

LA FE COMO CONDICIÓN DE LA POSIBILIDAD DEL ASOMBRO

Antonio Millán-Puelles. Universidad Complutense. Madrid

La tesis según la cual todo filosofar va precedido por alguna quiebra de las creencias es históricamente tan insostenible como la inversa opinión, sustentada por quienes dicen que el abandono de los contenidos de una fe tiene su origen, próximo o remoto en un cierto filosofar. Ahora bien, lo que de un modo radical descalifica a estos dos pensamientos no es el simple hecho histórico de que hay hombres que han filosofado sin que antes ni después de ello rechazasen los contenidos propios de su fe. Se trata, por el contrario, de una conexión esencial, cuya realidad es solidaria de la génesis misma de la filosofía. Veámoslo en sus aspectos más hondos y decisivos.

En el origen del filosofar está el asombro, la irreprimible extrañeza ante algo que no negamos, pero cuya explicación desconocemos y nos es necesaria para poder hacerlo compatible con alguna evidencia previa. Lo que así nos extraña es algo que, por mucho nos sorprenda, no dejamos, sin embargo, de admitir. Los griegos utilizaron la palabra *Θαυμάζειν* para significar un estado de ánimo radicalmente distinto de la incredulidad e irreductible, por consiguiente, a ella. Lo que nos asombra o extraña (*τὸ Θαυμάσιον*) no es nada que rechacemos por juzgarlo imposible, sino algo que, pese al hecho de que no lo acabamos de entender, admitimos, no obstante, como cierto.

Analícemos más detenidamente la estructura de esta peculiar situación. Para acercarse a ella es menester empezar por instalarse en las antípodas de toda forma de subjetivismo que niegue la realidad de todo lo que no se ofrece a nuestro espíritu como algo directa o indirectamente evidente. El asombro supone la posibilidad de algo real más allá de los límites de nuestras evidencias inmediatas y de nuestras explicaciones. Sin duda, cuenta con ellas; de lo contrario, carecería de sentido, ya que éste requiere que no se juzgue imposible lo que las sobrepasa. Ni se trata, tampoco de ningún irracionalismo; antes bien, es algo fundamentado en la razonable aceptación de que el *logos* propio del hombre ha de tener unos límites no exclusivamente ocasionales, sino también esenciales.

Admitir esos límites no es limitarse a afirmar lo que está dentro de ellos, privándose del derecho a la creencia en algo que los desborde. El propio Kant no se negó a sí mismo tal derecho, y sabemos, además que lo ejerció ante los *postulados* de su modo de concebir la razón práctica. Por su parte, los griegos hicieron uso del vocablo *πίστις* para significar, entre otras cosas, la firma de admisión de algo que no es evidente por sí mismo, ni tiene tampoco la evidencia del lógico resultado de una demostración.

Pero prosigamos nuestro análisis. Habíamos visto que el asombro se refiere a algo allende los límites de nuestras evidencias inmediatas y de lo que sabemos explicar; y también hemos señalado que el objeto de la creencia sobrepasa igualmente esas fronteras. Pues bien, para continuar con nuestro análisis el primer paso debe consistir precisamente en la unificación de las dos cosas hasta aquí conseguidas, es decir, en la afirmación, justificada por ambas, de que el objeto propio de la creencia coincide con el objeto del asombro en ser algo que sobrepasa las mencionadas limitaciones fronteras.

Ahora bien, dada esa identidad en el objeto, nuestro análisis del asombro tendrá que responder a la pregunta: ¿qué es, entonces, lo que distingue a éste de la creencia?

Para responder a esta pregunta cabría en principio hacer el siguiente razonamiento: puesto que la creencia es una firme adhesión, el asombro ha de consistir, como distinto de ella, en un dudar, de tal modo, por tanto, que asombrarse sería poner en duda lo que en la creencia está admitido. ¿Y qué otra manera podría haber de que el asombro se distinga de la creencia si aquél lleva consigo una cierta perplejidad o, mejor dicho, ya es esencialmente la actitud de un *sentirnos perplejos*?

