

EL TEMA DE LOS «SABERES DE SALVACION» EN NUESTRO TIEMPO

POR

SALVADOR MAÑERO Y MAÑERO

Es «la salvación» uno de los motivos en torno a los cuales gira la característica inquietud del hombre moderno; ella es una de las soluciones que el hombre de nuestros días necesita y discute y anhela.

Vivimos remansados en un ángulo del mundo en que, a pesar de todo, aún perdura el aquietador sabumerio de las esencias cristianas y medievales, y así nos es fácil ignorar la tremenda crisis espiritual de los hombres que son nuestros coetáneos. Muchos creerán que nuestro siglo XX es sólo el siglo de la técnica, de las posibilidades ilimitadas en el manejo de las energías naturales; y sin embargo eso es solamente la nota superficial del hombre contemporáneo: lo que más radicalmente lo caracteriza, no es la seguridad en los triunfos de su técnica, sino la inquietud torturante de quien busca solución a los más radicales problemas de nuestro ser y de nuestro destino. Felices los que recibimos de la Fé la solución de ellos; pero el signo de nues-

tro tiempo es ser fruto del siglo materialista y ateo que sacó las últimas consecuencias del Renacimiento y de la apostasia luterana. Por eso no vivimos como «nuestras» las soluciones que la Religión nos dá bechbas, y sufrimos la tortura de quien se siente inseguro y busca con apasionamiento el sentido de la vida, del ser. ¡Un saber de salvación, es lo que busca el hombre contemporáneo, sobre todo!

Pero ¿es qué acaso cabe separar sabiduría y anhelo de salvación? ¿es qué puede haber una sabiduría cuyo sentido último no consista en ser una soteriología, una doctrina de salvación? Bien dijo San Juan de la Cruz que sólo un saber es necesario y solo él es auténtica sabiduría:

*porque al fin de la jornada,
aquel que se salva, sabe,
y el que no, no sabe nada*.

Habla aquí el Místico Doctor, en cristiano, de una sabiduría divina que es don de Dios, pero eso es verdad también de la sabiduría humana, que es la Filosofía. Y sólo la Filosofía, porque hoy, como en tiempos de Aristóteles y de Santo Tomás, sigue siendo verdad que no es la técnica ni son las otras ciencias de quien en lo humano podemos esperar una doctrina de salvación, sólo la Filosofía es, en lo humano, una sabiduría fundamentada.

Resolveremos nuestra tesis en dos partes:

- 1.^a La filosofía contemporánea, como doctrina de salvación.
- 2.^a Pensamiento neoescolástico sobre el sentido soteriológico —salvador— de la Filosofía.

I

Es ya sintomático del estado espiritual de nuestro siglo XX, el que precisamente en él se haya alumbrado el concepto y la expresión «saber de salvación». La expresión fué divulgada por Max Scheler, hombre muy representativo de nuestra época, inquieto y atormentado buscador de la verdad.

¿Y qué es «saber de salvación»? Para llegar a su concepto suponemos establecido ya que todo saber tiene un fin; hablar de un «saber por saber», sin otra finalidad que el saber mismo, es tan vano y equívoco como hablar del «arte por el arte». Todo saber sirve para algo y, concretamente, sirve a un devenir, a un proceso de desarrollo evolutivo. ¿«Al devenir de qué? ¿al devenir de quién? ¿al devenir hacia dónde?», se pregunta Scheler. Pues yo creo—se responde—que hay tres fines supremos del devenir, a los que el saber puede y debe servir:

1.º Al devenir y pleno desenvolvimiento de la persona que «sabe»; éste es el *saber culto*.

2.º Al devenir del mundo y al devenir extratemporal de su fundamento supremo, esencial y existencial; dos desenvolvimientos que sólo en nuestro saber humano (y en todo saber intelectual posible) alcanzan su propia «determinación» evolutiva o por lo menos llegan a algo sin lo cual no podría conseguir esa determinación evolutiva. Este saber, cuyo fin es la Divinidad, se llama *saber de salvación*.

3.º En tercer lugar, hay también el fin de dominar y transformar el mundo, para el logro de nuestros propósitos humanos, fin que el llamado pragmatismo tiene exclusivamente a la vista. Esto es el *saber de la ciencia positiva, el saber de dominio*. (Max Scheler; «El saber y la cultura», pág. 55).

Pasando por alto el error de concebir a Dios como un devenir, subrayemos la definición del saber de Salvación como aquel que tiene por fin a la Divinidad; es decir, que lo es, no sólo el que estudia a Dios, sino el que, estudiando cualesquiera objetos, cala en sus raíces más hondas hasta descubrir en ellos *a Dios como fundamento* sin el cual no tendrían consistencia, *y a Dios como fin* que los da un sentido. El saber de salvación nos descubre en el ser y en el hombre la huella de la mano divina que soporta al ser en los senos sin fondo de la nada y libra a nuestra vida del vacío y del sinsentido; es pues saber de fundamentación en Dios y de camino hacia Dios.

El saber de salvación supone, por tanto, una experiencia de la radical insuficiencia de nuestro ser humano, y un ansia sentida de superar la temporalidad de nuestro «estar en el mundo». Y exige la existencia de algo necesario, transcendente; también, por fin, la abertura del hombre a lo divino, condición necesaria para que sea posible el «salto a lo transcendente». Se implica, pues, en todo saber de salvación una concepción del hombre y una concepción del mundo y una concepción de Dios, es decir, una integral «concepción del universo».

Hemos puesto así al saber de salvación en conexión con el concepto tan manido de «concepción del universo»; no menos íntima es su conexión con la teoría de la «sabiduría» y las «formas sapienciales». Un estudio comparativo de estas tres nociones nos llevaría a conclusiones notables sobre sus diferencias e interferencias mutuas, que nos darían un sólido punto de apoyo en el tema de las relaciones entre poesía, mística, filosofía, ciencia, sabor vulgar, mito y algunas otras formas del saber humano. Importaría

traer aquí las conclusiones a que hemos llegado; pero resultaría largo.

