



OBRAS BREVES DE JACQUES MARITAIN



023-03

LA FILOSOFÍA EN LA FE

Jacques Maritain

Una de tres lecciones dictadas en Roma, en el Colegio Angélico, en marzo de 1934. Ellas fueron publicadas al año siguiente bajo el título '*Ciencia y Sabiduría*'.

I

La civilización occidental puede tener la conciencia de haber otorgado a la comunidad humana algunos bienes muy preciosos. Uno de estos bienes es el *sentido puro* de la verdad especulativa. Pues la filosofía griega y Aristóteles han comenzado a enseñarnos el valor absoluto de este total desprendimiento de las inclinaciones afectivas, de esta severidad y de esta pureza de una ciencia casta, cuyo único oficio y solo fin consiste en discernir lo que es – en ver. y más tarde, porque ha sabido que el Verbo de Dios ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y que la vida eterna es una eterna visión, porque ha sido formado por otra parte en la disciplina escolástica y en su exigente intelectualidad, el Occidente ha guardado durante tanto tiempo en su concepción del conocimiento el sentido de la dignidad de la verdad especulativa.

Este es un sentido que el mundo moderno no guardaba más que en el orden de saber en el que era verdaderamente maestro, quiero decir en el orden de las ciencias de los fenómenos. En la época del Renacimiento un gran movimiento del corazón hacia los bienes terrestres ha condicionado conjuntamente el éxito universal de los nuevos métodos científicos y la preferencia otorgada a la ciencia sobre la sabiduría.

Agreguemos que la misma ciencia, cualesquiera sean las concupiscencias que pueda suscitar en el hombre, ha permanecido pura de las contaminaciones del deseo. Ella ha sido para el mundo moderno el último reducto de la santidad de la verdad, y de la espiritualidad: espiritualidad ineficaz porque no es una espiritualidad de sabiduría y puede ser empleada prácticamente tanto para el mal como para el bien, y esta es la razón por qué el racionalismo conoce hoy tales tristezas. Pero espiritualidad al fin de cuentas, comienzo de espiritualidad, que debemos honrar: aunque la noción de verdad esté en ella notablemente disminuida, aunque la tentación de dar la vuelta hacia lo práctico alcance en ella su límite extremo, hay en la ciencia, digo en la ciencia de los fenómenos y en la físico-matemática, una dignidad y una virtud naturalmente santas que provienen de su ordenación intrínseca, a pesar de todo, a una verdad especulativa independiente en sí misma del interés humano y del cuidado “biológico”.

Sin embargo, esta pureza, esta castidad del saber aparece en la sabiduría con un título mucho más elevado que en las ciencias. La metafísica es más perfectamente especulativa que la filosofía de la naturaleza y las ciencias de los fenómenos. y si las sabidurías superiores (teología y sabiduría de gracia) en razón misma de su superioridad, son a la vez especulativas y prácticas, en primer lugar y principalmente son especulativas. Ellas penetran hasta lo más Íntimo de la vida humana y de los intereses humanos a fuerza de contemplar la Vida y el Amor subsistentes, son prácticas porque en la luz de la realidad increada que se revela, se descubre también la acción humana como finalizada más allá del tiempo por la visión de Dios, y como algo que debe ser conducido según reglas divinas. Los antiguos tenían sumo cuidado en señalar que la contemplación mística es con toda propiedad un saber, una ciencia, y la más elevada, aunque de modo obscuro.

Estaba reservado a la miseria de nuestros' tiempos el reprochar a los griegos y al pensamiento medieval esta idea pura de la ciencia y de la intelectualidad, que es uno de los títulos del Occidente para existir, y el concebir una sabiduría que sería una negación y una aniquilación de los valores especulativos. Desde este punto de vista el pragmatismo ha sido para la civilización occidental un fenómeno particularmente morboso. Como doctrina filosófica no ha tenido más que una existencia efímera. Pero vemos ya surgir ciertas concepciones más .degradantes para el espíritu, y que son a decir verdad el materialismo vivido en el ejercicio mismo del pensamiento. Este postrer reducto de espiritualidad del que poco ha hablaba y que ofrecían al mundo moderno las ciencias de los fenómenos, corre a su vez el riesgo de ser destruido. Donde la categoría de lo social, donde ciertas místicas de partido o de Estado son erigidas como lo absoluto, allí la misma ciencia y la filosofía corren el riesgo de caer bajo el primado de un cierto dinamismo humano colectivo, de clase, de raza o de nación.

¿Y es preciso agregar que como disposición o tendencia subconsciente el pragmatismo no ha acabado de agotar sus efectos sobre las regiones aún elevadas de nuestra cultura?

¿Por qué, por ejemplo, en el neo-protestantismo de un Karl Barth, ese desprecio de lo especulativo confundido con lo "espectacular", sino porque se cree que el mismo conocimiento especulativo se define por relación a la acción, como una repulsa de la acción, una negación de alistarse, una defeción ante el drama de la existencia y del destino, un atrincheramiento en un juzgado académico? El conocimiento especulativo puede presentar este carácter en aquellos que usan mal de él, amantes del espectáculo o víctimas de una falta de humanidad tomada como una grandeza; se sirven de él en sentido contrario, y si puedo decirlo, como de contra-objeto, incluso respecto a las cosas de la acción y del combate, para solidificar la acción en la red de los posibles y para menear una sabia cabeza ante aquellos que combaten. En sí mismo, el conocimiento especulativo es algo absolutamente diferente, concerniente a la generosidad del espíritu que responde a la generosidad del ser y que vive de la vida supratemporal de la verdad: y por lo mismo está en la más Íntima relación con la existencia de un ser que no se alimenta tan sólo de pan, y que necesita esencialmente de lo que no sirve; y él ayuda, dirige, esclarece las determinaciones y las opciones en las que éste siembra el tiempo de su libertad.

¿Y por qué por otra parte en tantos católicos, sobre todo en el mundo de los clérigos y de los profesionales de la enseñanza, esa desconfianza inveterada respecto a la sabiduría cuyo trigo les ofrece su Doctor Angélico? Esta desconfianza no proviene de una convicción filosófica o teológica contraria, resultado de un estudio serio y reposado y de la meditación, y la cual bajo este aspecto sería respetable; sino que proviene de una negación previa, y de un prejuicio infra-intelectual contra la misma sabiduría y contra el conocimiento especulativo. Para el universo de estos espíritus materializados solamente es asimilable lo que sirve inmediata y sensiblemente para la acción; desde entonces la sabiduría supratemporal cuyos principios han sido formulados por un Doctor de otro tiempo es necesariamente para ellos algo tan inoperante como el brazo de un muerto.

Si procuramos analizar el lento proceso histórico que nos ha conducido al desorden (y a las promesas) de la presente época, sería conveniente, según mi parecer, reconocer la ambivalencia de un tal proceso, y distinguir en sus causas dos instantes bien diferentes.

Por una parte el hombre, olvidando que la primera iniciativa es siempre de Dios en el orden del bien, y que el movimiento de descenso de la divina plenitud en nosotros es primero en relación con nuestro movimiento de progreso ascensional, ha querido hacer de este segundo movimiento el movimiento primero, y tomar él mismo la primera iniciativa de su bien; era necesario, por eso, que su movimiento de ascensión fuese separado del movimiento de la gracia, y por esta razón dicha edad ha sido una edad de dualismo, de escisión, de desdoblamiento, una edad de humanismo antropocéntrico y separado de la Encarnación, en la que la ciencia debía finalmente prevalecer sobre la sabiduría, y el esfuerzo del progreso convertirse en destrucción de lo humano.

Pero por otra parte, y disimulada por este precio pagado por el error, una cierta exigencia divina trabajaba a la misma. edad histórica. Decimos – estas cosas no son fáciles de expresar, y luego se entenderá mejor lo que quisiera hacer sentir –, decimos que durante todo este tiempo se ha procurado una rehabilitación de la creatura, una toma de conciencia y un descubrimiento práctico de la dignidad propia de lo que está oculto en el misterio del ser humano. “El corazón del hombre es hondo, decía Pascal, y lleno de inmundicias”; pero

esta misma cavidad es tan vertiginosa que Dios mismo o la muerte os aguardan en el fondo. En una palabra, el vicio radical del humanismo antropocéntrico ha sido el ser antropocéntrico, y no el ser humanismo.

No basta, pues, decir, como lo hemos hecho en nuestra primera conversación, que el mundo cristiano del medioevo estaba surcado por el doble movimiento continuo de descenso de Dios hacia el hombre y de ascensión del hombre hacia Dios; este doble movimiento, continuación y manifestación de la ley de la Encarnación es esencial a toda edad cristiana, y sabemos que muchas edades cristianas son posibles bajo el cielo de la Iglesia. Fuera de esto, hay que tratar de determinar cuál ha sido el estilo propio de la cristiandad medieval. Diré brevemente que a mis ojos se caracteriza por la simplicidad inadvertida, irreflexiva, del movimiento de respuesta del hombre al movimiento de efusión de Dios.

Era éste, en medio de una gran recaída de pasiones y de crímenes, un simple movimiento ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reino de Cristo; con la ambición absoluta y el coraje inadvertido de la infancia, la cristiandad construía entonces un inmenso castillo en cuya cumbre se sentaría Dios, le preparaba un trono sobre la tierra porque lo amaba. Todo lo humano estaba así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, al menos en tanto que el amor le hacía vivir de él. Qué importaban las pérdidas, los desastres, si una obra divina se realizaba en el alma bautizada. La creatura era duramente desgarrada y en esto mismo, magnificada, ella se olvidaba por Dios.

Cuando el impulso de heroísmo que así la arrebatava se detuvo, y cuando ha vuelto a caer sobre sí misma, se ha sentido aplastada por la pesada estructura del mundo que ella misma había construido, ha experimentado el horror de no ser nada. La creatura estaba conforme en ser “despreciada” – es decir, tenida por nada – por los santos, sabía que éstos le hacían justicia. Ella no sufre ser “despreciada” – es decir, desconocida en lo que Dios mismo ha puesto en ella – no sufre ser despreciada por hombres de carne, sean éstos teólogos o filósofos, hombres de Iglesia u hombres de Estado. Con el Renacimiento, hace subir hacia el cielo el grito de su grandeza y de su belleza; con la Reforma, el grito

de su angustia y de su miseria. De todas maneras la creatura exige, sea con gemidos, sea con sus sublevaciones, ser rehabilitada: ¿qué quiere decir esto? Ella reivindica el derecho de ser amada.

¿Y Dios, cuyo amor infunde y crea la bondad en las cosas, podía hacer a la creatura sin hacerla digna de ser amada? No digo el ser preferida... Considerada según esta pura línea formal, una tal reivindicación estaba conforme con las leyes de desarrollo de la historia. La ciencia emprende la conquista de la naturaleza creada, el alma humana se hace un universo de su subjetividad, el mundo profano se diferencia según su ley propia, la creatura se conoce – sin embargo al precio que hemos indicado, y para desembocar en la catástrofe con la cual concluye toda buena tragedia, porque la humanidad no ha retomado y continuado el movimiento ascendente que había conocido antes del siglo XIV sino con la pretensión de tener ella misma en adelante toda la iniciativa; el héroe humanista y el puritano seguro de su salvación nos han conducido así a un desenlace perfectamente lógico.

Estas consideraciones nos hacen comprender que era algo muy conforme con el estilo propio de la cristiandad medieval el que esta edad de cultura fuese la de la diferenciación y del apogeo de la teología; y que, por el contrario, la edad moderna debía ver el nacimiento y el progreso de una filosofía separada, especulativa y moral.