Ciertamente, el asombro es una perturbación de nuestro ánimo. Esta perturbación acontece en la forma de una perplejidad, de la cual no sabemos cómo poder salir. De ahí que para expresar una situación de este género, haya puesto Platón en boca de Sócrates el reconocimiento de sentirse en un cierto *πλανύσθαι*, es decir, en una actitud de inestabilidad u oscilación (*Hippias menor*, 376c). Y así mismo es verdad que a éstos cabe también llamarlo un dubitare en la pura acepción etimológica de un moverse entre dos extremos, sin mantenerse en ninguno. Pero nada de ello nos demuestra que el asombro consista en una duda, si por tal cosa se entiende una vacilación connotativa de alguna incredulidad.

Es verdad que ante algo cuya explicación desconocemos podemos efectivamente vacilar entre afirmarlo o negarlo, pero ¿es ese vacilar un asombrarse? Para ello sería preciso que la extrañeza desapareciese cuando aquello que la provoca pasa a ser, con seguridad, afirmado o negado. Pero

es el caso que la extrañeza puede darse cuando también esa seguridad se da. Mas aún: la extrañeza no puede surgir, ni seguir dándose, sin que su propio sujeto la perciba como algo que irreprimiblemente le acontece, a pesar de la fuerza que en él tiene el objeto que la ocasiona. Y esa fuerza no cabe en el objeto de una incredulidad, mientras ésta subsiste. O dicho con otros términos: lo que para un sujeto es inseguro no tiene el poder preciso para constituirse como aquello *a pesar de lo cual* ese mismo sujeto le hace objeto de irreprimible extrañeza.

Por todo ello es menester decir, no ya solamente que el asombro no se reduce a la incredulidad, sino también que la incredulidad no puede estar presente en el asombro. A lo cual no se opone, en modo alguno, la desconfianza que se oculta en el uso eufemístico de la voz *extrañeza*. Decir que algo nos parece extraño es, en determinadas ocasiones, una forma encubierta de expresar que no lo creemos, evitándonos, de este modo la crudeza de lanzarlo a alguien con tan insolente claridad. Mas ello mismo es una comprobación de que no se confunde la incredulidad con la extrañeza; de lo contrario, el eufemismo en cuestión no podría cumplir su cometido y, en consecuencia, carecería de valor.

Sin embargo, antes habíamos dicho que el asombro es realmente una forma de la perplejidad u oscilación. ¿Será necesario ahora rechazar esta tesis, una vez comprobado que el asombro consiste en la extrañeza ante algo que no deja de ser creído?

Evidentemente, el abandono de aquella primera tesis resultaría ineludible si la única forma de la perplejidad u oscilación que se puede dar en nuestro ánimo fuese la que supone una incredulidad respecto de lo que hace que éste oscile y que nos sintamos perplejos. Mas no es esa la única y sola forma en que puede moverse nuestro ánimo entre dos polos o extremos que simultáneamente la requieren. Cabe también otro modo de que se dé ese *vaivén*, y ese otro modo es el propio de la situación en que nos encontramos al hallarnos ante dos certezas simultáneas aparentemente incompatibles. En efecto, lejos de consistir en un simple hecho estático, el conflicto entre ambas certezas se traduce, para el sujeto que las tiene, en un ir y venir de la una a la otra, como cuando un péndulo oscila entre dos extremos, ninguno de los cuales tiene bastante fuerza para anular al otro y detener, así, la oscilación.

Ello es cabalmente lo que ocurre en el hecho de la extrañeza o del asombro, en cuanto dado en el entendimiento, es decir, como hecho formalmente intelectual. Es posible también que el asombro, aunque pertenece propiamente al entendimiento, ocasione unos resultados efectivos que incluso lleguen a prevalecer, en cuyo caso, por darse en el corazón con más

intensidad que en la cabeza, no es eventualmente el asombro lo más indicado para iniciar la búsqueda filosófica.

Pero dejemos a un lado ese posible incidente y volvamos, una vez más, a nuestro análisis. Habíamos observado que el asombro se constituye como un ir y venir entre dos certezas simultáneas aparentemente incompatibles. Si a esto le añadimos ahora que el asombro, como también habíamos advertido, coincide con la creencia en referirse a algo cuya verdad no es evidente de suyo ni tampoco se muestra como el lógico resultado de una demostración, será preciso decir que si una de las certezas necesarias para asombrarse, es la propia de una creencia, la otra certeza, en tensión con ella, ha de estar justificada por una evidencia (inmediata o mediata). Y todavía es menester agregar, para dar cabal cuenta de la íntima sintaxis del asombro, que éste incluye también, unas veces de un modo explícito y otras veces en forma implícita, una tercera certeza: la de que en realidad son compatibles las otras dos anteriores, por más que no conozcamos la manera de poder llegar a armonizarlas.