* * *

La Filosofía tuvo desde muy antiguo una intención salvadora: ya el magisterio pitagórico es una doctrina de la «liberación»; y la enseñanza platónica es una «dialéctica», o sea, una ascensión, y a la vez una «catarsis» que nos salva del estado en que estamos de caída. Pero la liberación pitagórica y la dialéctica purificado: a de Platón, lo mismo que «la confortación» de los estóicos, reducen la salvación a la superación de lo sensible sin pretender elevarnos a Dios o, al menos, desconocen que en la salvación se logra un perfeccionamiento, el supremo perfeccionamiento, del hombre. La pretensión de hacer de la Filosofía un saber de auténtica salvación fué formulada precisamente en una época descreída y cientifista, en una coyuntura de crisis moral y religiosa que no pudo ser contenida por un progreso científico realmente admirable. Nos referimos a la época *helenística*, es decir, a los siglos que inmediatamente preceden y siguen al advenimiento de N. S. Jesucristo. En medio de aquella cultura refinada en que por primera vez se habla de «lo clásico» y se sienten preocupaciones humanistas, y se fundan o se sistematizan numerosos sabores nuevos, y se perfeccionan las técnicas, y las artes se enriquecen con nuevos gustos y estilos, el hombre se siente pequeño y, sobre todo, se siente infeliz a pesar de que ha triunfado y ha saboreado la fruta del bien y también la del mal. En aquel ambiente muelle de lujo y de urbanismo—es época de grandes ciudades—florece todo vicio; la natalidad decrece de una manera alarmante, la religión tradicional no tiene eficiencia práctica en la vida ni en las conciencias, la cuestión social se agudiza. El harapo del pobre envidia el lujo del potentado y en las ciudades, junto a los palacios deslumbrantes, hay miseria de tugurio e inmoralidad de hampa. Literalmente, la estampa de la época helenística es la estampa de nuestra época. ¿Qué tendrá que

decir la Filosofía a este mundo, ahito de ciencia, que se vuelca sobre los placeres sensibles y no cree en su religión?, pues, poniendo el dedo sobre la llaga, le dirá: hombre que apesar de todo te sientes fracasado e infeliz, yo sé dónde está la felicidad; hombre que en medio de tu incredulidad te sientes naufragar en la nada, yo puedo darte lo que permanece juna tabla de salvación!

Eso es precisamente lo que significa la Filosofía en la época helénística, y también en la nuestra: cuando todo—hasta la religión—está en quiebra, ella formula una filosofía mística de salvación y se convierte en un substitutivo de la creencia religiosa. Veamos lo que sucede en nuestros días:

El ataque a la concepción religioso-metafísica del Medievo, lo inicia el Renacer secularizando los saberes y volviendo al hombre de espaldas a Dios con el pretexto de estudiar mejor a la Naturaleza y al hombre mismo. Y este proceso de alejamiento de Dios culmina en los siglos del Enciclopedismo y del Materialismo. Pero resulta que, con la pérdida de Dios, llegamos a perder también al mundo, y hasta el «yo» se siente inseguro en medio de un ambiente idealista que aboca al nihilismo. La ruina de la religión y de la metafísica privaba de sus bases al ser del individuo y reducía el sentido de la propia vida humana a un sinsentido.

Se pidió una respuesta a la ciencia, a las orgullosas ciencias ufanas de sus primeros triunfos, y el hombre europeo escuchó como a un oráculo a los científicos metidos a filósofos que pregonaban el materialismo y el positivismo. Mas Europa no encontró en él su remedio y el mal de la conciencia se agravó hasta el punto de parecer inevitable el fin de Occidente.

Nosotros, españoles que creemos, supervivientes de una concepción del mundo que se ha hundido—no aludo precisamente a las ruinas materiales de esta guerra, sino a la más sensible ruina, en los espíritus de otros paralelos, de la creencia religiosa—no podemos comprender la íntima tragedia espiritual del hombre europeo: Algo saben de ella hombres como Unamuno, Ortega Gasset, García Morente. Unamuno, que en su «Sentimiento trágico de la vida»

expone la sed quemante que el hombre tiene de la inmortalidad, la cual por otra parte no puede probar su razón; Ortega y Gasset, que en un artículo de juventud—es pena que hoy no piense lo mismo—habla de la sed de Dios del hombre moderno y anuncia ¡«Dios a la vista, Dios a la vista!»; García Morente, el convertido que, en una de sus conferencias últimas pronunciada en Valladolid, pedía una realidad superior «que pueda llenar la deficiencia de nuestra vida; y si esa realidad divina no existe—gritaba como un iluminado—¡hay que suicidarse!».

El hombre moderno está pues necesitado de una doctrina de salvación, y la busca con ansiedad en la Filosofía. Por de pronto ha sentido la necesidad de superar el positivismo y al idealismo resucitando a la Metafísica (la vuelta a la Metafísica es una de las notas más características de nuestra época); pero luego se ha visto que aún es más urgente la vuelta a Dios y ahí están todas esas producciones que se agrupan con el común denominador de «filosofía existencialista», marcando el supremo esfuerzo del hombre contemporáneo por encontrar un querer de salvación.

No vamos a referirnos aquí a la sugestiva filosofía de Heidegger, que tan bien capta el estado de «angustia» del hombre moderno pero que no sabe superar esta «angustia» abriéndose a lo trascendente. Fijémonos sólo como en el caso típico de Karl Jaspers, aunque solo sea para darnos cuenta del sentido de su filosofía, haciendo una paráfrasis inteligible a nosotros de su difícil y denso pensamiento.

¿Qué soy yo? ¿qué es el ser?, ¿por qué es el ser y no la nada?.. A nosotros casi nos parecen sin sentido estas preguntas que ponen un interrogante sobre las bases mismas de la existencia; pero el hombre descreído que se las formula, pone en ellas la suprema inquietud que puede haber en un pecho humano; es la zozobra del tabescente que siente desvanecerse el suelo ante sus pasos, es la fobia del vacío. Hay una ocasión en que nosotros nos hacemos preguntas semejantes: ¿Quién soy?, ¿qué es lo que quiero? ¿cuál es mi fin?, nos preguntamos al comenzar los Ejercicios Espirituales.



Pero la pregunta de Jaspers es tremendamente más radical y angustiosa.

Pero, ¿por qué me pregunto «por qué soy yo?» Pues porque me sé aquí, ahora, en estas determinadas circunstancias, como resultado de infinitas nada, es decir, de innumerables coincidencias y actos anteriores que se me perdieron en el pasado. Y lo que finalmente me obliga a enfrentarme con la nada, con el vértigo del vacío absoluto, es la conciencia, la vivencia, de que hasta este «ahora» presente en que consisto es algo que resbala a la nada, que ya se me ha ido de las manos mientras lo nombro. Y nada me «angustia»; yo desearía encontrar algo a que pudiera asirme como el náufrago a la tabla de salvación. ¿Pero dónde buscarlo?, ¿dónde anclar en este devenir universal de la existencia?

Fijaré el mundo que me hace frente y a él me aferraré... ¿Mas cómo fijar el mundo?, objetivándolo, determinándolo por el conocimiento; al captarlo en mi conocimiento y reducirlo a leyes y proporciones matemáticas, lo fijo; pues éstas son atemporales. Además por ellas domino al mundo, teniendo aquí un indicio de poder afianzar mi ser en esa realidad que me es inferior, el mundo. Pero, ¿es que realmente así conseguiré fijar mi ser, ganarlo? no; sino que me pierdo a mí mismo: si considerándome como un ser en el mundo pretendo tener la nota de lo objetivo como las otras cosas de mi entorno, si pretendo ser sólo una cosa entre las demás cosas, eso significa únicamente que «yo» y el «mundo» tenemos un mismo modo de ser; y éste no será desde luego la fijeza de lo que permanece, pues no puedo ocultarme el opuesto testimonio de la conciencia que me grita la fugacidad del «yo». Luego no he ganado mi «yo» y, por otra parte, al pretender poner al mundo en el plano mismo del «yo», he perdido al mundo. Además, al tratar de objetivar al «mí mismo», he perdido a este «mí mismo»; lo he matado, momificado, convirtiéndolo en inerte objeto.

Veamos si será mejor ensayar esta otra solución: pues que me pierdo al objetivarme, al pretender fundar mi ser en el mundo, desconectaré mi ser del ser del mundo y consideraré a ambos co-

mo algo fijo pero desconectado entre sí... Pero ¿es qué es posible tal consideración? No veo dificultad en fijar al mundo; pero ¿cómo fijar mi ser, cuya fugacidad no puedo ocultarme, sin afianzarlo en otra realidad que sea permanente? Por otra parte, así llegaré a dos seres que se oponen; y ¿quién explicará al uno y al otro?, ¿quién dará fijeza al «yo», atándolo al «mundo», que me es ajeno, por la inclusión de ambos en un común seno?

Tal vez sea más acertado fijar al mundo «desde mi situación», es decir, reducir la fijeza a la de mi relación con el mundo. Pero sólo conseguiré fijar esta relación haciendo que las cosas de mi situación me acompañen en mi marcha, que yo no puedo detener en modo alguno. Además, el mundo mismo de mi situación presente, en cuanto constituye mi situación, en cuanto me es dado es él mismo lábil, evanescente; pues me ha sido dado no inmediatamente sino mediante y como resultado de innumerables situaciones anteriores: estoy hablando ante vosotros... ¡qué número tan grande de circunstancias han contribuido a traerme a esta situación! ¿Cómo pues no ver que la situación presente es mera vía para otra futura, del mismo modo que las pasadas lo fueron para la presente?

No veo ya solución posible; y sin embargo debo buscar el ser, algo que permanece, para encontrarme a mí mismo. Y al verme así fracasar, crece la angustia y «empiezo a filosofar...» Veo que no puedo anclar mi ser, afincarme, en nada de este mundo; buscaré pues en mí mismo. Y ya que no puedo aspirar a fijar mi «yo», a darle consistencia de eternidad deteniendo el lábil instante en que consiste mi vida en cada momento, renuncio a ello; quiero vivir en plenitud esa evanescentia que es mi vida... Pero, cosa singular, al adoptar esta actitud es cuando encuentro el modo de dar algún modo de fijeza a mi vida; si no la fijeza de la permanencia que sería matarla, sí la fijeza del norte y del camino. Mi vida tendrá ya un sentido —¡la fijeza en el sentido!— y ese sentido yo he de elegirlo, yo he de dármelo a mí mismo... Así gano a mi «yo»; en mi ma-

no está mi futuro y mi destino, soy dueño de mí mismo. Así, por fin, llego a trascender mi «ahora» efímero.

Pero, si veo que mi vida ha de tener un sentido, es obvio que algo extraño a ella debe darla el sentido: no está en mi el norte, no está en mi el fin, pues veo que tengo, por el contrario, la fugacidad de lo que va de camino. Fuera de mí estará pues mi meta, y no basta trascender del «ahora» efímero; sino que hay que trascender de la propia vida, y, como antes vimos, hay que trascender también del mundo...

Está claro que lo que busca esta filosofía existencialista, que es la filosofía de nuestro tiempo, la «filosofía de la crisis» como la llama Kuiper, es precisamente un saber de salvación. Al revés que en lo político y social, donde parece ha sonado la hora de la caída de las tinieblas, en la Filosofía de nuestro tiempo hay claridades de aurora.

Pero, ¿es qué solamente los espíritus filosóficos sienten esta «crisis» y este ansia de salvación? no, esa «angustia», en diversas formas, ha invadido todos los sectores de la cultura: desde el género ligero de la novela, donde precisamente tiene la filosofía existencial antecesores tan caracterizados como Dostojevski, hasta el ensayo pretencioso a lo Unamuno; desde el científico que tiene miedo a su ciencia, hasta el destacado estadista que, en vísperas de la guerra, no encontraba para los problemas de nuestro tiempo otra solución que «la que podría dar un nuevo Mesías», un salvador con prestigios recibidos de lo Alto. El Teosofismo que bulle en mil formas en las naciones descreídas, el Modernismo religioso, las cábalas de Miss Eddy y compañía, las prácticas espiritistas, el cúmulo de ideas nietzschianas que pululan en el ambiente, el culto al superhombre que de Alemania y Rusia ha saltado a Inglaterra y Norteamérica, son sólo diversas manifestaciones de este estado de los espíritus. Y lo son también las intenciones de previsión profética con que se cultiva la «filosofía de la cultura», y la racha de insignes conversos que, mendigando la verdad, vienen a encontrarla en el Catolicismo.

Preguntemos concretamente a la poesía de nuestro siglo XX, y veremos formulados, aun por los autores más sensuales y materialistas, el anhelo nostálgico de hallar algo con que llenar nuestras vidas. Hasta la sensual y cursi «nostalgia finisecular» del modernismo tiene matices de preocupación metafísica y mística:

«No comprendo dónde existo», exclama con amargura el cantor sensual de «los rosales del jardín», y siente la tristeza otoñal de que

«la carne acaba también»:

«Brumas septentrionales nos llenan de tristeza;
»se mueren nuestras rosas, se mueren nuestras palmas,
»casi no hay ilusiones para nuestras cabezas,
»y somos los mendigos de nuestras propias almas».

Y acaba, implorando, en «Letanía de N. S. Don Quijote:

«Ruega por nosotros, *hambrientos de vida*,
»con el alma a tientas, con la fé perdida,
»llenos de congojas y faltos de sol»...
porque siente que tiene:
«hambre de crepúsculo y sed de cielo
»desde las sombras de mi propio abismo».

Como en Rubén Darío, podríamos recoger en casi todos los poetas del siglo XX estos motivos de insatisfacción y busca del sentido de nuestra vida. Aun en el bien poco sospechoso García Lorca.

Pero traigamos sólo el típico ejemplo de inquietud religiosa que es Leopoldo Panero:

«Ahora que la noche es tan pura y que no hay
nadie más que tú, dime quien eres;
»dime quien eres y qué camino tan dulce te trae
hasta mi corazón;
»dime quien eres y qué agua tan limpia tiembla
en mi corazón;
»dime quien soy yo también».

«Tú que mueves al mundo tan mansamente que parece que se me va a derramar el corazón,
 tú que eres la soledad que se escucha en el alma como un vuelo diáfano;
 ahora que la noche es tan pura y que no hay nadie más que tú....
 ¡dime quién eres Tú!»

Imposible agotar el tema; baste decir, mirando ya más allá de las fronteras, que uno de los más eminentes críticos franceses señala como «una tónica que tal vez con el tiempo aparecerá como dominante» de toda la poesía francesa y también de la prosa en la primera mitad de siglo, el «anhelo místico»: la búsqueda, para sí o para los personajes de sus libros, de lo que él llama «estados de gracia». Y esto, aun en autores inmorales e irreligiosos como Gide, Alain Fournier, M. Proust, etc.

Nosotros creemos que nuestra época queda plenamente tipificada en estos tres rasgos: en las masas, predominio de la preocupación social; en el plano de la civilización, dominio y descubrimiento de nuevas energías y nuevos estratos de pasadas culturas; en el plano de la cultura, inquietud por llegar a una Metafísica y a un «Saber de Salvación»,—lo es toda metafísica no dimidiada, como veremos.

II

Desde nuestro punto de vista, es decir, desde el punto de vista de la Filosofía Perenne (*) enraizada en el Doctor Angélico, ¿qué diremos a estas pretensiones salvadoras de la Filosofía? No es necesario insistir en el fracaso de todos los sistemas que han pretendido encontrar un saber de salvación fuera de la Filosofía

(*) Solemnizando la fiesta de Santo Tomás el año 1946, pronunció el autor una conferencia sobre la «Actualidad del Angélico en el problema de los saberes de salvación», en cuyo desarrollo tocamos más por extenso las ideas que exponemos sucintamente.

Perenne; precisamente hoy es motivo de actualidad el fracaso de la «filosofía existencialista» en el tema de Dios: se lo busca, como hace nuestro Zubirí, en la idea religiosa siendo así que la idea religiosa supone haber encontrado ya a Dios; o se lo busca en una intuición afectiva pretendiendo que la Divinidad debe llenar todas las exigencias—no sólo las racionales—de nuestro ser; más olvidando que, si a Dios no se puede llegar por vía de racional demostración, es imposible que satisfaga a las necesidades más específicamente humanas que son precisamente las de la razón.

Damos, pues, por sentado que los sistemas filosóficos contemporáneos forjados a espaldas de la Filosofía Perenne no han sabido formular un saber de salvación aceptable y suficiente. Y sin embargo aseguramos que no supera a la razón, ni es aventura fracasada, el buscar un auténtico saber racional de salvación que nos explique al ser fundándolo en Dios y descubra el sentido de la existencia humana por referencia a Dios como último fin.

Hay cierto sabor luterano en la expresión «saber de salvación»; como en el luteranismo auténtico se decía «la fé nos salva», parece que hoy, al hacer quiebra la fé entre los protestantes, se quiere atribuir esta eficiencia salvadora a un saber racional. Es absurdo buscar en esta vida un tal saber de salvación; Santo Tomás, apartándose en esto de otras direcciones de la Escolástica, habla de un conocimiento que es saber de salvación en este preciso sentido: es el conocimiento beatífico, la visión de Dios, saber beatificador en que consiste según el Angélico esencialmente la bienaventuranza perfecta; pero en la vida de aquí abajo, ni es posible tal bienaventuranza perfecta, ni es el saber camino suficiente para alcanzarla sin las buenas obras. Esto es una verdad bien fundada en una ética estrictamente racional.

Luego se podrá hablar de saberes de salvación no en el sentido de que de ellos podamos esperar la salvación; sino sólo la *esperanza de la salvación*. La posibilidad, digo, de salvarnos y también la racionalidad o cordura del tender a la salvación, en la cual se nos dará el colmo de nuestros anhelos más íntimos y el logro del

sentido último de nuestras vidas. Además pertenecerá a esos saberes mostrarnos el camino de la salvación, formulando una teoría ética y ascética.

Fijado así el único sentido aceptable de la expresión «saberes de salvación», veamos cómo puede serlo la Filosofía.

Desde luego, no lo será ningún otro saber racionalmente fundamentado: las concepciones míticas y místicas y aun la concepción del mundo que se nos dá a través de la poesía y del arte, no son saberes racionalmente fundamentados y así mal podrán salvar a la razón. Tampoco de las ciencias o de la técnica puede venirnos la auténtica salvación; sin duda puede utilizarse a éstas con un fin humano liberador, es decir, para librarnos de la servidumbre a la naturaleza; pero la auténtica salvación sólo se logra en lo inmaterial, en lo divino, que la ciencia ignora. Y también ignora la ciencia el camino de salvación que se nos dá en el estudio, no del «ser», sino del «deber ser». No habría pues en lo natural un saber de salvación si no lo fuera la Filosofía.

Otro indicio de que lo es, lo tenemos en el hecho de que todos los sistemas filosóficos completos, tienen una pretensión soteriológica, salvadora. Ya vimos cómo la tuvo en la antigüedad desde Pitágoras, y señalamos la época helenística como una primera culminación de la intención soteriológica de la Filosofía. La filosofía de Séneca, tan poco tenida en cuenta hasta hoy, adquiere un relieve extraordinario si se la considera, con Yela Utrilla, precisamente desde el punto de vista soteriológico, como una «filosofía de la liberación y de la trascendencia».

Y llegamos a la empresa esencialmente salvadora del Cristianismo: «Deum et animam scire cupio», dirá San Agustín, destacando el propósito salvador que es la directriz de todo su pensamiento: «me apasiona llegar al saber de Dios y del alma», es decir, del alma que logra su sentido en Dios. Todo el Medievo tenderá a eso mismo. Pero de un modo especial será Santo Tomás quien destacará, sin exagerarlo, este servicio de la Filosofía a la salvación, en su teoría sobre las relaciones entre Filosofía y Teología. Después

de él, Escoto y Occam marcarán dos hitos en su progresivo aislamiento, debilitándose por lo mismo, aunque sin anularse, el sentido salvador de la Filosofía; porque, como tendremos ocasión de ver, en el Cristianismo sólo puede servir la Filosofía a la salvación sirviendo a la Fé y a la Teología.

Con el Renacer se llega a la secularización de todos los saberes; pero notemos un hecho muy curioso: la pérdida de Dios en la Edad Moderna no es motivada por la Filosofía, como corrientemente se cree; antes es la Filosofía quien, conservando la idea de Dios, trata de superar el ambiente de la época. Ahí está toda la producción filosófica del siglo XVII cuyo rasgo más típico, que la da unidad y sirve de epígrafe para diferenciarla como una unidad dentro de la Historia, es precisamente la introducción de Dios en el proceso demostrativo que nos lleva al conocimiento del mundo: en Descartes, Malebranche, Leibnitz. Dios es una pieza esencial en el mecanismo del pensamiento humano, es el puente por el cual pasa el camino que nos lleva de la conciencia íntima del «yo» al conocimiento del «mundo» exterior. Y en pleno siglo del enciclopedismo, Kant, el Kant que algunos tienen interés en pintarnos como un ateo, es un «pietista», es decir un místico, que toma como empresa de su admirable, aunque equivocada revolución filosófica, el hacer radicalmente imposible toda objeción de la razón contra la fé: «Hube de poner límites al saber—dice—para dejar paso a la creencia».

En fin, de los crasos errores del materialismo y positivismo, que en nombre de una ciencia presuntuosa niegan toda Filosofía, mal puede ser responsable la Filosofía que precisamente es la víctima. No a la Filosofía, sino a la Ciencia—¡a las ciencias!—hay que cargar esos errores; de hecho eran científicos metidos a filósofos los propugnadores de tales idearios, y su error fundamental consistía en negar toda filosofía metafísica. Por el contrario, es meritorio triunfo de la Filosofía la superación de esos errores que se ha logrado en la Historia por la insatisfacción del espíritu humano ante una doctrina negadora de todo saber de salvación.

Insistimos en que rechazamos, como rebeladora de una ignorancia supina, la acusación formulada contra la Filosofía de ser reducto de materialismo e incredulidad. El contraargumento nos lo da el propio materialismo que, en Rusia, su feudo, incluye en su «índice de libros prohibidos», junto a la Biblia y al Korán, todas las producciones clásicas de Filosofía desde el primer filósofo conocido, Tales, hasta Fichte, uno de los novísimos filósofos que cuando se publicó dicho índice cerraba las «Historias de la Filosofía.» Si los países de más denso ambiente filosófico son precisamente los descreídos, eso significa que la Filosofía es un substitutivo de la religión cuando no es camino a ella, y en el peor de los casos es el último reducto a que se acoge el insoslayable anhelo humano de salvación. No nos resistimos a indicar aún otra explicación que se nos ocurre al hecho de que algunos filósofos, aunque pocos—las excepciones—, no se abran a Dios: pretendemos que, aun en los sistemas verbalmente ateos de esos filósofos, hay implícito un sentido de salvación. Sepich sostiene que aun «sin ser la Filosofía un saber de salvación sino de cultura... llega a encontrarse con la salvación verdadera cuyo gobierno está en manos de la Teología» (Introducción a la Fil. pág. 625). Sepich no hace bien en negar un sentido soteriológico a la Filosofía; pero se nos ocurre adaptar su teoría precisamente para hacerla servir contra los contados sistemas filosóficos que expresamente prescinden de Dios. Aun esos sistemas pueden elevarnos a un «estado filosófico de la inteligencia», es decir, a «un estado habitual de predominio de la inteligencia en todo el hombre y en sus actividades, «lo que propende a una liberación del espíritu y encumbramiento del hombre», creando así las condiciones óptimas para un abrirse a Dios.

A este sentido salvador de la Filosofía parece oponerse la afirmación del Angélico de que la Filosofía es «saber por saber», pues dice: «aquel parece ser auténtico amador del saber, es decir, filósofo, que busca el saber por el saber mismo y no por otra cosa; quien busca el saber por otro fin que el saber, más ama aquello

por cuyo logro busca el saber que el saber mismo». (In. I Metaph; lect. 3, n.º 56).

El Angélico, en el anterior texto, no hace más que parafrasear al Estagirita; sin que su intento, como el de Aristóteles, sea negar un sentido a la Filosofía; sino sólo que la Filosofía, al revés de las ciencias y técnicas, tenga el fin utilitarista de servir a las necesidades materiales de la vida. Pero, oculto por esta apariencia de frío intelectualismo, hay un temblar íntimo del corazón de Tomás siempre que toca los problemas de nuestro ser y nuestro destino.

No remite, como Escoto y Occam, a un saber superior, la Teología, el estudio de verdades tan básicas en toda doctrina de salvación como lo son la inmortalidad del alma, la justicia y otros atributos de Dios. Podríamos decir que para Occam y aun para Escoto la Filosofía deja de ser doctrina de salvación; pero sin duda lo es para el Angélico que llegó no por fé, sino por razón, a rebatir el averroísmo negador de la inmortalidad del alma y a construir en sus tratados sobre Teodicea y Ética los más admirables escritos sobre Dios como fundamento de todo ser, y como fin que da sentido a nuestras vidas. Y la teodicea de Santo Tomás no es solamente logro de trascendencia, sino inmersión de nuestro ser y de nuestro operar en Dios: las teorías tomistas de la promoción física, y de la conservación como una creación continuada y de la ciencia divina como determinante de nuestros actos que en vez de destruir nuestra libertad juntamente nos da el obrar y el obrar libremente, son las más sublimes verdades que ha podido descubrir la filosofía mística, capaces de hacernos doblar la rodilla ante la Bondad y el Poder supremos que nos envuelven y nos salvan en cada instante de nuestra propia nada. Al llegar a esta culminación de toda la Filosofía tomista, tan sublime que parece cumbre máxima de la razón envuelta ya en las nubes del misterio, se siente, junto con un temblor de adoración, el respiro aquietador de quien en esas alturas sabe asegurado su ser en Dios. La razón nos dice con Jesús: «No se cae una hoja de los árboles sin el permiso de nuestro Padre que está en los cielos». Y Dios, que es

nuestro fundamento, es a la vez fin y bienaventuranza: «inde homo fit beatus, unde fit bonus»; en aquello consiste nuestra felicidad, en que consiste nuestra bondad. Ya tiene pues un sentido nuestra vida, y tal que en su logro encontraremos, no sólo el cumplimiento pleno de nuestros deberes, sino el reposo cumplido en la felicidad perfecta. Sólo falta el camino, y también éste nos será trazado en la filosofía tomista.

Después del anterior recorrido de las tesis que marcan el sentido salvador de la Filosofía tomista, ¿seguiremos diciendo que la Filosofía es actitud teórica de saber por saber? ¿No está claro que no es el saber por el saber mismo lo que interesa al Angélico, sino el saber sobre las raíces de nuestro ser y del ser en general? y si cuestiona sobre estos altos problemas, no es por la huería curiosidad, que el Angélico expresamente condena en su carta a Juan sobre las normas y método en el estudio: «Hay—se nos dice en esta carta—saberes supérfluos, saberes de vana curiosidad que no valen la pena de entretener nuestro tiempo»... Tales son sin duda los saberes sin sentido. No es de éstos la Filosofía; al repetir por tanto con Aristóteles que la Filosofía es actitud teórica de saber por saber, el Angélico no trata de reducir el sentido del supremo saber humano al sentido de no tener sentido; sino sólo marcar una de sus notas diferenciales frente a las intenciones practicistas del arte y la prudencia, y frente a las utilitaristas de las ciencias y las técnicas.

Es curioso notar que ni aún los sistemas más intelectualistas han negado el sentido salvador de la Filosofía. Veamos, por ejemplo, lo que pasa en Spinoza, el autor menos emotivo de todos los tiempos. Trata de reducir la Filosofía a una serie de axiomas y postulados y tesis ordenados con un método rigurosamente matemático. Pero por debajo de esta apariencia de frío racionalismo, corre arrollador el íntimo anhelo de llegar a un resultado que posibilite una doctrina de salvación; en el fondo de la Filosofía spinozista hay una intuición emotiva y mística: después de haber agotado los recursos de la fría razón demostrativa, cuando ya va

a dar cima a su obra, siente el fracaso supremo de nuestro ser humano a que aboca su filosofía y, sin poder contener su íntimo anhelo de salvación, escribe una frase tremendamente emotiva: «Nosotros hombres, sentimos y tenemos íntima experiencia de que somos eternos». Y este emotivo intento de asegurar nuestro ser, eternizándolo, es uno de los hilos que conducen toda su filosofía: la esencia del ser, para él, es sólo un conato de seguir siendo, un esfuerzo por eternizarse. Sin embargo Spinoza era un descreído; no pudo llegar a creer en su inmortalidad personal y «toda su filosofía no fué, como dice Unamuno, sino una consolación que fraguó para esa su falta de fé. Como a otros les duele una mano o un pié o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios»... («El sentido trágico de la vida», pág. 11). Eso es para muchos descreídos la Filosofía: un intento de salvarse por el saber, un esfuerzo por satisfacer a su corazón ansioso de eternidad, superando las reticencias de su razón incrédula.

También para Santo Tomás la Filosofía era más que pura pretensión intelectualista de «saber por saber»; en la Filosofía buscaba, si no una doctrina de salvación que ya la tenía en la Fé, sí una base suficiente para fundamentar la doctrina de salvación. Este es el más hondo sentido en que Santo Tomás hizo a la Filosofía esclava de la Teología: la Filosofía debe servir a la salvación. Si no es una doctrina suficiente de salvación, una «autosoteriología», apunta por lo menos y dá bases a la doctrina de salvación, a la Teología: es una «heterosoteriología». Y aun para muchos, para los que sin culpa por su parte desconocen el Evangelio, será una «autosoteriología». Así, la cuestión de los saberes de salvación y la del sentido de la Filosofía se cruzan con el problema, muy estudiado por la Escolástica y sobre el cual tiene Santo Tomás una solución propia, de las relaciones entre Filosofía y Teología.

Antes hemos dicho más: que en el Cristianismo sólo puede servir la Filosofía a la salvación sirviendo a la fé y a la Teología. En efecto: el cristiano tiene un saber de salvación en la fé y la Teología; saber tal, que no puede renunciar a nada de su conte-

nido por una intención sincrética de adaptación a tesis filosóficas; al contrario, la Fé y la Teología son la última instancia para las conciencias auténticamente cristianas. En tal supuesto, a la Filosofía sólo le queda probar la necesidad de admitir el saber superior de revelación y remitir a él los problemas últimos de la salvación. Por eso en el Cristianismo el sentido soteriológico de la Filosofía se matiza, viniendo a ser el saber filosófico una «heterosoteriología», es decir, una salvación no por la Filosofía misma, sino por otro superior saber al cual remite la Filosofía. La religión, si es soteriológica—¿tiene sentido hablar de una que no lo sea?—es autosoteriología; la Filosofía, cuando no es autosoteriología, lleva a una heterosoteriología. Así el sentido soteriológico podría decirse que le es más connatural a la Filosofía que a la misma Religión; pues que a veces substituye a la religión atribuyéndose sus fines de salvación.

Un último esclarecimiento al tema del sentido de la Filosofía en Santo Tomás: No puede hablarse en serio de un saber cuyo fin o sentido sea el no tenerlo; tampoco puede afirmarse que el fin último del saber sea el utilitarista de las ciencias y Técnicas. No es menos equivocado hacer al hombre y su cultura fin del saber; el fin humano, que es el peculiar de los «saberes de cultura» y de modo eminente se logra en Filosofía, es superior al utilitarista y por eso éste debe subordinarse a aquél; pero no es el supremo, a no ser que hagamos al hombre fin supremo de sí mismo. El fin último es Dios, y a él sirven los saberes de salvación. La Filosofía tiene de común con otros saberes el fin humano, y tiene como privativo suyo, dentro de los saberes de razón fundamentados, el fin soteriológico o de salvación.

Pretendemos haber probado la eficiencia de la Filosofía en relación con el fin soteriológico; pero nos preguntamos aún, ¿y qué necesidad hay de un saber de salvación racionalmente fundado? Veamos la respuesta del Doctor Universal. Desde luego ni el cristiano ni el hombre bien intencionado que ignora el cristianismo tienen del saber filosófico de salvación una necesidad absoluta;

basta el saber vulgar y de sentido común para descubrir a Dios como fundamento y fin de las criaturas, y también para una prueba suficiente de los preámbulos de la fé (El gran tomista Garrigon-Lagrange ha estudiado magistralmente este punto). Pero sostenemos que es necesario al hombre culto, que siente exigencias de fundamentar científicamente sus convicciones, y aún es más necesario en nuestra época de polémica en torno a los más radicales problemas del ser y del hombre.

Esta necesidad es de la misma naturaleza que la de la Lógica para la posesión perfecta de un saber científico.

Hoy nuestra razón, orgullosa, pregunta por el «por qué» de toda doctrina y, entre el cúmulo de objeciones formuladas por veinticinco siglos en torno a las verdades más básicas y a primera vista más evidentes, sólo por un conocimiento razonado pueden llegar las inteligencias que tienen el hábito del procedimiento científico, a descansar en la posesión cierta del verdadero saber de salvación. La Iglesia, por su parte, al exigir al creyente el «obsequium *rationabile fidei*», le impone la obligación de llegar a la certeza racional sobre los fundamentos de su creencia; y claro que la elaboración científica, es decir, filosófica, precisa para llegar a esa certeza, depende de lo exigente que sea cada individuo en el rigor demostrativo y en la refutación de las objeciones y en el esclarecimiento de los conceptos. Será por tanto pensar muy bajamente de nosotros mismos si nos creemos dispensados de acometer un riguroso análisis científico—que será Filosofía en el presente caso—sobre nuestro saber de salvación. De hecho, hemos visto que un extenso sector del pensamiento contemporáneo siente hoy la inquietud de dar a estos problemas soluciones cargadas del hondo sentido que tienen las teorías vividas y destiladas bajo el peso emocionante de las más hondas necesidades de la vida.

¡Qué si es necesaria la Filosofía! es lo mismo que preguntar si es necesario tener una bien fundada «concepción del universo». Las concepciones del universo son posiciones ante la totalidad y ultimidad de las cosas, sabiduría; son las diversas modalidades con-

cretas en que se vierten las formas sapienciales. Cada forma sapiencial puede fundar un número indefinido de concepciones del universo, y aun de ordinario la concepción del universo es el producto mestizo del cruce de diversas formas sapienciales. Para quien tiene una filosofía, ésta es o integra su concepción del universo; para quien tiene una religión, ella le dá los elementos para la concepción del universo; quien no tuviera lo uno y menospreciara lo otro, en una concepción del universo lograda por otros caminos (el estetismo, el cientifismo, el saber vulgar) hallarían un sustituto de la Religión y de la Filosofía.

Y en esto se descubren las hondas raíces de la Filosofía en la vida; de hecho necesitamos filosofía.

¿Para qué sirve la Filosofía? para nada es verdad; pero no se puede vivir sin una Filosofía. Con la misma verdad que decimos la Filosofía no sirve para nada, pudiéramos decir: la Filosofía sirve para hacer soportable la vida. No todos han de ser filósofos; pero todos han de tener una concepción del mundo y de la vida tomada de la Filosofía, directamente o indirectamente por el cauce de una religión o de un cúmulo de ideas que flotan en el ambiente de cada época y de cada pueblo. Y tanto las religiones como esas ideas hechas por una cultura «sangre de nuestra sangre» y las otras ideas con que contamos en nuestro hacer directo con las cosas, o nacen de una filosofía o hacen las veces de una filosofía dando por caminos no filosóficos la solución a los problemas de la más honda filosofía. Realmente, no se puede vivir con la seguridad mínima indispensable a nuestra tarea de obrar y reobrar sobre las cosas, si nuestra vida no la vivimos como asentada sobre una base sólida y flechada a un fin, libre sin duda, pero a la vez en otro sentido inevitable. Y esto, que se ha dado en llamar «Concepción del Universo», es realmente Filosofía o Religión; filosofía razonable, o substitutivo y superación de la Filosofía que elude las dificultades del razonar cortando por el atajo de la inspiración poética o de la inspiración profética que es revelación auténtica hecha por quien

puede dar la solución evitándonos el proceso fatigoso porque a ella se llega.

No se puede vivir sin una teoría de lo que son las cosas en su realidad auténtica; todos tenemos sobre este punto y otros de metafísica certezas espontáneas. Pero estas certezas espontáneas no bastan para la vida, sino tienen la pretensión de no ser ilusorias, de reflejar la realidad auténtica, de ser fundadas, de no poder ser anuladas por otras certezas reflexivas; tienen, pues, la pretensión de ser certezas reflexivas, es decir, de ser una auténtica filosofía.

Aún nos queda por hacer un último avance, que nos evidenciará la profundidad y finura con que el Doctor Universal estudia los problemas y sabe distinguir: ¡«Distinguir para unir!» como ha dicho Maritain. Vamos a señalar la culminación máxima a que puede llegar la Filosofía en su anhelo de hacer un saber de salvación. Las cuestiones de la premoción física y de la ciencia divina son de estas cuestiones límites, lindantes ya con el misterio, sobre las cuales la filosofía tomista tiene teorías privativas suyas; pero nuestra pretensión no es descender al detalle. No son cuestiones de detalle las siguientes: esta aspiración hacia lo divino que siente el hombre aun viviendo de espaldas a la fé, y que es la raíz última de la inquietud de muchas conciencias descreídas en nuestro tiempo, ¿hasta dónde puede llegar? ¿se colmará con un conocimiento natural de Dios o extenderá su anhelo hasta el conocimiento de la vida íntima, sobrenatural, de Dios? ¿hay un deseo natural de ver y poseer a Dios en su esencia? No se puede afirmar sin limitaciones, y ni aun los mismos tomistas se entienden en cuanto a los términos precisos de la solución. Pero notemos con Maritain que «si el deseo de ver a la Causa Primera es natural al hombre—aunque sólo sea un deseo ineficaz y condicionado—es natural muy particularmente al metafísico, que, si merece tal nombre, no podrá menos de sentirlo». (Les degrés du savoir, pág. 14).

¿Qué más sublime recomendación puede hacerse de la Metafí-

sica como saber de salvación que la implícita en esas palabras?

Otra cuestión es: el saber de salvación que es la Filosofía, ¿puede llegar a formular una mística? ¿qué sentido tiene hablar de filosofías místicas?, también en Santo Tomás puede fundarse una solución a este problema, como lo ha intentado por ejemplo el mismo Maritain, aunque en este punto es preciso completarle teniendo en cuenta otras acepciones de la palabra «mística»; que no siempre se toma en el sentido estricto de «conocimiento experimental de lo sobrenatural».

Y, finalmente, aunque rebasemos ya los umbrales de lo teológico, es consolador consignar aquí, para cerrar como con broche de oro la doctrina tomista sobre los saberes de salvación, la teoría fundada—aunque no expresa en Santo Tomás—y defendida por muchos tomistas con Garrigou-Lagrange de que la santidad y la mística no es don reservado a unos pocos; sino que la mística no difiere radicalmente de la Ascética y todos podemos aspirar a la perfección y a la contemplación.

¡Digno remate esperanzado de todo el saber de salvación!

* * *

Concluyamos: Sólo en una Metafísica realista y abierta a lo Divino como la tradicional, y especialmente en la tomista que mejor que otras direcciones escolásticas sabe «distinguir para unir» los dominios de la razón y de la fé, poniendo en claro el servicio de la Filosofía a la salvación, puede colmarse la necesidad sentida en nuestro tiempo de llegar a una Metafísica realista y a un saber de salvación: a una Metafísica que nos reconcilie con las cosas y nos devuelva a Dios, y así nos salve de nuestra propia nada.

¡Pobres hombres, los que, viviendo la «angustia» de quien tiene hambre de eternidad y se siente naufragar sin remedio, no han aprendido a mirar a lo Alto de donde viene toda consolación y todo remedio!

A lo Alto debemos mirar los que tenemos fé: «¡Sálvanos, Señor, que perecemos!» Y, esperanzados y agradecidos, concluyamos nuestra súplica: «gracias, Señor, porque en la Fé nos salvas».