosofía cristiana* fue elaborada con categorías procedentes del paganismo y, en lugar de partir del Evangelio para comprenderlo con conceptos filosóficos apropiados a él, fuerza al propio Evangelio a adaptarse a unas categorías previas y ajenas, provenientes de una metafísica radicalmente opuesta, que perturban el mensaje revelado porque cosifican al hombre y, por tanto, a Dios.

Ello ha perjudicado notablemente a la propia teología, que siempre demanda a la filosofía nuevos y más aptos conceptos, pero como no se los suministra, sigue utilizando inercialmente los viejos, de lo cual se resiente; y hasta parece afirmar – resignada – que, como no hay otros, debe seguir edificándose sobre la Escolástica, considerada como la única *filosofía cristiana* porque no conoce *otra*. Hoy se nos pide realizar la tarea inversa: intentar comprender el Evangelio con categorías más apropiadas, partiendo de él y no de una tradición filosófica anterior que ha gravitado excesivamente sobre el mismo. Esta empresa urgente pide la renovación de nuestros viejos conceptos, obsoletos o inadecuados en el mundo moderno y contemporáneo, tan distinto del antiguo y medieval.

Por último, hay que contar con la dificultad de que este *tema de nuestro tiempo* encuentra numerosos obstáculos en los ambientes eclesiásticos porque no olvidemos (lo señalábamos en el segundo apartado del presente trabajo) el contagio de algunos modos paganos, especialmente la tendencia a la disputa, a la beligerancia, incluso al insulto o a la condena frente a la innovación, pero confiemos que, tarde o temprano, la verdad (siempre acompañada de los buenos modales) vaya abriéndose camino.

8. Referencias bibliográficas

Aristóteles (2000): *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1998a): *Física*, Madrid, Gredos.

Aristóteles (1998b): *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Bréhier, É. (1927): *Histoire de la philosophie, 1: L'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, Librairie Félix Alcan.

Bréhier, É. (1931): “Y a-t-il une philosophie chrétienne?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, pp.133-162.

- Brito, E. (2005): “La «philosophie chrétienne» a-t-elle un avenir?”, *Revue théologique de Louvain*, 36, pp. 508-538.
- Gilson, É. (1931): “La notion de philosophie chrétienne”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31, 37-93.
- González Fernández, E. (2015): *Conocer a Dios*, Madrid, San Pablo.
- González Fernández, E. (2013a): *Dejar vivir. Marías y Lejeune en defensa de la vida*, Madrid, Rialp.
- González Fernández, E. (2003): *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, Madrid, BAC.
- González Fernández, E. (2017): *Julián Marías, apóstol de la divina razón*, Madrid, San Pablo.
- González Fernández, E. (2016): *Nacionalismo y Cristianismo*, Madrid, Unión Editorial.
- González Fernández, E. (2013b): “Una alternativa a la transustanciación: de «esto es mi Cuerpo» (continente) a «este es mi Cuerpo» (contenido)”, *Estudios Trinitarios*, 47, pp. 275-300.
- González Fernández, E. (2016) : “Una alternativa al «iusnaturalismo»: el «Humanismo jurídico»”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 73, pp. 207-246.
- González Fernández, E. (2014): “«Vida» como categoría litúrgica: su justificación filosófica”, *Salmanticensis*, 61, pp. 445-470.
- Heidegger, M. (1993): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- Jaeger, W. (1980): *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Labriolle, P. de (1942): *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIIe siècle*, Paris, L'Artisan du livre.
- Marcel, G. (2001): *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós.
- Marías, J. (1991): *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe.
- Marías (1987): *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza.
- Marías, J. (1982a): *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega*, en *Obras*, vol. 9, Madrid, Revista de Occidente, pp. 145-166.
- Marías, J. (2002): *Entre dos siglos*, Madrid, Alianza.
- Marías, J. (1998): “Entre Roma y Jerusalén”, *Cuenta y Razón*, 106, pp. 7-8.
- Marías, J. (1982): *Ideas y creencias en la Edad Media*, en *Obras*, vol. 10, Madrid, Revista de Occidente, pp. 345-370.
- Marías, J. (1989b): *La felicidad humana*, Madrid, Alianza.
- Marías, J. (1999): *La perspectiva cristiana*, Madrid, Alianza.
- Marías, J. (1968): *Nuevos ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente.
- Marías, J. (1983): *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza.
- Marías, J. (1982b): *Ortega y tres antípodas*, en *Obras*, vol. 9, Madrid, Revista de Occidente, pp. 13-141.
- Marías, J. (1995): *Problemas del cristianismo*, Barcelona, Planeta-DeAgostini.
- Marías, J. (1993): *Razón de la filosofía*, Madrid, Alianza.
- Marías, J. (1997): *Sobre el cristianismo*, Barcelona, Planeta.
- Marías, J. (1989a): *Una vida presente. Memorias 2 (1951-1975)*, Madrid, Alianza.
- Maritain, J. (1967): *El campesino del Garona. Un viejo laico se interroga sobre el tiempo presente*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Noël, L. (1934): “La notion de philosophie chrétienne”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 37, pp. 337-344.
- Ortega y Gasset, J. (2009c): *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*, en *Obras*