En resumen: el análisis de la vivencia del asombro nos lleva a la conclusión de que éste, bien lejos de consistir en una duda que implique incredulidad, es la tensión, el conflicto, de dos seguridades o certezas *aparentemente* incompatibles, lo que a su vez requiere la certeza de que en realidad son conciliables. Lo único que en la estructura propia del asombro tiene una índole meramente negativa es la ignorancia de la explicación de cómo se armonizan entre sí sus dos polos o extremos. La evidencia del coeficiente de fe no determina que el creer sea una pura y simple privación. Creer es algo más que estar privado de una efectiva evidencia. No cabe duda de que esta privación es necesaria para poder creer, pero el creer consiste, precisamente, en admitir con firmeza eso mismo que no resulta, en modo alguno, evidente.

Así cabe entender que entre los pitagóricos se pudiera excluir toda incredulidad respecto de cuanto acerca de los dioses y de sus enseñanzas se mostraba como asombroso: *περὶ θεῶν μῆθην Θανμαστὸν ἄπισται μῆδὲ περὶ θεῶν δογμάτων* (Cf. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, P.466, 31-32).

Y el Sócrates de la *Apología*, que no se ve a sí mismo, ni en mucha ni en pocas dosis, como sabio (*οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδ' ἔμαντοῶ σόφος ὢν*), no deja, sin embargo, de admitir la sentencia de Delfos, según la cual es Sócrates, entre todos los hombres, el de mayor sabiduría. Acepta esta afirmación por pensar que no cabe que sea falaz quien la ha hecho (*οὐ γὰρ Ψεῦδεται γεῖ οὐ γήμιζ ἀντῶ*). Lo que a la vez le ocurre es, no obstante, que lo así admitido no puede por menos de sorprenderle y desconcen-

trarle, no solo por un momento, sino, como el mismo dice, a lo largo de un tiempo dilatado (*πολὺν χρόνον ἤπόρουν*; Platón: *Apología de Sócrates*, 21 b).

Aquí no aparece el término *Θαυμάζειν*, ni ningún derivado suyo. En su lugar está la voz *ἤπόρουν*, flexión verbal de *ἄπορέω*, más este quiere decir un encontrarse o verse en un apuro, un sentirse en perplejidad. Y realmente el asombro es en sí mismo un estado aporético, una situación en la que alguien se encuentra cuando no sabe dar con la salida (*πόρος*) a la tensión causada por dos certezas que parecen incompatibles entre sí.

En el caso al que la *Apología* se refiere, esa tensión subsiste hasta que llega Sócrates a caer en la cuenta de que, sin ser ningún sabio, sabe, no obstante, más que los demás, puesto que al menos sabe que no sabe (*Apología*, 23 b). De esta suerte, Sócrates ha conseguido comprender lo que antes sólo creía. Y entonces, naturalmente, hay que pensar que no lo hace ya objeto de creencia, pero no por haberlo rechazado, sino porque ahora está captándolo de una manera evidente. Se mantiene, el contenido mismo de su *πίστις*, pero ésta, como también *Θαυμάζειν* en el cual se integraba se ha acabado.

Por su parte Tomás de Aquino señala que es imposible la simultaneidad del saber y la fe respecto de una y la misma cosa bajo uno y el mismo aspecto: *non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum* (*Sum. Theol.* I-II, q. 1, a. 5, ad 4). Mas esto no excluye la posibilidad de que lo creído por un hombre sea sabido por otro o, también, por ese mismo hombre, aunque en otro momento; y así cabe admitir que entre las verdades reveladas haya también algunas asequibles a la luz natural de la razón y que han sido probadas por los filósofos, iluminados por ella: *quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest... quae etiam philosophi demonstrative probaverunt, ducti naturalis lumine rationis* (*Sum. cont. gent.* I, cap. 3).

Aunque muy conocidos, debían aquí estos textos de Santo Tomás ser recordados en función de nuestro problema, y por ello los traigo a colación en el presente contexto. Mas todavía han de tenerse en cuenta otras ideas complementarias de las anteriores. Ante todo, la distinción entre el *dubium infidelitatis* y el *dubium admirationis*. Con esta distinción se esclarece que la admiración, el asombro, no presupone para Santo Tomás una falta de fe. El asombro, en efecto, es una especie de *dubium* en el sentido de una *fluctuatio*, pero no en el de un vacilar entre la afirmación y la negación de una y la misma cosa, sino de un vaivén entre dos cosas distintas, admitidas ambas con certeza.

Dos eminentes ejemplos de esa inevitable fluctuación, esencial en el asombro, considera Santo Tomás. El primero de ellos corresponde al anuncio, que el Ángel hace a María, de que va ésta a concebir un hijo. El asombro es en este caso la tensión entre la certeza de la maternidad así anunciada y la certeza de la virginidad prometida y en todo momento mantenida. Y el segundo ejemplo corresponde a la Crucifixión, ante la cual el ánimo de María hubo de sentirse desgarrado, como por una espada, en la tensión entre la incommovible certidumbre de la Majestad divina de su hijo y la evidencia de la abyección humana de la Cruz. Todo ello da pie a Santo Tomás para perfilar el concepto del *dubium admirationis* como oscilación que no supone una falta de fe. (*Sum. Theol.* III, q. 27, a. 4, ad. 2 y q. 30, a. 4, ad. 2).

Asimismo, se ha de tener también presente la distinción establecida por Santo Tomás entre la *opinio*, la *fides* y la *scientia*. Limitémonos a un único y breve texto, donde se asigna a la fe un lugar, digamos así, intermedio entre el opinar y el saber: *fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc, quot habet firman inhaesionem; deficit vero a scientia in eo quot non habet visionem* (*Sum. Theol.* I-II, q. 67, a. 3).

Inferior a la ciencia, la creencia supera a la opinión por darse con un firme asentimiento que no puede existir donde se mantiene un cierto temor a errar. Y una vez más se llega así a la conclusión de que el *dubium admirationis*, por implicar una fe, es inseparable de la certeza o firmeza (*certitudo = firmitas*), en la admisión de aquello que lo provoca.

Cabe, sin embargo, una objeción. Demostrar que el asombro no supone ninguna incredulidad no es lo mismo que demostrar que requiere siempre una certeza, y así, pongamos por caso, no es preciso que sea de fe ninguna de las certezas necesarias para la posibilidad del asombro ante el choque entre la evidencia de que hay mal en el mundo y la certidumbre filosófica de que son infinitos el poder, el saber y la bondad de Dios. Mas antes habíamos dicho que el asombro incluye siempre algún creer. Por consiguiente, habría de afirmarse ahora que tal conclusión es falsa por su pretensión de validez para todos los casos, ya que sólo conviene a un tipo de ellos.

Ahora bien, ¿es ésta, efectivamente, una objeción insalvable? ¿No haría falta, en verdad, algún modo o clase de creencia para que se dé el asombro resultante del choque entre dos certezas, ninguna de las cuales constituye una certeza de fe? Tratemos de resolver esta cuestión, ateniéndonos pura y simplemente a lo que la *esencia* del asombro exige.

Para que el asombro pueda darse es enteramente imprescindible que su sujeto ignore la explicación de aquello que se lo causa. Naturalmente,

esto implica que el sujeto tenga la certeza de que la explicación ha de existir. Ya hemos observado anteriormente que el asombro, lejos de suponer algún elemento irracional, tiene un fundamento razonable, y de ello se sigue que, si el sujeto mismo que se asombra conserva la lucidez de la conciencia, no podrá por menos de pensar que ha de existir la explicación que él echa en falta, por más que de momento no la encuentra y aún en el caso de que siempre hubiera de escapársele por trascender su facultad intelectual o tal vez de todo ser que no posea una infinita capacidad de intelección.

Mas la certeza de que la explicación ha de existir, aunque es, sin duda, una certeza explicable, mantiene a oscuras a lo que hace de objeto del asombro, y ello no sólo cuando nos encontramos ante un caso como el propuesto en la objeción que discutimos, sino también en todos los demás casos, por ser algo que pertenece a la *esencia* de esta vivencia. Mas entonces resulta claro que aquello que nos asombra en casos tales como el que sirve de ejemplo en la objeción es la aparente incompatibilidad de dos certezas, no ninguna de ellas por sí sola. Y esta aparente incompatibilidad puede asombrarnos porque no sabemos explicar cómo, a su vez, es ella misma compatible con la necesaria unidad de sus dos términos. No ponemos en duda que la conciliación ha de darse, pero aquello en lo que consiste no nos es evidente ni de un modo inmediato ni en una forma mediata. Por tanto, en este sentido, es objeto de una creencia: justamente lo que acontece cuando Sócrates presta su adhesión a un oráculo que él no logra explicarse, sin desconfiar de su verdad ni de que ha de existir la correspondiente explicación.

Otro tanto cabe decir respecto a Kant, por poner un ejemplo cuya innegable analogía con el de Sócrates no se tiene bastante en cuenta, pese al «socratismo radical» del autor de las Críticas y a que éste lo ha señalado ya en el prólogo a la segunda edición de su más celebre obra. Recordemos, así, que Kant dice, precisamente en esa ocasión, que ha conseguido la inapreciable ventaja de acabar, para toda época futura, con la totalidad de los ataques a la religión y a la moral, ateniéndose para ello al método usado por Sócrates («*auf sokratische Art*»), es decir, demostrando, de la manera más clara, la ignorancia de los adversarios («*durch den klärstem Beweis der Ungewissenheit der Gegner*», KrV B XXXI).

Sea cualquiera el juicio que de la aventura filosófica de Kant nos hagamos, es su propio protagonista quien nos autoriza a sostener que en la génesis de ella hay una cierta creencia de esa fe natural a la que se refiere cuando dice (pocas líneas antes de las alusivas al método socrático) que se vio en la necesidad de superar el saber para abrir sitio a la fe: *Ich mußte*

also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen. Ciertamente que el saber así negado no es todo y cualquier saber, sino el que erróneamente se atribuye quien hace, según estima Kant, un uso ilícito, por trascender la experiencia, de la razón teórica; pero lo que aquí importa, a los efectos de la cuestión que nos ocupa, es que en el propio origen del criticismo kantiano está presente una fe, cuya apología, por otra parte, constituye el sentido y el esquema de todas las conclusiones en las que este criticismo desemboca.

Todo asombro es constitutivamente fiduciario por incluir en su estructura una creencia, y la explicación filosófica no sólo tiene en una certeza de fe su punto de partida, sino que trata de comprobarla o explicarla. En el caso de Kant hay, ciertamente, una diferencia clara con lo que ocurre en el caso de Sócrates. El criticismo kantiano, además de conservar los contenidos de la creencia inicial, deja también subsistir la forma de ésta, mas no sin hacerla objeto de una particular explicación: la de que es algo de lo cual se prueba (y justamente de una manera filosófica) que no puede ser ni admitido ni excluido mediante razonamientos. De ahí que en su global significado el pensamiento kantiano pueda y debe considerarse como el largo rodeo que la razón hace por sí sola para volver a los contenidos y a la forma de una fe natural.

De acuerdo con las consideraciones anteriores, llamo *filosofía cristiana* al pensamiento, pura y simplemente filosófico, surgido como respuesta a un preguntar desde la realidad de una tensión entre la fe del cristiano y una evidencia objetiva, de suerte que la respuesta justifique, a su modo y manera, un contenido de esa misma fe.

Así entendida, la filosofía cristiana se distingue no sólo de la fe propia del cristianismo (y, consiguientemente, también de la teología basada en ella), sino, asimismo, a su vez, tanto de la filosofía en desacuerdo con el contenido de esa misma creencia, cuanto de la filosofía que, manteniéndolo, no se ha originado en un asombro que fundamentalmente lo suponga. De esta suerte, la filosofía cristiana queda definida simultáneamente por su contenido y por su origen, es decir, conjuntamente por ambos y no sólo por uno de ellos en cuanto aislado del otro (aunque, naturalmente, cada uno intervenga según el peculiar modo y medida que su propia índole permite). Así, pues, el contenido propio de una filosofía cristiana ha de ser tal, que con él se mantenga o corrobore el de la fe del cristiano aunque no, claro está, de una manera exhaustiva, dado que en el objeto de esta fe hay cosas que sobrepasan la capacidad natural de la razón humana. Por lo demás, es igualmente claro que el contenido de una filosofía cristia-

na no puede contradecir al de los misterios propios de la respectiva creencia.

Y en lo concerniente al origen, la única forma de que en el sentido más estricto una filosofía pueda llamarse cristiana es que el asombro que le ocasiona resulte, según ante se advirtió, de una tensión entre el creer cristiano y alguna evidencia inmediata o mediata. Ello no obstante, cabe también una acepción menos estricta: aquella según la cual puede calificarse de cristiana toda filosofía procedente de un asombro cuya estructura implique una creencia indirectamente informada por la fe del cristiano. Pero también en esta acepción menos estricta se ha de tener presente lo ya dicho en relación del contenido. De lo contrario, la idea de una filosofía cristiana se diluye hasta el punto de convertirse en una equívoca y delicuete vaguedad, que ni puede ser útil al filósofo, ni cabe que resulte provechosa para el historiador.

Por otra parte, conviene asimismo subrayar que, al establecer las dos acepciones aquí expuestas como las únicas donde se da un perfil concreto a la noción de la *filosofía cristiana* (también, por tanto, al determinar la acepción menos rigurosa, pero no impropia ni equívoca), me atengo de una manera expresa a la enseñanza que asigna a los contenidos revelados la función de una norma negativa para enjuiciar el valor de las conclusiones filosóficas. Ciertamente que esta norma es negativa por cuanto excluye o rechaza las conclusiones filosóficas en desacuerdo con los contenidos revelados; y es igualmente cierto que como *meramente* negativa, también excluye, a su vez, que la verdad de las proposiciones filosóficas se demuestre por su coherencia con esos contenidos de la fe; pero esta doble negatividad de la norma es perfectamente compatible con que en las verdades reveladas -o, mejor, en la creencia en ellas- se dé la utilidad de un *positivo estímulo* o motor del razonamiento filosófico. Mas aún: basándose únicamente en el alcance de la mencionada norma negativa no cabe delimitar concepto alguno que determine el sentido de la expresión «filosofía cristiana», y ello, cabalmente, por razón de la índole solo negativa de ese mismo criterio. Toda la utilidad de semejante criterio se limita, efectivamente, a señalar lo que *no es* compatible con la fe del cristianismo, sin que así quiera decirse que éste deba aceptar lo compatible con ella (como si fuese su prolongación, o en calidad de indiscutible acierto filosófico). Y todavía conviene añadir que esa norma negativa, aunque es *lógica* consecuencia de una fe, no suministra, sin embargo, una razón propia y formalmente filosófica de la invalidez de la tesis que se oponen a los contenidos revelados. Esto sólo lo puede hacer la filosofía misma en cuanto tal, y de tal modo, en suma, que para ello es objetivamente indiferente que ésta sea o no sea cristiana.

Ni bajo el punto de vista de la Revelación, ni con la óptica de la filosofía, puede decirse que una tesis filosófica se demuestre probando que es compatible con los contenidos revelados. Pero asimismo es verdad que para que una tesis filosófica sea cristiana -por supuesto, en el modo en que lo puede ser sin dejar de ser filosófica-, es necesario que con su demostración quede probado también *alguno* de esos mismos contenidos. Sin cumplir esta condición, cabe que una tesis filosófica no se oponga a la fe cristiana, pero no que sea, en sentido propio, una tesis filosófica cristiana. Y el creyente podrá aceptarla sin que por ello deje de ser creyente ni filósofo, mas no tendrá derecho a mantener que es por ser «filósofo cristiano» por lo que está en el caso de tener que admitirla.

Pero la más honda raíz de lo que bien se puede denominar la libertad filosófica del cristiano se encuentra en la libertad de la propia fe que éste tiene. Creer es, siempre, un acto de libertad, y en el creer del cristiano la libertad es objeto, a su vez de fe. La filosofía correspondiente, es decir, la que se inspira en un asombro cuya estructura implica un «libre amar la libertad», ha de ser, por ello mismo justamente, un pensamiento que trate de esclarecerlo y explicarlo. Al buen éxito de esta pretensión cabe también llamarlo filosofía cristiana en una acepción muy radical, si cumple las condiciones que arriba hemos señalado. Ninguna de ellas suprime la libertad, y todas conjuntamente hacen posible el humano derecho a ser cristiano sin imponerle a nadie -al cristiano, tampoco- el deber de creer que es ése el único modo de poder hacer filosofía. Pero no hay forma alguna de poder hacer filosofía sin partir de algún tipo de creencia. Mantener lo contrario, además de una supina ingenuidad, es también olvidar, o desconocer, que en el origen del pensamiento filosófico está siempre el asombro y que éste supone siempre, en razón de su propia esencia, alguna clase de fe.