¿Pero no hemos observado que el mundo moderno ya ha dejado de ser moderno? Si se prepara una nueva civilización cristiana, sea libre u oprimida, será muy necesario que ésta conozca a su manera el ritmo misterioso de sístole y de diástole sin el cual no podría existir. Será preciso que el movimiento segundo vuelva a ser segundo, que la iniciativa primera sea devuelta a la bondad divina, pero sin que por ello sea disipado todo lo que la edad precedente ha conocido y adquirido en la división, y sin que pudiera guardarlo.

No es más que un término a la historia del mundo, digo en régimen cristiano, sea lo que fuere de lo demás. Es decir, que la creatura sea verdaderamente respetada, en su unión con Dios y porque todo lo tiene de él: humanismo, pero humanismo teocéntrico, humanismo integral, humanismo de la Encarnación.

Procuraremos decir algunas palabras sobre el estilo propio de un tal momento de cristiandad al final de esta conversación. Bástenos indicar ahora – las presentes observaciones nos lo explican con suficiencia – que le conviene eminentemente, al parecer, el ser también el momento en que se diferenciará una filosofía auténticamente cristiana y en que” ella tomará sus dimensiones propias.

Empleo esta palabra de filosofía cristiana, ¿y cómo obrar de otro modo? A decir verdad, apenas si me agrada, pues llega un momento en que todas las palabras parecen traicionarnos, y ésta corre el riesgo de evocar en los espíritus – en los espíritus prevenidos (y todos lo somos) – no sé qué hibridación o atenuación de la filosofía por el cristianismo, no sé qué alistamiento de la filosofía en una cofradía piadosa o en partido devoto. Sin embargo, el Papa León XIII la ha empleado en su gran encíclica sobre Santo Tomás de Aquino, y además, si se la entiende puramente en sí misma, dice con toda exactitud lo que quiere decir: una filosofía no atenuada o alistada, sino libre, pero la filosofía misma, colocada en el clima de la fe (explícita) y de la gracia bautismal [1].

II

Como ya hemos expresado nuestro pensamiento sobre esta cuestión de la filosofía cristiana [2] permítasenos que resumamos aquí con toda brevedad las conclusiones a las cuales habíamos llegado.

1 A decir verdad la noción de filosofía en la fe, y los problemas en ella implícitos, pueden reencontrarse analógicamente, y mediante las transposiciones necesarias, en ciertos casos diferentes y más o menos atípicos, quiero decir: 1° en lo que concierne a las “aportaciones objetivas”, en el caso de filosofías que, nacidas en clima no cristiano se desarrollarían en conexión efectiva con una tradición doctrinal religiosa (aquí se puede pensar en filósofos como Filón, o Moisés, Maimónides, o Avicena, y acaso sobre todo en ciertos metafísicos hindúes como Sankara por ejemplo); 2°, en lo que concierne a las “confortaciones subjetivas”, en el caso de filosofías que procederían de un alma mantenida al margen de la revelación cristiana y en la que la virtud intelectual de sabiduría filosófica estaría unida de hecho a una fe sobrenatural solamente implícita.

Aun en el régimen cristiano, la noción de la filosofía en la fe permanece todavía polivalente, según que se trate de un régimen cristiano orgánico o de un régimen cristiano disociado (cf. *Ensayo sobre Filosofía Cristiana*).

2 *Ensayo sobre Filosofía Cristiana*, París, Dcsclée de Brouwer, 1933.

Debemos distinguir la naturaleza de la filosofía y su estado; dicho de otro modo, el orden de especificación y el orden de ejercicio. Considerada en su pura naturaleza o en su pura esencia la filosofía, especificada por un objeto naturalmente cognoscible para la razón, no depende sino de las evidencias y de los criterios de la razón natural, pero entonces se considera en este caso una naturaleza abstracta: tomada de una manera concreta, en cuanto que es un hábito o un conjunto de hábitos existentes en el alma humana, la filosofía está en un cierto estado, precristiano, cristiano o acristiano, el cual interesa esencialmente al modo con que ella existe y se desarrolla.

De hecho ella recibe de la fe y de la revelación determinadas ayudas sin las cuales, han observado los teólogos, es incapaz de realizar plenamente (quiero decir sin muchos fracasos) las exigencias de su naturaleza; de ella recibe aportaciones objetivas concernientes ante todo a las verdades reveladas de orden natural (de las cuales las más elevadas por lo regular han sido truncadas o alteradas por los grandes paganos) pero que también interesan a las repercusiones de las verdades de orden sobrenatural sobre la reflexión filosófica, cuyas conexiones y resonancias a decir verdad llegan a lo infinito; y de ellas recibe confortaciones subjetivas que también llegan a lo infinito, pues las sabidurías superiores, sabiduría teológica y sabiduría infusa, purifican, rectifican en el alma los hábitos filosóficos con los cuales están en continuidad no de esencia, sino de movimiento y de iluminación, y los fortifican en su orden propio, y los atraen por encima de ellos mismos.

A lo cual debemos agregar todavía que *en el campo del conocimiento práctico*, no sólo la filosofía no podría llegar a la edad perfecta, pero ni siquiera podría existir como ciencia, en el sentido preciso que los aristotélicos dan a esta palabra [3], no podría existir como saber (práctico) estabilizado en lo verdadero de una

3 La palabra ciencia adquiere un sentido restringido cuando pasa al orden práctico, pero con todo, las ciencias prácticas son auténticamente ciencias, porque encierran un conjunto de certezas orgánicamente unida y de sí firmes, las cuales señalan los principios y las causas de un determinado campo objetivo. Estas son ciencias por su constitución prácticas, en razón de su objeto, que es una acción o una obra por hacer. Aunque pertenezcan al género opuesto al género especulativo, retienen en sí por lo demás algo de especulativo, hasta el límite fronterizo en que el conocimiento práctico deja de ser ciencia para convertirse en prudencia. (¿Es necesario advertirlo aquí? El hecho de reconocer la existencia y la legitimidad del saber práctico nada tiene de común con el pragmatismo del cual se trataba más arriba, y que es una negación del saber especulativo o una pretensión de hacer pasar a éste mismo bajo la luz de la intelección práctica. Asimismo, al destruir la ciencia, el pragmatismo destruye consiguientemente la ciencia práctica, puesto que en la ciencia práctica precisamente en cuanto que es ciencia – especulativamente práctica o prácticamente-práctica –subsiste aún algo en uno u otro grado, de ese especulativo que el pragmatismo evacua.)

manera orgánica y de sí indeficiente, si no conociese las verdades de la fe: desde entonces la filosofía moral adecuadamente tomada no puede ser más que una filosofía “subalternada” a la teología.

Estas son las posiciones que creemos justas y las cuales nos muestran que la expresión de filosofía cristiana designa no una esencia tomada en sí misma, sino un complejo: una esencia tomada bajo un estado, bajo condiciones de ejercicio, de existencia y de vida, pero contra las cuales el hombre a decir verdad está obligado a optar.

Estas posiciones han constituido el objeto de diversas críticas, cuyo examen detallado sería un trabajo muy largo; con todo desearía decir algunas palabras sobre algunas de ellas. En primer lugar es harto evidente que ellas se reducen a concebir una cierta unión sinérgica y vital de la filosofía con la fe y con la teología, y a declarar que esta unión es prácticamente indispensable (como una condición, por otra parte no suficiente) para un desarrollo de la filosofía que se realizase puramente en la estricta línea formal de la verdad [4]; están hechas, pues, debemos confesarlo, para ofender a oídos cartesianos.

También desagradan a Maurice Blondel. Blondel, y por eso debemos prestarle homenaje, ha luchado durante toda su vida contra la concepción de una filosofía separada; nosotros también por lo demás, aunque desde otro punto de vista. Por esta razón algunos espíritus benévolos, viendo que tanto él como nosotros estábamos de acuerdo sobre esta conclusión, se han admirado de que ni él ni nosotros proclamásemos una general conciliación de nuestras doctrinas.

Pero Blondel es filósofo y considera con razón los principios tanto y más que las conclusiones; y aquí es preciso, y con mucho, confesar la incompatibilidad de sus principios y de los nuestros.

En la medida en que comprendo su posición, pienso que él reivindica para la filosofía el título de católica sin admitir que este título depende de una influencia positiva ejercida sobre la filosofía por la revelación y por la teología. La filosofía sería católica aún en cuanto filosofía y en razón de las exigencias de su

4 Sobre la manera con que a nuestro parecer conviene considerar el progreso efectivo de la filosofía, cf. *Los Grados del Saber*, cap. XVII, y *Siete Lecciones sobre el Ser*, primera lección.

desarrollo específico, porque ella descubriría en sí impotencias tales para unirse a lo real que sólo un conocimiento por connaturalidad puede remediar, y vacíos que llaman a la fe. No necesita, pues, recibir nada de afuera, sea aportaciones objetivas provenientes de la revelación, sea confortaciones subjetivas provenientes de sabidurías superiores específicamente distintas de ella, no necesita prestar oídos y recibir *ex auditu* para ser, ya, cristiana. Pues de tal modo aspira la razón a lo sobrenatural que lo que ella puede por sí misma no es a decir verdad más que una aspiración a la sabiduría y no podría constituir en su esfera propia una sabiduría natural. Admitir la posibilidad de una tal sabiduría sería adorar a un ídolo: no existe más que una sabiduría, y ésta es sobrenatural.

A lo cual respondemos que el conocimiento filosófico – el cual, a la vez intuitivo y nocional, tiene en su dinamismo propio la capacidad de certezas decisivas y a la vez de un movimiento sin fin, acelerado éste por aquéllas, fortificadas aquéllas por éste – no podría ser de por sí impotente respecto a su propio objeto especificador; y que él aspira, como lo decíamos en nuestra primera conversación, a un conocimiento mejor no en la medida en que conoce mal, sino en la medida en que conoce bien su propio objeto.

Además, no es cristiano solamente por sus vacíos, y por lo que le falta, sino también por sus plenitudes, y por las verdades que posee. Por esta razón constituye una obra de razón que no es sólo una aspiración, sino también una sabiduría. Y no conoce sus propios vacíos sino llegado a un cierto grado de perfección; y este grado de perfección en que conoce bien sus vacíos es el mismo en que conoce bien, asimismo, las verdades más elevadas que puede alcanzar; y no llega a este grado sino cuando es ayudado por las luces de la fe.

Gran aversión tiene Blondel al cartesianismo, y hace bien. Sin embargo, sería una gran ilusión el reaccionar contra la separación cartesiana de la filosofía y de la fe defendiendo una concepción todavía cartesiana de la autonomía de la filosofía; el concebir la filosofía a la manera cartesiana, como si no recibiera nada de afuera, como una filosofía sorda, y el ensayar la colocación de un canto cristiano en esta filosofía sorda. ¿No constituye asimismo uno de los errores centrales del mundo racionalista la creencia de que la autonomía y la libertad, para ser reales, deben ser absolutas? Entre naturalezas o virtudes autónomas puede existir un orden y grado – grados de perfección y grados de autonomía – y la que ocupa

un rango menos elevado permanece autónoma aunque reciba de otra, como la creatura inteligente permanece libre aunque reciba de Dios. La autonomía y la libertad de la filosofía especulativa no son destruidas o disminuidas, sino que son fortificadas por su unión con el sujeto que vive de las luces de la fe.

Un tal problema no debe ser encarado desde el punto de vista de las trabas sociales de la autoridad, precio pagado por nuestra condición humana, y de las molestias que los teólogos pueden ocasionar a los filósofos, sino desde el punto de vista de la sinergia interna del alma en su movimiento vital hacia lo verdadero. Sí, por sí misma y en el interior de sí misma, en la inmanencia y en la intimidad de su vida propia, descubre la filosofía las soberanas verdades racionales y la sed consubstancial que le hacen *naturaliter christiana*. Pero también por la eficaz virtud de las luces espirituales que en el ejercicio concreto del sujeto operante le están subordinadas, y que le ayudan en su obra propia. Se trata aquí del misterio metafísico de la subordinación de las causas y del misterio metafísico de las actividades inmanentes – no hablemos de ellas si las concebimos sobre el tipo material de la sujeción extrínseca y de la acción transitiva. Subordinación quiere decir aquí vivificación. Asimismo esta misma palabra de subordinación necesita ser purificada de muchas conexiones asociativas que dificultan su sentido. Pues la sabiduría mística y la sabiduría teológica vivifican la sabiduría metafísica en una región en que ninguna palabra humana se profiere, en que ninguna violencia puede ejercerse, en el nudo inmaterial de las energías del alma, así como ésta vivifica las actividades filosóficas de clase menos elevada. Es ésta una sinergia orgánica, pero sin ningún estigma de esa mecanización de las cosas espirituales que se llama extrinsecismo.

¿Cómo, pues, se preguntará quizás alguno, se producen las *confortaciones subjetivas* de las que hemos hablado, esas vivificaciones e iluminaciones de un hábito por otro diverso? Algunas frases de Juan de Santo Tomás, que compara este caso con el de la iluminación angélica, nos indican la posición tomista sobre este punto. Sea lo que fuere de las mociones operativas que llegan a la causalidad eficiente (y que son posibles entre dos hábitos, pero no entre dos ángeles), en el orden de la causalidad formal las confortaciones subjetivas que provienen de energías superiores de conocimiento pasan en todo caso por el objeto, se explican en este orden por la luz objetiva más simple y más resplandeciente que se derrama así de un hábito sobre otro, es decir por la luz

con que se encuentra bañado, al nivel por ejemplo de, la sabiduría de gracia o de la sabiduría teológica, el objeto que en un plano inferior pertenece al campo específico de la filosofía, y sobre el cual se realiza mejor el acto propio de ésta. Y por lo mismo la vitalidad del acto filosófico es fortificada, mientras que pasa a él también una moción o impresión real proveniente del hábito de la fe.

De lo cual puede deducirse, no sólo que existe en cada grado específico un foco distinto de irradiación objetiva que ilumina la inteligencia y fortifica su dinamismo subjetivo, sino también que estos focos están en comunicación entre sí, y que el centro primero o el foco primero, cuya irradiación objetiva, al iluminar el espíritu en un determinado grado específico, recae sobre los demás focos, puede mantenerse en niveles diferentes: para el puro filósofo él se identifica con el foco de determinación esencial especificador de la filosofía; para el creyente, sobre todo para el creyente en acto de unidad, él es superior y dinámicamente superior a este foco, que se convierte por el mismo hecho en un foco secundario, a su vez irradiado: pero encima de él el centro primero de irradiación objetiva se interna siempre más en la altura y en la espesura del misterio inteligible; y es entonces cuando la filosofía es confortada por actividades que la trascienden.

Pero, por otra parte, ello sucede así, porque al lado de las inclinaciones y de la eficiencia operativa otro centro primero unifica también al alma y se interna proporcionalmente en las profundidades de la subjetividad. Al fin el amor llega a ser el motor soberano de todas las fuerzas interiores, y éstas con relación a él tienen una función en cierto modo instrumental, quiero decir que ellas, produciendo su obra propia, con la autonomía que les conviene en el orden de la regulación objetiva, sea que se trate de filosofar o de tocar la flauta, producen también, en cuanto movidas por el amor, algo que supera su propio poder, y que es un efecto de gracia suscitado en los corazones. Y cuando se trata de filosofar, esta función en cierto modo instrumental constituye una condición privilegiada para el ejercicio del mismo hábito así movido por el amor: porque la filosofía es una sabiduría, y porque su objeto interesa directamente al objeto mismo de este amor. El amor, pues, quita los obstáculos, estabiliza la atención y el interés en regiones purísimas para el hombre, coloca al sujeto todo entero en un clima más espiritual, y finalmente, mediante la sabiduría de connaturalidad por él suscitado, lo introduce en la experiencia y en la posesión.

El doble crecimiento, cuya caracterización acabo de ensayar, y que explica las confortaciones subjetivas de la filosofía por la fe viva, se produce no sin conflictos y guerras por lo que refiere a las irradiaciones inteligibles y a las inclinaciones. La unidad, que es todo lo contrario de un equilibrio o de un balanceo, pero sí un descubrimiento transfigurante, se realiza en el alma cuando los dos centros de los que hemos hablado comienzan a unirse en la cumbre del ser -el Mismo Ser cuyo peso arrastra al alma toda entera siendo a la vez aquello cuya experiencia brilla sobre las luces de todo el universo conocido.

De hecho, históricamente, y sobrada razón tiene Gilson cuando lo afirma, la filosofía ha sido constituida en un estado cristiano y ha manifestado caracteres explícitamente cristianos gracias a la revelación cristiana, y porque ha tenido oídos para escuchar. ¿Habrá que insistir sobre los aportes objetivos así recibidos por ella? Ya han sido propuestos muchos ejemplos de nociones de certezas que, aseguibles de sí a la sola razón, sin embargo no han sido formalmente concebidas o plenamente afirmadas por ella sino en este estado cristiano. La noción de creación es el más patente de estos ejemplos. Permítasenos evocar aquí otros dos.

Un estudio de la idea del alma mostraría, en mi creencia, un trayecto muy singular seguido por esta idea, desde el alma forma del cuerpo y principio biológico, tal como la llama la filosofía de la naturaleza, hasta el alma tal como la llama el Evangelio, hasta el alma objeto de la salvación: ahora bien ésta, que es de tal naturaleza que de nada sirve ganar el mundo si llego a perderla, ha entrado en la conciencia y en el tejido nocional de la filosofía, y la filosofía moderna jamás la eliminará.

El otro ejemplo es más importante aún. Que Dios sea la intelección substancial, Aristóteles lo ha dicho, ha sabido pronunciar uno de los Nombres divinos; que Dios sea el mismo Ser subsistente, Aristóteles lo ha sugerido, aunque la filosofía, para hacer que los principios de Aristóteles dieran aquí el fruto que contenían, haya necesitado, de hecho, de Moisés. Pero Aristóteles no ha dicho ni sugerido que Dios sea el Amor subsistente: esta es una verdad de orden natural que el Evangelio nos ha enseñado, y cuyo alcance a decir verdad la filosofía sólo ha sabido apreciar, hasta el presente, de una manera muy imperfecta todavía.

Comprendo bien que siempre es posible un intento de debilitar la significación de comprobaciones históricas en nombre de ciertas visiones *a priori*. Pero precisamente discutimos aquí esas visiones teóricas. En definitiva, si la filosofía es de tal modo heterogénea a la teología que nada puede recibir de ésta, la unión de la filosofía con la fe, que como la teología usa nociones y fórmulas, por un efecto inesperado del intrinsecismo, parece dar lugar a una separación difícilmente remediabile. Pero si la razón por sí misma y en su esfera propia sólo es capaz de una aspiración a la sabiduría, que exige de sí desembocar en la sabiduría mística, entonces, por un efecto contrario, parece estar comprometida la distinción de la filosofía y de la fe. En una palabra, si la metafísica no es una sabiduría natural, la razón especulativa nos ha sido dada en vano, y permanece impotente por sí misma en presencia de lo real.

¿Una sabiduría natural? El hecho de que una sabiduría sea puramente natural en virtud de su especificación objetiva, no constituye al sujeto que en ella se ejerce en un estado de naturaleza pura – cuántos falsos problemas se desvanecerían si fuese comprendido este rudimento. ¿O bien es preciso que un celo iconoclasta aniquile todo el orden de la especificación, para que el ejercicio de nuestras potencias no sea idólatra, y no detenga en una satisfacción inferior el impulso del espíritu hacia el verdadero Dios? No se llega a Dios mediante la destrucción de las esencias, y el reconocimiento de las esencias no equivale a su adoración. Afirmar la naturalidad de la sabiduría metafísica es afirmar al mismo tiempo que el alma no debe instalarse en ella. Si la filosofía es un conocimiento de orden natural, esta es una razón justamente para no estar satisfecho con ella, y para no buscar en ella el último reposo del espíritu. Y el alma, por más colmada que esté, nunca estará satisfecha con alguna sabiduría, incluso la más sobrenatural; siempre estará en ella como en una tierra extraña [5]. Cuanto más crece la sabiduría, tanto más crece también el deseo.

En el estado de naturaleza caída y rescatada no existe para la vida humana más que una perfección sobrenatural, y esta misma perfección es una paradoja, pues un alma más perfecta está suspendida sobre un abismo más inquietante. Existe con todo para nosotros una sabiduría especulativa puramente natural en sí misma, es decir por su objeto, porque la sabiduría especulativa tiene como

5 San Pablo, Hebr., XI.

objeto el ser en el misterio de su inteligibilidad propia, no la vida humana y los actos humanos. Pero esta sabiduría natural no alcanza en nosotros la plenitud de la edad, no se realiza como *perfectum opus rationis*, sino mediante ciertas condiciones de ejercicio, mediante las ayudas y las confortaciones sobrenaturales que elevan a nuestra naturaleza herida a una participación de la vida divina.

De estas consideraciones se deducen ciertas consecuencias referentes al diálogo del filósofo creyente y del filósofo incrédulo.

El filósofo cristiano propone y debe proponer el universo de su sabiduría especulativa (conforme a lo que éste es por su esencia), como un universo de conocimiento puramente racional y de pura filosofía, que en sí mismo sólo depende de las primeras evidencias de la inteligencia y de los sentidos. Así, de derecho, el diálogo filosófico aparece como fácil y muy natural.

De hecho, si es cierto que el filósofo incrédulo vive también en un cierto estado, en un cierto clima concreto cuya influencia se ejerce de una manera diferente, no debe asombrar el hecho de comprobar que el mismo nombre de filosofía pueda hacerse equívoco según que sea empleado por él o por su interlocutor cristiano. ¿Por qué por otra parte reconocería las mismas distinciones de las cuales éste se sirve, y que suponen una cierta noción bien determinada de la fe, así como de la razón? Constantemente estará tentado de desconocer la esencia puramente racional de los enunciados especulativos propuestos por él. Y el filósofo cristiano se encontrará en la paradójica situación de proponer (sobre todo si es tomista) una filosofía especulativa más puramente filosófica, más puramente racional que ciertas construcciones de sus hermanos incrédulos, y oír juzgar, sin embargo, a esta filosofía como si ésta presupusiese en sus principios la fe, y verse colocado él mismo en la categoría de los seres intermediarios, como esos zoófitos con los cuales la naturaleza ha hecho zonas de transición entre dos reinos.

Es conveniente que haga lo que pide la razón para evitar el malentendido, de modo que nunca velará con demasiado cuidado por la pureza racional de su obra metafísica y de su lenguaje. Apenas si llegará a evitar el malentendido, Aun cuando procurase hasta la extenuación hacerse perdonar su carácter de cristiano, y hacerse pasar por un espíritu independiente, por un sujeto deshumanizado,

por un pensador instalado en el estado de naturaleza pura, que junto con su capa deja su alma en el vestuario de las Universidades, podrá por cierto en este caso secar en sí mismo las fuentes de su vitalidad intelectual, pero no convencerá, nunca llegará enteramente a inspirar confianza sobre su persona.

Asimismo en el orden, no ya de la sabiduría especulativa, sino del saber práctico y moral, a decir verdad es, en efecto, una especie de zoófito, en quien el movimiento natural de la razón no llega a ser ciencia, sino mediante ayudas objetivas que provienen de la fe – sospechoso por lo tanto para los teólogos porque es filósofo y para los filósofos porque su filosofía tiene en cuenta las cosas de la fe: como veremos dentro de poco, su razón no se afirma científicamente en la verdad moral a la cual tiende por un deseo natural, sino apoyándose en una ciencia más elevada.

¿Es sorprendente que el filósofo cristiano se encuentre así en una situación incómoda? El cree en un orden sobrenatural, la vida no permite que esto sea “puesto entre paréntesis”, y ello vale por cierto alguna molestia. ¿O bien el filósofo entre todos sus hermanos estaría dispensado de tener alguna magulladura en el hombro? Si no puede platicar con sus colegas incrédulos como si ellos y él fuesen puros avatares de la Filosofía, es bastante que se esfuerce por mantener con un rigor absoluto, en la trama objetiva de su trabajo especulativo, la estricta racionalidad de la sabiduría natural, y que en el tejido objetivo de su saber práctico reconozca con absoluta lealtad lo que ‘debe a una sabiduría mejor que la suya. Lo demás no le concierne.

Añadamos que el diálogo entre el filósofo incrédulo y el filósofo cristiano, aunque no sea fácil con esa facilidad de rotación de que gozan las comunicaciones humanas cuando están deshumanizadas y se desarrollan en un espacio puramente técnico, permanece sin embarco posible, difícil pero posible, tan posible como deseable. Sólo lo volvería inconcebible la pretensión fanática, tanto de un lado como de otro, de rehusar a la otra parte la posibilidad de tener acceso a lo verdadero según la común debilidad humana.

Si las cosas son tales como lo hemos dicho, el filósofo incrédulo puede comprender (me los frutos de razón nacidos bajo el clima de la fe, el filósofo cristiano que los frutos de razón nacidos bajo el clima de la incredulidad (o de una creencia

diversa), tienen un sabor instructivo del cual puede aprovechar la inteligencia de unos y otros. El absurdo sería querer habitar un mismo ambiente homogéneo y hablar un lenguaje idéntico. Algunos ambientes heterogéneos pueden comunicarse entre sí; y es privilegio de una naturaleza inteligente el entender otros lenguajes diversos de aquel del cual se sirve. Quienes dialogan entre sí no son sólidos en un universo geométrico, sino universos espirituales (con sus dimensiones inconmensurables de hecho antes del día de la eternidad). La convicción en cada uno está, con o sin razón, las limitaciones, carencias o errores del otro, no impiden una amistad entre espíritus. Y a decir verdad el diálogo del que hablamos pertenece al orden de la amistad, al menos de la amistad intelectual. En ella es necesaria una especie de perdón y de remisión, que versa no sobre los objetos sino sobre el estado del interlocutor. El incrédulo perdona entonces al creyente su fe, el creyente al incrédulo su falta de fe, ni ninguno de los dos es Dios para juzgar al otro. Asimismo ninguno de los dos podría pretender encarnar lo que a sus propios ojos es el verdadero saber, pues los dos son falibles. ¿Y qué cosa autorizaría al cristiano a suponer que su interlocutor, a pesar del sistema de incredulidad (o de creencia contraria) en que se halla, no posee en sí esos dones de la gracia invisible que acompañan a la buena voluntad y a la buena fe? He aquí un diálogo filosófico que a falta de la seguridad de un idioma idéntico supone, con una cierta inquietud y sabia desconfianza recíproca que no podría ser eliminada, una auténtica benevolencia intelectual. E indudablemente, esta es también una dificultad, pero de un orden diferente.

¿Habrá que responder después de esto a otras observaciones formuladas a propósito de la noción de filosofía cristiana? A Oscar Bauhofer, que en un notable trabajo [6] designa como objeto especificador de la filosofía cristiana “la situación existencial del hombre en el punto de intersección de la naturaleza y de la gracia”, hacemos observar que un tal objeto concierne solamente al saber práctico, no al saber especulativo, y requiere además las luces de la teología. El conocimiento especulativo no versa sobre la situación existencial del hombre sino sobre lo que son las cosas; y puesto que el ser y lo inteligible son convertibles, ha de haber en las cosas, en su misma naturaleza, una inteligibilidad natural, y esta inteligibilidad natural debe ser el objeto especificador de un saber el cual por consiguiente será de sí natural; la filosofía se hace cristiana no en razón de su objeto especificador sino en razón de su estado, y esto en toda la extensión de su dominio.

6 Oscar Bauhofer, *Begriff und Aufgabe einer “katbolischen” Philosophie* (“Der Katholische Gedanke”, 1933, n° 4).

A propósito de una distinción de Mons. Masnovo [7], notaremos que este estado cristiano de la filosofía la afecta tan intrínsecamente como el estado de gracia afecta a la naturaleza; puesto que recibe de la revelación objetos inteligibles, y el objeto es metido en lo más profundo de la vida del entendimiento; y puesto que es confortada por los hábitos de sabiduría que proceden de la fe, y su misma vitalidad es confortada así. Ciertamente que ella recibe así de algo diferente de sí misma; pero el don recibido la transfigura interiormente, y a decir verdad no es recibido si no es asumido en su vida propia. Por esta razón no decimos solamente que la filosofía cristiana es cristiana en el orden cultural, sino también en su misma función de filosofía: no sin duda específicamente (al menos en lo que concierne a la filosofía especulativa, la cual tanto en el cristiano como en el no cristiano es de sí pura filosofía, disciplina puramente racional), sino de una manera intrínseca y vital.

Y del mismo modo no decimos solamente que existan filósofos cristianos, sino también una filosofía cristiana, pues los mismos hábitos filosóficos se encuentran en condiciones de ejercicio que proceden de un estado cristiano orgánico, – condiciones que también pueden proceder, no lo olvidemos, de un estado cristiano disociado (pues no sólo hay verdades, sino también aberraciones de las cuales solamente es capaz un cristiano) –, o de un estado de aversión del cristianismo que también atestigua una invencible dependencia respecto a éste (pues hay aberraciones, y tal es nuestra miseria que quizás existan también hallazgos, de los cuales sólo es capaz un anticristiano). En estos dos casos el estado del cual hablamos no tiene evidentemente la estabilidad, la generalidad, la coherencia que posee en el primer caso; sin embargo, es algo profundo y significativo.

¿Acaso el hombre, después del pecado de Adán, no está herido de hecho *in naturalibus*, acaso estas heridas de naturaleza, aún cuando no afectasen, como quiere Cayetano, la parte especulativa sino en razón de su solidaridad con la parte afectiva y volitiva, no son algo muy diferente del despojamiento de los dones gratuitos y no introducen debilidades profundas, incurables sin la gracia, en el ejercicio de las fuerzas naturales? ¿Acaso la gracia, en desquite, no está enraizada en el alma por *modum naturae*, hasta tal punto (me verdaderamente hace del

7 Cf. La Philosophie chrétienne, jornada de estudios de la Sociedad Tomista, 11 de septiembre de 1933, París.

hombre un hombre nuevo? Todo esto es accidental a la esencia humana tomada en sí, pero no es accidental respecto a la existencia terrestre y a las condiciones de vida de la humanidad, a la manera cómo se desarrollan sus actividades y se construyen sus obras. Y comprendo bien que la fe implícita y la gracia, sin hablar de las gracias actuales o de ciertas inspiraciones naturales, pueden animar a pensadores no cristianos, en un grado (me nos es imposible apreciar; con todo lo efusión del cristianismo y de su enseñanza pública ha traído consigo, aún respecto a los estados invisibles de los cuales sólo Dios puede juzgar, un régimen nuevo en las estructuras visibles de la vida humana. Y la filosofía, en cuanto universo de saber comunicable, pertenece a estas estructuras visibles. Se puede hablar de una filosofía griega o de una filosofía hindú, de una filosofía francesa o alemana, en razón de ciertas contingencias históricas particulares. La noción de estado llega aquí a su máximo de contingencia y de sutileza. Pero la filosofía es cristiana o precristiana, y cristiana por adopción y transfiguración o cristiana también, quiero decir intrínsecamente dependiente del cristianismo, por adhesión y resentimiento, en razón de un suceso que domina todo el destino del género humano, en razón de condiciones de hecho que llegan a un estado de naturaleza y que exigen necesariamente ciertas opciones.

Responderemos al R. P. Sertillanges [8], que se asombra de que no hayamos dicho de la filosofía especulativa lo que hemos dicho de la filosofía práctica, que el cuidado de simetría no puede prevalecer sobre la ley de la especificación de los hábitos por los objetos: y precisamente el objeto especificador – en el primer caso puramente natural, y en el segundo no –, obliga a introducir una disimetría entre el caso de la filosofía especulativa, cristiana solamente en razón del estado, y el caso de la filosofía práctica, cristiana en razón del estado y en razón del objeto. A decir verdad, la situación concreta del filósofo es semejante en ambos casos, quiero decir que subjetivamente vive de las mismas armonías y de las mismas confortaciones, bajo el mismo clima de la gracia; su razón, procediendo según el modo propio de la filosofía, es ayudada y esclarecida por su fe. Pero en el orden especulativo el *opus philosophicum* es en sí mismo enteramente autónomo, su tejido objetivo rehúsa toda otra regulación positiva fuera de la de la razón; en el orden práctico deja de ser perfectamente autónomo, su misma estructura objetiva exige regulaciones positivas superiores.

8 La Philosophie chrétienne, jornada de estudios de la Sociedad Tomista, 11 de septiembre de 1933.

Pero entramos así en un problema especialmente importante, y que va a exigir algún desarrollo. Una fastidiosa costumbre moderna, debida sin duda a una especie de nominalismo vivido, descuida, a causa de la unidad de la palabra filosofía, la distinción fundamental de la filosofía especulativa y de la filosofía práctica [9]. Quisiéramos ahora, pues, traer algunas precisiones, primero sobre la parte especulativa, en seguida y sobre todo sobre la parte práctica de la filosofía cristiana. Tanto en éste como en el otro caso deberemos mostrar que esta noción de filosofía cristiana tiene una doble exigencia: quiere que se reconozca la subordinación de la filosofía a las sabidurías superiores, y también quiere que se mantenga la especificidad, la existencia propia y el modo propio de la filosofía en presencia de estas sabidurías.

Esta palabra subordinación que acabo de emplear, no me satisface. En sí misma es muy exacta, y me he servido de ella con frecuencia, y me serviré de ella todavía. Pero, como lo advertíamos más arriba, su uso en el lenguaje corriente la carga con un halo de imágenes asociativas que se exponen a hacerla decir más de lo que dice. El filósofo debería tener el valor de recurrir a la jerga técnica cuando lo exige la precisión, por esta razón preferiría decir *infravalencia* o *infraposición*, que declaran simplemente una cierta situación en la escala de los valores, sin ninguna imaginación aunque sea un poco humillante. Y bien, empleemos, pues, estas palabras – no con mucha frecuencia sin embargo.

III

Por lo que toca a la filosofía especulativa, la subordinación o infraposición de la que acabo de hablar es una simple infraposición, que deja a la filosofía su autonomía y no implica *subalternación* en el sentido preciso de este vocablo rudo, sobre el cual volveremos dentro de poco. No olvidemos que si la filosofía, en el uso que el teólogo hace de ella para sus propios fines, desempeña una función ministerial e instrumental (entonces es medio de la teología y es

9 Sabido es que según Santo Tomás de Aquino no hay una filosofía, sino muchas ciencias filosóficas específicamente distintas (Sum. Theol., I, 1, 3, ad 2). En el orden especulativo, por ejemplo, la filosofía de la naturaleza es específicamente distinta de la metafísica. Y las ciencias filosóficas especulativas y las ciencias filosóficas prácticas pertenecen a dos órdenes diferentes, a dos géneros diversos (ibid., a. 4), concernientes a la primera y más fundamental división del saber.

integrada en ésta), en desquite, tomada en su obra propia, tiene la iniciativa de las operaciones y trabaja para sus propios fines; y aquí, en su obra propia, ella es a la vez autónoma e infravalente.

El análisis en este lugar de todo lo que la metafísica debe así a la teología sería demasiado largo: es en primer lugar una atracción hacia una intelectualidad superior que empa los objetos del metafísico con una luz decisiva; y son incomparables acrecentamientos objetivos, relativos al conocimiento natural de Dios y del alma humana, o aún posiciones primeras como la doctrina de la substancia y del accidente, de la naturaleza y de la persona, de la esencia y de la existencia.

Pero todo régimen orgánico tiene sus inconvenientes. Por eso, de hecho los problemas filosóficos, en la Edad Media, a pesar de que eran distinguidos claramente, sobre todo en la escuela tomista, de los problemas teológicos, y a pesar de que por otra parte eran activados por la teología, con frecuencia quedaban planteados muy exclusivamente en función de la teología y de las aplicaciones teológicas. y esta no es una buena condición para la filosofía, ni para la filosofía de la naturaleza, que ha sufrido particularmente por ello, ni para la metafísica. La autonomía de las mismas, plenamente reconocida en doctrina, en los hechos se realizaba bastante mal, pues de hecho la ministerialidad prevalecía sobre la autonomía. Había que ir de prisa, lo esencial era edificar la teología.

La filosofía, sin embargo, exige establecer su problemática de una manera autónoma, en función de las cuestiones planteadas por la experiencia, no en función de las cuestiones planteadas por la teología, y exige asimismo organizar de una manera autónoma el orden de sus investigaciones, de sus verificaciones y de sus juicios. Conocemos el orden arquitectónico del pensamiento de Santo Tomás teólogo. No ha escrito una Suma Filosófica, y no conocemos el orden arquitectónico que hubiera seguido en ella, aunque sepamos muy bien que este, orden se hubiera diferenciado esencialmente del orden teológico, y aunque tampoco ignoremos en qué debe consistir un orden filosófico. Después ha sucedido con frecuencia que la pedagogía escolar ha instalado por la fuerza a la filosofía cristiana en marcos teológicos, al paso que la crisis del pensamiento occidental arrojaba al lado racionalista

las investigaciones puramente filosóficas. Esto ha tenido como resultado para la filosofía tomista una disparidad harto singular entre su contextura espiritual interna, su intensidad intelectual, su fuerza de visión, que han progresado normalmente desde hace cinco siglos, y su realización externa en una organización sistemática y visible, que ha padecido retardos de desarrollo. El alma de esta filosofía sabe más sobre ella que los doctores y los ancianos, su cuerpo es adolescente.

Así, gracias a Dios no falta el trabajo para los filósofos del porvenir. Serán necesarios vastos trabajos para elaborar técnicamente una filosofía cristiana distinta de la teología y en relaciones vitales con ella en un cuerpo autónomo de doctrina que lleve su vida propia fuera de la teología, y que proceda en todas sus partes según los métodos propios y los modos propios de la filosofía.

Es preciso añadir que la diferencia esencial entre el saber teológico y el saber filosófico, y sus maneras propias de proceder, permanece tan rigurosa y tan terminante, aún cuando la materia sobre la cual versan estos dos saberes es idéntica. Es esta una observación epistemológica sobre la cual conviene llamar la atención. Consideremos, por ejemplo, esa parte de la metafísica que se llama la teología natural, o, si hay que hablar el lenguaje leibniziano, la *teodicea*, y esa parte de la Suma Teológica que se llama el tratado *de Deo uno*. El espíritu en ambos casos estudia una cosa naturalmente cognoscible para la razón – la existencia y las perfecciones de Dios –, en ambos casos prueba racionalmente la existencia de Dios a partir de las creaturas. Pero el objeto especificador ^[10] y la luz del saber, su proceder y su modo son esencialmente diferentes. El teólogo está colocado, aún para establecer cómo se prueba la existencia de Dios, en el punto de vista de la Deidad y de la comunicación que ésta nos hace de sí misma; el metafísico, por el contrario, está colocado, incluso para tratar de las perfecciones divinas, en el punto de vista del ser en cuanto ser y de las causas del ser. Por esta razón, aunque

10 El objeto formal y especificador del saber teológico es Dios, según el misterio sobrenatural de la Deidad; el del saber metafísico es el ser, según el misterio natural del ser. Tan sólo de una manera material constituyen un campo común a estos dos saberes las vías por las cuales la razón establece la existencia y las perfecciones de Dios. La teología, determinando estas vías, examina y define la capacidad natural del entendimiento humano respecto a Dios (al cual ella misma ya conoce); la filosofía, siguiendo estas vías según su manera propia, debe descubrir por su propia cuenta a Dios al cual conducen.

usen el método analítico-sintético, lo emplean de una manera diferente; el uno debe arrastrarse más, retardarse más en las condiciones propias de las cosas, entregarse a inquisiciones previas de orden no sólo noético y crítico, sino también psicológico, etnológico y sociológico, subir como en espiral hacia la Causa primera; el otro, recogiendo la médula de los conocimientos establecidos sobre la naturaleza por el filósofo especulativo, va con un movimiento directo a esta misma Causa primera (que ya le ha dicho su nombre). Toda la teodicea está contenida virtual y eminentemente en las cinco vías de Santo Tomás; pero la manera con que están expuestas las cinco vías en la cuestión 2 de la *Prima Pars* es formal y explícitamente teológica, no filosófica, y el filósofo que impusiese el estilo propio de éstas al movimiento discursivo de la teodicea, haría adelantar a ésta a un paso que no es el suyo, y con el cual pronto se sofocaría.

Los inconvenientes accidentales de los que he hablado, y que provienen de la manera principalmente ministerial con que está realizada de hecho en la edad media la subordinación de la filosofía a la teología, y que la decadencia de la escolástica no ha logrado sino hacer más sensibles y más difícilmente tolerables, han desempeñado sin duda alguna una gran función en las preparaciones de la revolución cartesiana: era normal que la filosofía reivindicase el ejercicio efectivo de su autonomía; ¿pero cómo lo ha hecho? Negando su infraposición, reclamando una independencia, absoluta, atrincherándose y separando, y por eso, por una consecuencia inevitable, pretendiendo a su vez la soberanía y derribando las sabidurías superiores. Un proceso normal de diferenciación está así viciado en sí mismo.

Y, lo que es muy significativo, los daños sufridos bajo el régimen precedente no eran suprimidos, tan sólo cambiaban de signo: la filosofía, al separarse, no deja el estilo y las finalidades teológicas con las cuales se encontraba cargada en tiempos de Suárez mucho más todavía que en el de Santo Tomás, las usurpa para sí misma. Ninguna metafísica depende tanto de la teología en su modo de proceder como la de Descartes; todas las grandes metafísicas racionalistas empezarán partiendo de Dios, como si saliesen de la boca del Altísimo; y la filosofía moderna está toda henchida de problemas, de cuidados y de inquietudes heredadas. de la teología.

Para la filosofía especulativa, la única manera de ejercer verdaderamente su autonomía y de proceder puramente según su propio modo y estilo, consiste no en negar su subordinación, sino en conocerla, en perfeccionar y profundizar su toma de conciencia de sí misma, digo a la vez de su naturaleza y de sus propias exigencias y de sus relaciones con la sabiduría teológica y con la sabiduría infusa. Estas le ayudarán a ser ella misma. Pues los inconvenientes accidentales que he notado provenían del hecho de que esta toma de conciencia, efectuada con claridad en el espíritu de Santo Tomás, sólo se había realizado muy imperfectamente en la cultura de su tiempo. La filosofía cristiana es así (y esto es muy sensible en el propio Santo Tomás) la filosofía más pura y verdaderamente filosófica. Y también por esta causa, segura de su naturaleza y de su rango, y no teniendo ninguna inquietud respecto a su identidad, no teme tratar con la teología, y admite que el pensamiento, en un libre movimiento concreto, puede unir las a ambas sin confundirlas.

IV

Consideremos ahora la filosofía práctica, el saber filosófico que tiene como objeto propio el universo del obrar humano, la actividad humana que conocer y dirigir en su movimiento hacia su fin.

En este caso la filosofía debe ser cristiana no ya sólo en razón del estado, sino también en razón del mismo objeto, en otros términos no sólo está infrapuesta, sino que debe estar propiamente “subalternada” a la teología. ¿Por qué? Porque esta vez el objeto – los actos humanos –, es tomado en su misma existencialidad y en cuanto que debe ser reglamentado en su movimiento concreto hacia su fin concreto.

La filosofía especulativa considera al hombre y a la existencia humana desde el punto de vista no de sus condiciones históricas, sino de las estructuras y de las necesidades inteligibles, de las esencias que conocer; y comprendo bien que una sana filosofía especulativa no es platónica, y se termina en el *esse* (al menos posible), pero en este caso es considerada según los valores inteligibles que en ella se realizan, no según sus mismas condiciones de contingencia y de singularidad.

La filosofía práctica, por el contrario, considera al hombre y a la existencia humana desde el punto de vista del movimiento concreto e histórico que los lleva a su fin, desde el punto de vista de los actos humanos que introducir en el ser, *hic et nunc*, de conformidad a su regla. Por eso el saber especulativo y el saber práctico se diferencian típicamente desde el comienzo, pues el primero se eleva hacia lo intemporal por los tres momentos de visualización abstractiva de los que hemos hablado en nuestra segunda conversación, y el segundo redesciende hacia el tiempo según un flujo continuo de pensamiento que, luego de una instancia en que lo especulativo se mezcla todavía con lo práctico y que es la misma filosofía práctica, no se detiene más que en una última instancia enteramente práctica que es el juicio prudencial. Por esta razón el saber especulativamente práctico (la filosofía práctica) procede según un modo de organización general y, si puedo decirlo, de estrategia de conocimiento, y el saber prácticamente práctico según un modo de conceptualización del mismo objeto, y, si me es lícito decirlo, de instrumental de conocimiento típicamente diferentes de la estrategia y del instrumental del saber especulativo.

Pero entonces, si esto es así, es harto evidente que un saber propio y absolutamente dicho de los actos humanos, una ética pura y simplemente verdadera (y no sólo *secundum quid*) no puede prescindir de las condiciones existenciales fundamentales y universales impuestas' al hombre aquí abajo, no es posible pues de hecho, si no son conocidos el verdadero fin asignado de hecho a la vida humana y las condiciones concretas, el estado de hecho en que la naturaleza humana está existencialmente colocada por relación a este fin. ¿Y qué ciencia los conoce en realidad, sino la teología? Aquí es imposible abstraerse a los resultados de la irrupción de la fe en las estructuras de nuestro conocimiento. Pues, según las certezas de la fe este fin es sobrenatural, es la visión de Dios; y este estado existencial – de naturaleza caída o de naturaleza reparada – procede del orden sobrenatural. Una filosofía moral puramente natural y adecuada ^[11] al obrar humano habría

11 ¿Debemos notar que la palabra “adecuado” no es tomada aquí en el sentido espinozista, sino en el sentido tomista, según el cual Santo Tomás hace suya la definición de la verdad: *adaequatio rei et intellectus*? Lo que llamamos filosofía moral adecuadamente tomada no es otra cosa que la filosofía moral tomada en cuanto que constituye pura y simplemente (*simpliciter*) una verdadera ciencia moral, capaz de dar de sí el espíritu adecuado o conforme a su objeto, es decir al obrar humano.

podido existir como habría podido existir el estado de pura naturaleza, pero no existe como tampoco éste. De hecho, en razón de acontecimientos propiamente capitales para el género humano y para la naturaleza humana, que son la creación del hombre en el estado adámico de gracia, la caída y la redención, son indispensables las verdades teológicas para la plena constitución de la ética, y el objeto moral no es conocido adecuadamente más que a la luz de estas verdades.

Tan fuerte es esta dependencia, que algunos, llegando al extremo, podrían pensar que no existe una filosofía moral o práctica, sino sólo una teología moral, y que de este modo la teología reivindica para sí sola y de una manera exclusiva todo el campo del obrar humano.

A nuestro parecer, es conveniente defender aquí firmemente contra todo imperialismo teológico la existencia de una filosofía moral pero cristiana y necesariamente cristiana, cristiana a causa de las exigencias de su objeto. ¿Equivale esto a buscar dificultades inútilmente sutiles? Creo que en realidad este problema es de una importancia extrema en cuanto a las jerarquías del saber y en cuanto al mismo orden cultural. Afirmando que las luces teológicas son necesarias para la constitución de una verdadera sabiduría de las costumbres, pero que la filosofía puede aprovechar estas luces con la condición de “subalternarse” a la teología. De tal suerte que el campo del obrar humano, el universo del hombre, de su libertad, de su conducta y de su cultura, procede de dos saberes, de dos sabidurías – la teología moral, y por debajo de ésta, la *filosofía moral adecuadamente tomada*, es decir subalternada a la teología –, cada una de las cuales lo considera desde dos puntos de vista diferentes.

Es esencial dar aquí su estricto sentido didáctico a la palabra subalternación. Esta palabra subalternación puede chocar quizás a ciertos oídos, pero con todo no conozco otra mejor; a menos que se prefiera, pero en cuanto a mí renuncio a ella, emplear un término más pintoresco, “cebadura” por ejemplo: la ciencia subalternante ceba en efecto a la ciencia subalternada, porque los principios de la ciencia subalternada se resuelven en la evidencia por su intermedio. Hemos procurado tratar en otra parte el aspecto técnico de la cuestión a propósito del

problema que nos ocupa^[12]. Tan sólo recordaremos que una ciencia subalternada a otra no solamente le está infra-puesta como la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, está infra-puesta a la metafísica o la metafísica a la teología: ella no puede existir como ciencia sin las luces que recibe de la ciencia subalternante, sólo posee su constitución de ciencia, es decir de conocimiento dispuesto para ser verdadero, o adecuado a su objeto, cuando recibe de la ciencia subalternante los principios que necesita, como la óptica geométrica recibe sus principios de la geometría o como la teología recibe los suyos, por intermedio de la fe, de la ciencia intuitiva de los espíritus que ven a Dios.

La filosofía moral adecuadamente tomada está subalternada a la teología, en cuanto que para conocer adecuadamente su objeto (los actos humanos) debe necesariamente completar o perfeccionar los principios de la razón natural, que son sus propios principios, con las verdades teológicas, las cuales se resuelven finalmente, por intermedio de la fe, en la evidencia sobrenatural. En otros términos está “subalternada a la teología en razón de sus principios, de una manera pura y simple, pero completiva y perfectiva, no radical u originativa” ^[13]. La teología es un saber que tiene sus raíces en el cielo, y que da conclusiones verdaderas sobre el misterio a la vez natural y sobrenatural de la conducta humana. La filosofía moral adecuadamente tomada es un saber que tiene sus raíces en la tierra, pero el cual, por haber sido injertado con verdades teológicas, posee desde entonces una savia suficientemente fuerte como para hacer que dé conclusiones verdaderas sobre ese mismo misterio a la vez natural y sobrenatural de la conducta del ser humano.

De este modo esos dos saberes abarcan el mismo campo material, y el segundo, por estar subalternado al primero, tiene al igual que éste derecho de investigación.

Pero las perspectivas formales permanecen esencialmente diferentes en los dos casos. En el segundo caso las cosas son vistas desde abajo, desde un punto de vista humano. En el primer caso las cosas, las mismas cosas, son vistas desde lo alto, desde un punto de vista divino.

12 *Ensayo sobre Filosofía Cristiana*, Anexo sobre la Filosofía moral.

13 Cf. *Ensayo sobre Filosofía Cristiana*.

¿Por qué es necesario que reivindicemos así un lugar, por debajo de la teología, para una filosofía moral indispensablemente cristiana o apoyada en la teología? Muy simplemente porque la gracia perfecciona la naturaleza y no la destruye; porque hay una cierta función de conocimiento: conocer las cosas del hombre desde el punto de vista del hombre, que la sabiduría profana o filosófica por su misma naturaleza exige ejercer, y que la sabiduría teológica o sagrada no puede ejercer en su lugar.

La sabiduría filosófica no puede ejercer esta función de conocimiento sino con la condición de ser superelevada, porque las cosas del hombre no son solamente humanas sino también divinas; pero precisamente la sabiduría filosófica puede ser superelevada, dejando de ser puramente filosófica y subalternándose a la teología.

La sabiduría teológica no podría ejercer esta función de conocimiento sin degradarse y sin dejar de ser lo que es, pues esencialmente debe ver desde el punto de vista de Dios todo lo que ve.

En otros términos, si se negase a la filosofía moral adecuadamente tomada el derecho de existir, entonces o bien se desconocería la elevación propia del saber teológico, o bien se desconocería una incoercible exigencia del saber filosófico.

La teología no es de ningún modo, como muchos creen desde el tiempo de Descartes, una simple aplicación de la filosofía a la materia del dato revelado: en tal caso ella sometería el contenido de la fe a una luz humana de discernimiento y de juicio. La teología es un hábito de sabiduría enraizado a su vez en la fe, por lo tanto radical y virtualmente sobrenatural, que usa del saber filosófico como de un instrumento, juzgándolo bajo su luz. Ella es como una impresión de la ciencia divina en nosotros, su único objeto especificador es la Deidad como tal. Y por esta razón es perfectamente una, a la vez especulativa y práctica (y más especulativa que práctica), como la misma ciencia divina -pues la ciencia, como dice Cayetano, se divide primero en in creada y creada, antes de que la misma ciencia creada se divida en especulativa y práctica: ahora bien, la teología procede del primer miembro de esta división, de la ciencia increada.

Es evidente, pues, que la teología moral de ningún modo es una filosofía moral enriquecida con los datos de la fe. y tampoco es una filosofía moral esclarecida y superelevada por la fe — no puede existir una filosofía moral verdaderamente esclarecida y superelevada por la fe si primero no existe una ciencia — la teología — que tenga como luz propia la revelación de Dios, y a la cual esté unida esta filosofía moral [14]. La teología moral versa sobre la conducta humana, pero no especificada ni limitada por este objeto: porque si juzga de la conducta humana de la manera más perfecta y más profunda, es justamente porque trasciende toda filosofía, todo saber creado y toda especificación creada, porque la juzga divinamente, no humanamente, porque bajo ningún respecto es una filosofía moral.

Pero, por otra parte, debe existir una filosofía moral; porque hay una exigencia grabada en la naturaleza de la sabiduría humana que consiste en conocer prácticamente las cosas del hombre así como en conocer especulativamente las cosas del cielo y de la tierra. La división absolutamente primera, la división primordial de la ciencia creada es la división en género especulativo y en género práctico [15]; por consiguiente, nada hay más radical en la ciencia creada como esta exigencia de poseer una parte práctica genéricamente distinta de la parte especulativa. Por el hecho de que sobrevenga la teología, ¿desaparecerá esta exigencia natural? No puede desaparecer. Debe existir un saber creado especificado y limitado por este objeto, conmensurado a este objeto: la conducta humana. Este saber, como hemos visto, necesita ser completado y superelevado desde el principio por las luces de la fe, es decir subalternado a la teología. No por ello pierde ni su función propia ni su punto de vista propio.

14 “Un saber filosófico no puede ser superelevado por la fe, en el mismo orden de especificación, si no está subalternado a una ciencia teológica que sea, como sucede en realidad, una participación creada de la ciencia divina”. (*Ensayo sobre Filosofía Cristiana*). Entonces la filosofía moral no sólo es esclarecida y superelevada por la fe en el orden de ejercicio y para realizar mejor una obra puramente filosófica, como acontece con la filosofía especulativa; sino que penetra por encima de los límites propios de la filosofía en el orden mismo de la especificación, completando en razón de su objeto los principios naturales de la razón práctica con verdades y principios que recibe de una ciencia fundada en la fe y que usa de los principios naturales y de las premisas naturales de un modo formalmente supra filosófico.

15 Cf. Cayetano, in *Sum. Theol.*, I, 1, 4,

He dicho que la diferencia entre la teología moral y la filosofía moral adecuadamente tomada radica en la diferencia esencial de los puntos de vista formales. En el caso presente, lo más importante es lo que los antiguos llamaban *lumen sub quo* o *ratio formalis sub qua*, digamos la luz objetiva bajo la cual es considerada la conducta humana, el estilo del saber. Mucho de humano hay en la teología, pero todo lo que en ella es humano es ministerial o instrumental, pues su punto de vista sobre las cosas es un punto de vista formalmente divino, su estilo es un estilo sagrado, el estilo de la revelación, su luz objetiva procede del *lumen divino*, es la luz de la revelación divina. Todo lo que sabe, los actos humanos así como lo demás, lo sabe en tanto que vinculable con el dato revelado, en tanto que pronunciable por la palabra de Dios.

Por el contrario, lo humano en la filosofía moral no es instrumental. El punto de vista de la filosofía moral adecuadamente tomada es un punto de vista humano – digo concreta e íntegramente humano, y que por lo tanto integra también lo divino que hay en el hombre –, su estilo es un estilo profano, el estilo de la razón, su luz objetiva es la de los principios de la razón práctica que hace mover al conocimiento hacia la operación, y que presta crédito por eso a las verdades teológicas. Ella conoce los actos humanos en tanto que vinculables al objeto de las investigaciones y de los descubrimientos racionales — en tanto que la regulabilidad de los mismos por la razón humana constituye un universo propio de inteligibilidad (práctica), que sólo llega a ser un’ universo de ciencia cuando la razón escucha a la teología [16], y la cual se encuentra así ayudada y completada para conducir hasta allí su obra natural.

De donde se sigue que las mismas realidades serán escrutadas en los dos casos según aspectos formales diferentes. Pues la diferencia de las luces objetivas o de las perspectivas de conceptualización entraña normalmente una diversidad en los aspectos según los cuales se presenta la realidad. He dicho poco ha que el campo del obrar humano interesa juntamente a la teología moral y a la filosofía moral adecuadamente tomada: sin embargo, los problemas que ambas planteen y resuelvan en toda la extensión de este campo, siempre se diferenciarán, sea en cuanto a la cuestión planteada, sea por lo menos en cuanto a la perspectiva formal.

16 Cf. *Ensayo sobre Filosofía Cristiana*

La filosofía moral no instituirá un tratado de las virtudes infusas, ni del pecado original y de la gracia, ni del pecado mortal y del pecado venial; pero precisamente porque se ocupa también de estas realidades, presupone estos tratados teológicos. La teología moral no instituirá un tratado de ciencia política pura y simple, no emprenderá el estudio de las conexiones culturales del mundo griego y del mundo budista, o las incidencias de la clase y de la nación sobre el bien temporal de los Estados modernos. Cuando tenga que juzgar de estas cosas, será como de una materia científicamente elaborada primero por la filosofía moral.

En un caso el fin último sobrenatural será tomado ante todo de parte de la comunicación de la vida íntima de Dios, en el otro caso ante todo de parte del perfeccionamiento que éste trae a la naturaleza humana: lo cual no quiere decir por cierto que la teología tampoco considera este último aspecto. Santo Tomás, en la *Prima Secundae*, como en el libro tercero de la *Suma contra los Gentiles*, parte de la experiencia humana para elevarse al objeto de la beatitud, así como en la *Prima Pars* parte de la experiencia de las condiciones de las cosas para elevarse a la Causa primera; el método de la teología así como el de la filosofía es analítico-sintético; pero así como el estilo de la teodicea, como observábamos poco ha, es muy diferente del de la teología en la marcha enteramente racional hacia la misma conclusión de la existencia de Dios, del mismo modo el estilo de la filosofía moral adecuadamente tomada es muy diferente del de la teología, y mucho más bajo, en la marcha racional esclarecida por la fe hacia la misma determinación de la verdadera beatitud. La primera diferencia que debe ser señalada, ahora solamente la indico, es que el teólogo sabe aún ahora que el hombre puede ser perfectamente bienaventurado, y en cambio esto mismo es un problema para el filósofo [17]; después de haber obtenido probabilidades y líneas de convergencia del análisis a la vez metafísico y ético del comportamiento de los hombres, de sus religiones, de sus dolores, de sus vicios, de su espiritualidad, de su arte, etc., no llegará al fin de cuentas a esa certeza sino gracias a la

17 Digo en cuanto al método propio seguido por éste; pues si subalterna su saber práctico a la teología, sabe también desde el principio – en virtud de esta subalternación – que el hombre puede ser perfectamente bienaventurado. Pero el estilo propio de la filosofía moral exige que este conocimiento no entre en juego sino para estabilizar en la certeza una inquisición filosóficamente conducida.

fe en la cual filosofa, y gracias a la subalternación de su saber práctico al saber teológico, y recibiendo del teólogo esta certeza. La visión beatífica, el último fin sobrenatural, desempeñan una función esencial en su ciencia; pero tampoco es de su incumbencia la institución de un tratado sobre estas cosas, sino que lo supone instituido por el teólogo.

De una manera general, se puede decir que la teología considera las cosas humanas, aun en sus caracteres y en sus momentos más naturales, en función del misterio de la vida divina; y la filosofía moral adecuadamente tomada las considera, aun en sus caracteres y en sus momentos más sobrenaturales, en función del misterio de la existencia creada. La teología considera la conducta humana, con sus fines naturales y temporales así como con su fin eterno y sobrenatural, ante todo en cuanto que la vida del hombre está ordenada a ese fin sobrenatural, o al perfecto conocimiento de Dios; en cambio la filosofía moral adecuadamente tomada considera la conducta humana, con su fin eterno y sobrenatural así como con sus fines naturales y temporales, ante todo en cuanto que la vida del hombre – sin estar en el estado de pura naturaleza – está ordenada a estos fines naturales y a obras naturales – elevadas pero no abolidas por su referencia al último fin sobrenatural –. Y esta distinción se impone porque la naturaleza y la gracia forman dos mundos heterogéneos que se encuentran en el hombre, y uno de los cuales es perfeccionado por el otro, pero no destruido por él.

A estas diferencias de perspectiva formal (luz objetiva y perspectiva formal de realidad) corresponden otras diferencias características: la sabiduría práctica de orden teológico, como toda la teología, está orientada hacia las evidencias sobrenaturales y exige entrar en línea de continuidad con la visión beatífica, la sabiduría práctica de orden filosófico está orientada hacia un uso de las evidencias racionales conforme con los fines del ser humano, dicho de otro modo hacia la organización o “composición” moral de las verdades de experiencia y de razón, completadas por los conocimientos recibidos de la teología. La primera está centrada sobre el dato revelado, y por más lejos que extienda sus conclusiones teológicas, su objeto principal siempre consiste en una penetración cada vez más profunda de los mismos misterios de la fe. La segunda está centrada sobre el misterio del hombre y el drama de su vida de creatura de carne y de espíritu.

La problemática diferirá también en los dos casos. Es evidente sin duda alguna que muchas cuestiones que se originan en la sabiduría práctica profana se originan también en la sabiduría práctica cristiana, debiendo tratarlas cada una de ellas desde su punto de vista propio. Y de ninguna manera juzgo que la teología debería restringirse a su centro, a los misterios de la fe, abandonando a otra sabiduría todas las diversidades del universo humano. Tiene derecho sobre todo este universo, y podemos pensar que para ella hoy es algo particularmente importante extender su mirada sobre las materias propias de la etnología, de la política, de la sociología así como sobre la exégesis de la historia profana: pero, como indicaba poco ha, sin proceder ella misma al establecimiento de estas ciencias, ni tratar siempre los mismos problemas determinados que la filosofía moral, ni emprender las mismas investigaciones, y considerándolas en todo caso bajo un aspecto diferente. Y bien, a menudo, ¿quién hará surgir estos problemas, sino el filósofo cristiano, el cual al tratarlos a su modo, y según su sabiduría, los propondrá por lo mismo al juicio superior de la sabiduría teológica? [18] Puesto que su ocupación propia consiste en moverse y agitarse, en ir al descubrimiento en las perplejidades de las cosas creadas, ¿cómo el trabajo de invención y de investigación no se realizaría en él de un modo muy diferente que en el teólogo, el cual más bien tiene el paso lento de los magnánimos, y el cual, abandonado a sí mismo, permanecería sujeto en la ribera de las cosas divinas? [19] Si nuestro espíritu por su misma naturaleza exige que la realidad se abra y se le descubra según diversas perspectivas que dependen de los grados de abstracción y de los puntos de vista formales, ¿cómo una tal diversidad de perspectivas no se volvería a hallar allí donde se trata, por una parte, de una participación de la sabiduría divina, por otra de un esfuerzo de sabiduría humana?

18 Así sucederá, ya que semejante problema, tomado desde una perspectiva formal diversa, y por lo mismo transformado, sea asumido por la teología como problema teológico, ya que la teología lo juzgue exteriormente como puede juzgar de todo problema filosófico relacionado con el dato revelado,

19 Se comprende que ello debe ser por cierto así, si fe reflexiona en que los principios y las premisas de la razón natural desempeñan en la teología una función instrumental respecto a la fe; pero es propio de la causa instrumental el operar en cuanto movida, es decir, en cuanto que toda la iniciativa proviene entonces del agente principal. Tan sólo cuando es agente principal, es decir en filosofía, la razón tiene la iniciativa de las operaciones: lo cual pronto se manifiesta por una agitación que abunda en problemas y en investigaciones sin cesar renovadas.

Ahora sería conveniente que diéramos algunos ejemplos, pero yo sólo lo puedo hacer brevemente. Pensad, si queréis, en las investigaciones etnológicas, en el estudio de los valores espirituales de las diversas civilizaciones, primitivas o evolucionadas — o también en el estudio de los conflictos que en el artista relacionan las virtudes del hombre y la virtud del arte. ¿Creeremos que un cierto gusto de estas cosas, una connaturalidad con ellas, un amor de considerarlas por sí mismas, no es una condición singular de la caza de los problemas que se pueden descubrir aquí? El teólogo, intelectualmente connaturalizado con las verdades divinas, podrá por cierto juzgar de estos problemas, desde su punto de vista superior. ¿Pero los habría descubierto por sí mismo? Pensemos en el gran misterio de la relación de la Iglesia y de la humanidad. El filósofo cristiano lo abordará yendo de la humanidad a la Iglesia, el teólogo, de la Iglesia a la humanidad. Para éste el problema central es el del cuerpo místico de Cristo; para aquél, el problema del mundo y de su significación.

Schopenhauer y muchos otros pensadores han intentado construir una metafísica del amor profano. No han tenido éxito, por falta sobre todo de ciertos datos propiamente cristianos, sólo gracias a los cuales el corazón humano puede revelarse a sí mismo. Y es preciso confesar que la carencia de una tal metafísica es un gran detrimento para la conciencia moderna. ¿Pero es el teólogo quien debe suscitar primero sus múltiples problemas? El filósofo cristiano hallará en las cuestiones 26, 27 y 28 de la *Prima Secundae* los supremos principios reguladores que necesita, pero encontrará en su sabiduría profana y en la experiencia de los dolores del mundo los medios de tratar este tema a su manera; y el teólogo luego lo considerará según el suyo, después que el filósofo le haya proporcionado los materiales.

La filosofía de la historia, digamos mejor la sabiduría de la historia, es obra de teología. Pero también es obra de filosofía cristiana. ¿Puedo afirmar que ésta está más dispuesta que la teología para sentir la importancia propia del tiempo y de lo temporal, no sólo como medios respecto a la eternidad, sino también .en sus finalidades y en sus mismos valores creados? Ella se preocupará por el sentido de la historia humana, no sólo en cuanto a la obra de salvación eterna en la cual ésta colabora, sino también en cuanto a la obra terrestre e inmanente al tiempo que en ella se lleva a cabo. Y el teólogo, a mi

parecer, a su vez se preocupará por ella, pero después del filósofo. El filósofo no se consuela de la pérdida irreparable de la menor realidad fugitiva, de un rostro, de un gesto de la mano, de un acto de libertad o de un acorde de música, por la que pase un poco de amor o de belleza. Tiene su propia solución, debo confesarlo, cree que nada de esto pasa, porque la memoria de los ángeles conserva todas estas cosas, y porque, escogidas y pronunciadas por y en los espíritus, ellas están mejor allí que en sí mismas; cree que los ángeles no dejarán de referirse entre sí y de hacer revivir así en ellos bajo mil formas la historia de esta pobre tierra. ¿Pero se atormenta el teólogo por sí mismo con tales problemas? Una vez planteados pueden relacionarse con el dato revelado; pero son planteados compadeciéndose de la miseria de lo creado y no escrutando el dato revelado.

Espero haber tenido éxito en la tarea de mostrar que de derecho es indispensable reconocer la existencia de una filosofía moral que, para ser digna de este nombre, debe subalternarse a la teología, pero que, sin embargo, es filosofía, y por lo tanto esencialmente distinta de la teología. De hecho, la importancia práctica de una tal posición es considerable. En nuestro ensayo por esclarecerla pensábamos poder contar de antemano con el sufragio de los teólogos – ¿acaso a decir verdad no era esto trabajar para la teología? Y muchos efectivamente, entre los más eminentes, han dado a la tesis que defendemos una aprobación preciosa.

Pero algunos parecen que quieren reservar para la teología sola la ciencia de los actos humanos. ¿Creen, sin embargo, que pueden prohibir a los filósofos la entrada del campo moral? ¿Colocarán un rótulo: taller prohibido, sobre los problemas de la etnología, de la sociología, de la política; de la pedagogía, de la historia de las religiones, de la mística comparada, etc.? En tales casos no vale ninguna barrera prohibitiva, ya que en virtud de una exigencia interna, de un impulso irreductible de su hábito propio, es llevada la filosofía a plantearse estas cuestiones, y a esforzarse por penetrar en el universo de lo humano como tal, de lo humano integral, y por lo tanto “en el mundo mismo de la espiritualidad, de la gracia, de la santidad, puesto que este mundo está en el corazón del universo humano existencialmente considerado”. [20]

20 Cf. *Ensayo sobre Filosofía Cristiana*

No hay que intentar prohibirle este universo, sino enseñarle bajo qué condiciones puede penetrar en él. Si quiere entrar en él como puro filósofo, lo destruirá todo; por más que haga, y con las mejores intenciones, porque carece de los instrumentos indispensables, desconocerá las realidades que quiere conocer, digamos mejor: no conocerá sino desconociendo, pues su saber filosófico de estas cosas será un desconocimiento científico de estas cosas, porque éstas, incrustadas en sí, llevan valores que trascienden toda mirada puramente filosófica. Desde este punto de vista no hay cosa más instructiva que los obstáculos encontrados por Bergson en la interpretación de los místicos, y sin embargo, ¿qué puro filósofo los ha estudiado alguna vez con más respeto e inteligencia, con más humilde y generoso amor? Pero Bergson ha querido estudiarlos como puro filósofo, él mismo lo ha advertido expresamente, ha entendido hacer de ellos el objeto de un saber filosófico “autónomo” dice, es decir, “dejando de lado” toda información revelada.

No, la filosofía, aquí, no podría ser “autónoma” en este sentido; es filosofía, pero no podría ser filosofía pura, es autónoma sólo imperfectamente, debe subalternarse a la teología, porque su mismo objeto es no sólo humano, sino también, aun en cuanto existencialmente humano, divino y sobrenatural. Y esto es verdadero de los estudios – desde el instante que éstos superan lo simple empírico y pretenden interpretar – esto es cierto de los estudios de etnología, de sociología, de política, de pedagogía, de filosofía de la historia profana, así como de los estudios de historia de las religiones y de mística comparada.

No pretendo que sólo aquel que es cristiano tiene derecho a abordar la filosofía moral. Puede suceder que un no-cristiano se muestre en ella mucho más grande y más genial que un cristiano. Sostengo que no puede llegar a una filosofía moral adecuada a su objeto – la regulación de los actos humanos –, y que constituya por consiguiente, absolutamente hablando, una ciencia moral. La filosofía moral adecuadamente tomada no se encuentra *in statu scientiae*, puesto que la misma ciencia a la cual está subalternada no está *in statu scientiae*. Pero el hecho de constituir verdaderamente una ciencia – de la conducta humana, una ciencia de la libertad – lo debe ella a esta subalternación.

V

En esta última conversación hemos procurado fijar la noción de filosofía cristiana – en su parte especulativa, en que ella es cristiana no por el objeto o por las condiciones de especificación, sino por el estado o por las condiciones de ejercicio –, y en su parte práctica, en que ella es cristiana no sólo por el estado sino también por el mismo objeto, y en la que debe apoyarse por consiguiente en la teología.

Las consideraciones que hemos desarrollado son de tal naturaleza, en nuestra creencia, que pueden hacer particularmente sensible el inmenso daño causado a la filosofía y a la cultura por el separatismo cartesiano – pero sin que uno olvide, por eso, a qué profunda necesidad histórica respondía el advenimiento de una sabiduría filosófica o profana que acabase de constituirse por sí misma y según sus finalidades propias, y no ya tan sólo según su función ministerial respecto a la teología. Esta diferenciación había comenzado en la edad media, y Santo Tomás había propuesto definitivamente sus principios doctrinales. La desgracia de la historia moderna está en que ella ha terminado de realizarse no ya bajo el signo del cristianismo y de la unidad, sino bajo el signo del racionalismo y de la división. Lo que había podido, y debido, ser filosofía cristiana, ha sido filosofía separada. Y es una experiencia de dolor y de catástrofe quien nos ha enseñado.

Esta aventura filosófica no deja de tener algún parentesco con la aventura política de los estados modernos, que han acabado por diferenciarse en su orden propio, pero bajo el signo del galicanismo o del josefismo o de la antirreligión. De suerte que, *mutatis mutandis*, un problema del Estado laico cristiano se plantea como un problema de la sabiduría profana cristiana, y tanto en uno como en el otro caso la discusión está entre la noción de fin infravalente y la noción de medio ^[21], o con más exactitud, entre la concepción de lo temporal como orden de medios y de fines que tienen su fin último propio, aunque infravalente y

21 El medio es puramente “para el fin” y especificado por él; el fin infravalente, aunque ordenado a un fin superior, y participando por esto mismo y bajo este aspecto de la condición de medio, posee sin embargo su especificación propia y su bondad propia. En virtud del último fin ejerce la causalidad propia del fin, y mueve el deseo; pero en cuanto objeto especificador él posee como algo propio con qué terminar (aunque no de manera última) el deseo. Cuanto más se constituye en el estado que le conviene como tal, tanto más exige no ser tratado como un puro medio.

subordinado respecto al fin último sobrenatural, y la concepción de lo temporal como simple parada en el orden propio del fin último sobrenatural [22].

Cuanto más se reflexiona en este problema de la filosofía cristiana, tanto más aparece éste como central para la historia de ayer, es decir de la edad después del Renacimiento, y quizás también para la de mañana. La teología ha continuado en la Iglesia. Pero lo que ha faltado en el orden intelectual al mundo y a la civilización, lo que ha faltado desde hace cuatro siglos al bien común temporal de los hombres, es precisamente la filosofía cristiana. Esta carencia ha causado males incalculables. Ninguna filosofía podía suplir a la filosofía cristiana en la función que ésta debía ejercer, y que no ha sido ejercida. Si en ciertas escuelas más o menos nominalistas o más o menos racionalistas la teología ha descendido de su carácter sagrado para concebirse a sí misma como una especie de filosofía del dogma y para adaptarse a las medidas del hombre, podemos ver en ello un intento por suplir quizás la carencia de la que hablamos. Pero una sabiduría teológica humanista o degradada es algo muy diferente de una sabiduría filosófica integralmente humanista, y superelevada.

Por lo demás, quien se ha instalado en lugar del humanismo integral de la filosofía cristiana es en realidad un humanismo inhumano, un humanismo antropocéntrico y destructor del hombre. Y es una antiteología racionalista quien, so capa de filosofía, ha usurpado el lugar sobre lo sagrado, y vuelto finalmente huérfana de la sabiduría a la humanidad.

22 Para el que considera con atención la doctrina tomista de las virtudes adquiridas y de las virtudes infusas. échese de ver claramente que según esta doctrina los actos del hombre de bien se distribuyen en dos líneas diferentes: la línea de lo espiritual, en que (de una manera explícita o implícita) se refieren directamente al bien de la vida eterna y al último fin sobrenatural; y la línea de lo temporal en que (de una manera explícita o implícita) se refieren directamente al bien de la civilización (*vita civilis*) o indirectamente al último fin sobrenatural. Estas dos líneas de actividad son necesarias. Las actividades que siguen la segunda línea son superelevadas en su orden propio por su referencia indirecta al último fin sobrenatural, pero en cuanto que están constituidas en su estado propio, tan sólo de una manera indirecta se refieren a este fin.

La filosofía, en calidad de saber especulativo, tiene como fin la verdad que conoce; pero al mismo tiempo, subjetivamente considerada, es una actividad de cultura, y en razón de esto pertenece, en el desarrollo histórico de la humanidad, a la línea de lo temporal y de la civilización; la teología por el contrario, en cuanto actividad de cultura, pertenece a la línea de lo espiritual y del reino de Dios.

Se comprende; en estas condiciones, qué función está llamada a desempeñar la filosofía cristiana en el movimiento con que el pensamiento moderno, por lo menos en algunos, se esfuerza por reencontrar el orden de la sabiduría. El día en que éste haya adquirido una plena conciencia de sí mismo y de su misión, ese día verá al propio tiempo, en nuestra creencia, que tiene un campo inmenso ante sí. También se comprende por qué decíamos al principio de esta conversación que, dado el caso de que deba sobrevenir una edad de cristiandad de nuevo estilo a la cual pueden servir para designar las palabras humanismo teocéntrico [23] o humanismo de la Encarnación, por qué decíamos que conviene eminentemente que éste sea también el tiempo en que acabe de diferenciarse una filosofía auténticamente cristiana, y de alcanzar sus dimensiones propias.

El oficio de profeta nunca ha ofrecido mucha seguridad, y no abrigamos la menor pretensión de descifrar el porvenir. Sin embargo, es muy lícito observar que si debiese germinar de nuevo en el mundo una civilización cristiana, aunque solamente fuese de una manera espiritual, dado que la historia es irreversible, ésta en todo caso presentaría, bajo el cielo histórico de nuestro tiempo, diferencias absolutamente típicas con la de la edad media [24].

Hemos hablado del doble movimiento descendente y ascendente que se produce en todo mundo cristiano; y para caracterizar el estilo del mundo medieval, hemos insistido, en la primera parte de esta conversación, sobre la simplicidad irreflexiva que presentaba en él el movimiento de respuesta del ser humano: movimiento de simple ascensión que lo sagrado coronaba. Pero en las condiciones propias de nuestra edad y después de las amargas experiencias – pero al fin y al cabo ya han pasado – que hemos hecho, una cierta flexibilidad aparece, por el contrario, como inherente al movimiento de respuesta del ser humano.

¿No ha sido la edad moderna la edad refleja, la edad ante todo de la toma de conciencia? Los daños causados por la conciencia desgraciada y dividida no pueden ser reparados más que por una toma de conciencia más perfecta, y plenamente espiritual, porque es guiada por el Espíritu de Dios.

23 Cf. *Del Régimen temporal y de la Libertad*.

24 Sobre la importancia en este lugar de la noción de analogía, ver nuestro estudio *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*, Madrid, 1935.

Y una tal toma de conciencia no puede sino descubrir de una manera cada vez más decisiva los caracteres y las exigencias propias, respecto a la misma vida humana y a sus obras de aquí abajo, de esa existencia por vía de don con que el amor, haciendo que uno muera a sí mismo, vivifica. Sólo una conciencia evangélica de sí puede vencer la tragedia de la conciencia naturalista de sí.

El movimiento de respuesta del ser humano al movimiento de efusión de Dios se caracteriza desde entonces por una simplicidad hecha advertida y consciente. El hombre comprende que en la medida en que él mismo acompañe el movimiento descendente del Amor increado, para entregar lo que es y posee, en esa medida subirá mejor hacia él, comprende que no debe edificar sino para una tal efusión. Esta, dando a lo humano costumbres divinas, es al mismo tiempo como una epifanía de la humanidad de nuestro Dios; y corresponde a esa rehabilitación de la creatura en Dios de la cual hablaba al principio. Sólo ella puede abrir en un mundo envejecido las fuentes de una nueva época cristiana. Cuando la sabiduría humana o profana realice su obra propia en un estado o en unas condiciones de ejercicio que sean el clima de la gracia, cuando el orden dinámico de las sabidurías sea reencontrado, y colocado todo entero bajo el régimen superior de la sabiduría del Espíritu Santo, cuando la ciencia se ordene a la sabiduría y reciba de ella las confortaciones vitales y cuando la idea de optar por la ciencia contra la sabiduría aparezca como una locura, entonces definitivamente el hombre, dividido desde el Renacimiento, habrá reencontrado su unidad interna prefiriendo explícitamente la pérdida evangélica de sí, que se hace por el amor, – esa especie de abandonar todo, la capa y la túnica y lo demás –, a la manera racionalista de ganarse mediante el propio despedazamiento.

Comprenderemos de este modo que si para una civilización cristiana ingenua, es decir apoyada en la unidad natural e ingenua del hombre, el progresar hacia Dios consistía ante todo en elevarle un trono sobre la tierra según los derechos de su majestad, en desquite, para una civilización cristiana que ya no puede ser ingenua, y en la que el hombre ya no puede recuperar la unidad de su substancia total, espiritual y carnal, sino integrando en lo más profundo de su vida el movimiento de la gracia, el progresar hacia Dios ante todo consistirá, según parece, en preparar según las exigencias de su amor las humildes moradas terrestres en las que él quiere habitar con los hijos de los hombres, en descender al corazón de lo humano y de lo creado, en hacer en el hombre y con él una obra divinamente humana.

Si desde este punto de vista consideramos como tan característico el advenimiento de una filosofía auténticamente cristiana, no es porque demos a ésta la precedencia sobre la teología, sino porque nos representamos una civilización humanista integral, en la que las grandes olas de la sabiduría, descendiendo de las alturas sagradas de la fe hasta el borde extremo de lo profano y de lo humano, liberarían en el hombre toda la verdad de lo profano y de lo humano.