- completas*, vol. 9, Madrid, Taurus, pp. 729-758.
- Ortega y Gasset, J. (2009d): *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, en *Obras completas*, vol. 9, Madrid, Taurus, pp. 281-437.
- Ortega y Gasset, J. (2006b): *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, vol. 6, Madrid, Taurus, pp. 369-506.
- Ortega y Gasset, J. (2006a): *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, vol. 5, Madrid, Taurus, pp. 657-760.
- Ortega y Gasset, J. (2009b): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*, vol. 9, Madrid, Taurus, pp. 931-1163.
- Ortega y Gasset, J. (2009e): *La razón histórica [Curso de 1940]*, en *Obras completas*, vol. 9, Madrid, Taurus, pp. 477-558.
- Ortega y Gasset, J. (2010): *Medio siglo de filosofía*, en *Obras completas*, vol. 10, Madrid, Taurus, pp. 335-346.
- Ortega y Gasset, J. (2006c): *Pasado y porvenir para el hombre actual*, en *Obras completas*, vol. 6, Madrid, Taurus, pp. 778-794.
- Ortega y Gasset, J. (2004): *Personas, obras, cosas*, en *Obras completas*, vol. 2, Madrid, Taurus, pp. 9-150.
- Ortega y Gasset, J. (2008): *¿Qué es filosofía?*, en *Obras completas*, vol. 8, Madrid, Taurus, pp. 235-374.
- Ortega y Gasset, J. (2009a): *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: "A Study of History"*, en *Obras Completas*, vol. 9, Madrid, Taurus, pp. 1187-1408.
- Raley, H. (2002): "Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías", en *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Madrid, Alianza, pp. 311-315.
- Raley, H. (2018): *Immortal Destiny*, Friendswood, TotalRecall Publications.
- Raley, H. (2008): *The Light of Eden. A Christian Worldview*, Houston, John M. Hardy Publishing.
- Raley, H. (2011): *The Unknown God: Mysteries of Deity, Time, Space, and Creation*, Charleston, CreateSpace.
- Ramírez, S. (1959): *La zona de seguridad. "Rencontre" con el último epígono de Ortega*, Salamanca, San Esteban.
- Ramírez, S. (1964): "Introducción general", en T. de Aquino, *Suma Teológica*, vol. 1, Madrid, BAC, pp. 1-202.
- Tocco, G. de (1996), *Ystoria sancti Thome de Aquino*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Tomás de Aquino (1988a): *Suma de Teología*, vol. 1, Madrid, BAC.
- Van Steenberghen, F. (1933) : "La IIe Journée d'études de la Société thomiste et la notion de «philosophie chrétienne»", *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35, pp. 539-554.
- Van Steenberghen, F. (1985): *Études philosophiques*, Longueuil, Le Préambule.
- Zubiri, X. (2007): *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza.