



OBRAS BREVES DE
**JACQUES
MARITAIN**



018-00

ENSAYO SOBRE
FILOSOFÍA CRISTIANA

Jacques Maritain

1933

PREFACIO

¿Existe una Filosofía Cristiana? ¿Es concebible una Filosofía Cristiana?

Estas preguntas inciden en materias especulativas de la mayor importancia, como la naturaleza misma de la filosofía o el valor intelectual de la fe, y, por consiguiente, las respuestas que demos debieran tener una significación práctica decisiva en nuestras actitudes espirituales básicas. Un filósofo ordenará su vida y su pensamiento de una forma determinada si cree que para filosofar correctamente debe mantener su trabajo filosófico perfectamente diferenciado de su vida de oración y fe (en el supuesto de que tiene una vida de oración y fe).

Muy diferente será el caso del filósofo que cree, por el contrario, que debe unir su labor filosófica y su fe de una forma orgánica, y que, por consiguiente, aspira a realizar una obra de razón activada e inspirada por su vida de oración, aunque manteniéndola siempre dentro de los límites del más absoluto rigor y pureza. Este es, por lo demás, la misma situación que encontramos, aunque en términos diferentes, en el caso del artista y también del historiador o del exégeta.

Las páginas siguientes, que están destinadas por completo al problema de la Filosofía Cristiana, comprenden el texto de una conferencia dictada en la Universidad de Lovaina en Diciembre de 1931, en la que renové y extendí una presentación que había hecho a la Sociedad Francesa de Filosofía en Marzo del mismo año. El hecho de que un teólogo de la estatura del Padre Garrigou-Lagrange y filósofos tales como Étienne Gilson * y Gabriel Marcel hayan considerado apropiado expresar su acuerdo con los puntos de vista que sostuve en esas ocasiones ha sido el estímulo necesario para publicarlas en la presente forma.

* En su admirable libro, 'El Espíritu de la Filosofía Medieval', (1932), el Sr. Gilson, refiriéndose a este estudio, escribió: *"Séame permitido decir que esta exposición del tema define... los elementos de una solución doctrinal del problema. No sólo creo que el punto de vista histórico no descarta el punto de vista doctrinal, sino que lo requiere, y en cierto sentido, lo implica. En orden a que la revelación pueda iluminar la razón, ambas deben alcanzar afinidades mutuas reales en el sujeto en que colaboran.*

"Consideremos, por ejemplo, un sistema filosófico cualquiera. Preguntemos luego si es 'cristiano', y si es así, ¿mediante qué características puede reconocérsele como tal? Desde el punto de vista de un simple observador se trata de una filosofía y, por tanto, de un trabajo de razón. El autor es cristiano y no obstante decirnos cual ha sido la influencia de su cristianidad en su filosofía, aquella permanece esencialmente distinta de ésta. El único medio a nuestra disposición para detectar esta interacción consiste en comparar la información que podemos observar exteriormente: la filosofía sin revelación y la filosofía con revelación. Esto es lo que he tratado de hacer. Y puesto que la historia es capaz por sí sola de realizar esta tarea, he afirmado que la historia, por sí sola, puede dar significado al concepto de filosofía cristiana. Esta conclusión se sostiene o cae en función

de sus premisas. Sin embargo, en caso que esta fórmula u otras fórmulas análogas que haya empleado sean causa de confusión, en razón precisamente de su exactitud, no tendré problemas en alterarlas.

“Debo decir, por tanto, que la filosofía cristiana es una realidad objetivamente observable por la historia en sí misma, y que su existencia es positivamente verificable por la sola historia, pero una vez que su existencia ha sido así establecida, sus nociones deben ser analizadas en sí mismas. Esto debe hacerse como lo ha hecho el Sr. J. Maritain; estoy en efecto en completo acuerdo con él. En cambio, si el Sr. Bréhier tiene razón al afirmar que la filosofía cristiana no es una realidad históricamente observable, o el Sr. Blondel, en que el carácter cristiano de la filosofía (suponiendo que eso es posible) no debe nada a la influencia de la revelación, mi posición debe considerarse falsa.”

I

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Existe una corriente de pensamiento que tiende a negar a la sabiduría humana, a la filosofía, un carácter autónomo en relación a la fe religiosa. Originada en un pasado lejano – podríamos decir que en la sagrada sabiduría de Israel – y asumiendo muchas y muy variadas formas y sombras, tiene sus proponentes en prácticamente todos los períodos de la historia cristiana.

De acuerdo a ella, la filosofía, en cuanto principio de verdad, necesita esencialmente de la fe, o al menos de cierta anticipación o guía positiva hacia la vida de fe; y, más aun, cualquier distinción entre una sabiduría natural pura y la sabiduría del Espíritu Santo se asemeja a una blasfemia. Por otra parte, algunos pensadores ortodoxos rusos opinan que la llegada de la fe a la humanidad ha transformado la filosofía en su misma esencia, otorgándole una nueva naturaleza, nuevos principios y una nueva luz propia.

Existe, por el contrario, otra tradición que encuentra su inspiración en la Minerva helénica. Los racionalistas – e incluso algunos neo-tomistas – deducen

que, porque la filosofía es distinta de la fe, no puede tener nada en común con la fe, salvo de una manera absolutamente exterior; de modo que la noción de Filosofía Cristiana no solamente es compleja en su estructura, sino espuria, e incapaz de resistir cualquier análisis serio. Y hay muchos otros que, sin dar expreso asentimiento a esta visión, parecen en verdad desarrollar su pensamiento como si ella fuese correcta. Lo más lamentable en esto es que ambas posiciones encuentran su justificación primeramente en el rechazo de la posición adversa. Ésta, que por supuesto es, en un sentido absoluto, una justificación insuficiente, es aún así suficiente para causar cierta perplejidad desde el principio.

Recientemente, el Sr. Gilson dio un vigoroso ímpetu a este debate, y expuso la cuestión en sus términos más claros.^[1] En efecto, hizo más que simplemente plantear la cuestión; contribuyó a ella con una inapreciable elucidación histórica en su obra ‘El Espíritu de la Filosofía Medieval’. Permítanme señalar de inmediato mi acuerdo básico con él. Sin embargo, donde él ha adoptado un punto de vista histórico, yo procuraré presentar los elementos de una solución a un nivel puramente doctrinal.

La Posición Racionalista

2. Otro historiador de la filosofía, el Sr. Émile Bréhier, se ha ocupado de este mismo problema. Su estudio ^[2] no carece de interés o vigor, y sin embargo su punto de vista resulta tan simplificado que la mayoría de las veces no da en el blanco. Temeroso de los conceptos “fijos” y de las cosas “pre-hechas”, y sin querer saber nada de la filosofía y del cristianismo, el autor busca sus respuestas en la historia. ¡Pero de qué manera caprichosa!

No es la historia la que responde que no hay filosofía cristiana, y que “*no es más posible hablar de una filosofía cristiana que de unas matemáticas o física cristianas*”. Incluso si todo fuese como él lo imagina (lo que ciertamente estoy lejos de conceder), esto es, si hemos visto una serie de intentos de construir una filosofía cristiana, desarrollados sucesivamente desde San Agustín hasta el Sr. Blondel, no por ello tales intentos habrían existido en un grado menor o haber

1 Cf. Boletín de la Société Française de Philosophie Marzo-Junio, 1931.

2 ‘Y a-t-il une Philosophie Chrétienne?’ Revue de Metaphysique et de Morale (abril-junio de 1931). Contribución del Sr. Bréhier en la sesión de la Société de Philosophie.

dejado una débil impresión en el pensamiento occidental. ¿Desde cuando la historia concede realidad solamente a aquellas síntesis que han sido exitosas?

Sólo existe una filosofía que se jacta de ser perdurable, y es precisamente el valor de esa filosofía el que el Sr. Bréhier está menos inclinado a reconocer. Según parece, últimamente el dogmatismo racionalista ha introducido una nueva norma en el corazón mismo de la historia: el privilegio de la existencia histórica está reservado sólo a aquello que los prejuicios del historiador han aprobado como meritorio y sólido.

Pero sobre todo – y esto merece una atención particular – los medios de diferenciación empleados por el Sr. Bréhier como adecuados para delinear ciertos rasgos materiales, poseen un alcance y precisión absolutamente insuficiente para evaluar la influencia ejercida en el dominio del pensamiento racional por una enseñanza y camino de vida que trasciende todas las filosofías.

Además, pareciera que, a pesar de su aversión hacia los conceptos “pre-hechos”, él mismo concibe la religión como algo ajeno por su propia naturaleza a la intelectualidad, opinión personal que ha cobrado su precio en el tratamiento general de esta materia.

Por último, estando correcto al notar que algunos de los sistemas que revisa sólo son cristianos en un sentido material, su investigación, sin embargo, sigue siendo inexplicablemente superficial cuando examina aquella filosofía que usualmente es considerada como un ejemplo de filosofía cristiana – me refiero a la filosofía medieval y particularmente a la filosofía de Santo Tomás de Aquino –. Los errores identificables en su presentación son tales, que un filósofo escolástico no sería por cierto perdonado si los cometiese respecto de los sistemas modernos. Por ejemplo, Santo Tomás mira definitivamente al intelecto humano como el más débil en la jerarquía de los espíritus; pero nunca concibió a la razón de acuerdo al patrón meramente dialéctico y patéticamente inestable que el Sr. Bréhier le atribuye; y nunca excluyó a la razón “*de la posibilidad de ser su propio juez*” (lo que no significa ser su juez supremo). Nunca, repito una vez más, redujo la relación entre razón y fe a una “*censura*” puramente externa, cuyo funcionamiento el Sr. Bréhier retrata con tan ingenuo abandono.

(Es indiscutible que para Santo Tomás la fe sirve como una *“norma negativa”* en relación a la filosofía, sin embargo, ésta es sólo la envoltura más externa de la doctrina tomista sobre la fe y la razón). Él nunca miró a la multiplicidad de intelectos individuales como un *“milagro incompatible con la naturaleza propia del intelecto”*; nunca consideró las diferencias individuales como *“accidentes que surgen de circunstancias pasajeras”*...

La Solución de Maurice Blondel

Estas páginas fueron escritas antes de la publicación del libro del Sr. Blondel, *‘El Problema de la Filosofía Católica’*, en el que dedica algunos capítulos al trabajo apologético del Cardenal Dechamp. Permítanme decir de inmediato que en la medida que el Sr. Blondel afirma el valor apologético de Dechamp gana sin dudas mi asentimiento. El tema básico de esta apologética es, a mi modo de ver, muy certero, y creo que da cuenta de algunas realidades primarias, así como de la experiencia de las almas. Me parece que concuerda plenamente con los análisis teológicos de los Padres Gardeil [3] y Garrigou-Lagrange, [4] que son de tan crucial importancia particularmente en lo que concierne a la sobrenaturalidad esencial del motivo formal de la fe y a la naturaleza misma de la apologética; esto es, una restauración verdadera de la apologética, liberada de un cierto racionalismo académico y, al mismo tiempo, enriquecida por una inestimable ampliación de sus horizontes especulativos y de sus métodos prácticos. A lo sumo podemos observar, en lo que se refiere al trabajo de Dechamp (que, con razón, se mantuvo más apostólico que sistemático), que si el *“método de la Providencia”* realmente aventaja al *“método de las Escuelas”* es precisamente a condición de que se permita su pleno juego. Un pesimista puede pensar que este método sería más peligroso si se enseñara en las escuelas que si fuese ignorado por ellas...

¿Cómo no aplaudir los esfuerzos del Sr. Blondel contra la filosofía separada? Con razón afirma que la concepción de una filosofía separada es completamente contraria al espíritu del Tomismo. Y a decir verdad, la tentación que él denuncia desde sus primeras obras demasiado a menudo encuentra libre acceso en las mentes de los hombres. Por esta tentación – que los cristianos respiran en la

3 La crédibilité et l’apologétique.

4 R. Garrigou-Lagrange, De Revelatione

atmósfera de los tiempos – yo entiendo aquella inclinación a privar a la razón, en las actividades que le son propias, de las más altas fuentes de luz y, bajo el pretexto de que su objeto es puramente natural, a mirar al filósofo como si viviese en un estado de naturaleza pura; e igualmente, con el pretexto de que tal sabiduría no tiene otro criterio que la sola razón, verla identificada con la Razón en sí misma, y como auto-exenta de toda necesidad de ayudas naturales o sobrenaturales en la búsqueda exitosa de su empresa.

Bajo esta luz, la filosofía del Sr. Blondel asume las proporciones de una seria advertencia. Mas, es con cierta melancolía que constatamos que verdades que, en la práctica, habiendo sido malentendidas y descuidadas por tantos, infligen al fin su revancha al incorporarse a sistemas en los cuales la ausencia de acceso a ciertas claves indispensables es sentida muy agudamente. En fin, cualesquiera sean los esfuerzos del Sr. Blondel para clarificar y refinar su pensamiento, no se puede olvidar que, en su sistema de pensamiento, la insistencia en la obligación de no separar o desconectar las cosas entre sí, pone a veces en peligro la correspondiente obligación de hacer entre ellas las distinciones necesarias. A pesar de los intentos más conscientes de discriminar, para reconciliar diferencias, y de pulir conceptos, él tiene todavía grandes dificultades para transferir al corazón de su filosofía lo que tiene por verdadero en apologética. (Para lograr su propósito, la apologética, por su propia naturaleza y esencia, presupone las sollicitaciones de la gracia y el funcionamiento del corazón y la voluntad, por parte de quien escucha, y la luz de la fe ya poseída, por parte de quien habla; [5] mientras que la filosofía, por su naturaleza y esencia, no exige ni la fe en el uno, ni los movimientos de la gracia en el corazón en el otro, sino sólo la razón en el que busca.)

Existe, en definitiva, una considerable diferencia entre afirmar la insuficiencia de la filosofía y construir una filosofía de la insuficiencia. El Sr. Blondel está convencido de que si la filosofía ha de tomar conocimiento de sus limitaciones, debe también tomar conciencia de la insuficiencia de los conceptos y del “*conocimiento nocional*” para llegar a la realidad. Esto equivale, ya sea a definir el conocimiento nocional como el uso de nociones de una manera que violenta a su naturaleza, o bien, a desprestigiar el uso normal de los instrumentos propios del conocimiento intelectual.

5 Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione, Prolegómenos*, Cap. 2 y 3.

¿No es altamente notable, además, que en su último libro el Sr. Blondel manifieste tan fuerte aversión (y en esto está casi a la par con el Sr. Bréhier) hacia aquellos que consideran como una de las marcas de la filosofía cristiana, la inclusión de nuevos conceptos objetivos que surgen de la revelación judeo-cristiana?

Este reconocimiento de nociones objetivas, hasta ahora ignoradas u oscurecidas por la duda, de verdades que la razón sin ayuda es “físicamente” capaz pero “moralmente” incapaz de captar, reunidas en la pureza de su significado, no es el único ni el principal atributo de la filosofía cristiana; pero es el más obvio y merece la primera consideración. Y tan cierto como que los conceptos cristianos se “cadaverizan” cuando les falta una inspiración cristiana, no cesan, sin embargo, aun en esa condición, de permanecer como testigos muertos de un don recibido una vez desde lo alto.

De hecho, el Sr. Blondel ha malinterpretado la posición del Sr. Gilson en numerosos puntos. Prefiriendo insistir sobre las diferencias, no ha podido ver que esa posición (que es también la del Sr. Jolivet [6] y la mía propia [7]) ofrece hacer justicia a una parte importante de sus propias afirmaciones, yo diría (y sin duda es un pequeño consuelo ser reivindicado por una justificación de este tipo), a todo lo que es legítimo en ellas.

Por otra parte, es probable que no haya contado con el sorprendente cambio de aquellos racionalistas [8] que celebraron, si no con una aprobación definitiva al menos con alguna simpatía, la concepción de una filosofía que sería “*católica*” (en su desarrollo positivo y sobre todo en la conciencia de su insuficiencia), de una forma tan espontánea que no debería nada a los aportes nocionales de la revelación. A decir verdad, tal concepción nos parece quimérica desde el punto de vista histórico, y doctrinariamente inadmisibile por las razones expuestas durante este estudio.

6 Cf. Régis Jolivet, ‘Ensayo sobre las relaciones entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano, París, Vrin, 1931.

7 Los Grados del Saber. París, Desclée de Brouwer, 1932

8 Cf. Ramón Fernández, Religion et Philosophie, Nouvelle Revue Française. 1° de mayo 1932

II

NATURALEZA Y ESTADO

Considerando las cosas según la perspectiva teórica del Tomismo ¿qué debiéramos pensar de la noción de filosofía cristiana? Séame permitido señalar de inmediato que, a mi juicio, el principio de solución se encuentra en la distinción clásica entre el *orden de especificación* y el *orden de ejercicio*, o, dicho de otro modo, en la terminología que adoptaré, entre ‘*naturaleza*’ y ‘*estado*’. Esto significa que debemos distinguir entre la naturaleza de la filosofía, lo que ella es en sí misma, y el estado en que ella existe de hecho, históricamente, en el sujeto humano, de acuerdo a condiciones concretas de existencia y ejercicio.

Evidentemente, tal distinción presupone que tal filosofía tiene una naturaleza que, en sí misma, es algo perfectamente determinado.

Si podemos considerar en sí misma la naturaleza de la filosofía, ello es en virtud de una abstracción. Tal abstracción no es una mera ficción. Tampoco es lo que los antiguos llamaron *abstractio totalis*, clase de abstracción relativa a las especies, de la lógica del todo respecto a sus partes, la cual, según es bien sabido, es precientífica. Es, en cambio, lo que ellos llamaron *abstractio formalis*, esto es, la abstracción de la realidad pensable o del complejo de notas formales de las cosas que son, por así decirlo, sus portadores. Esta *abstractio formalis* está, a mi juicio, en la base de todo trabajo científico. Ella es la que permite al matemático hablar de conjuntos, al metafísico hablar de la conciencia y del espíritu y la que nos permite hablar aquí de filosofía. Ella dirige nuestra atención desde las condiciones existenciales y la lleva al orden de las esencias; ella pone ante nuestro pensamiento un *posible*; ella deja de lado el estado para considerar la naturaleza.

Esta distinción entre naturaleza y estado no tiene mayores consecuencias para las ciencias. (Aquí uso la palabra ciencia en un sentido restringido, esto es, en tanto ‘ciencia’ es diferente de ‘sabiduría’). En efecto, con respecto a las ciencias, el pensamiento humano no conoce estados fundamentalmente diferentes, salvo los estados de cultura e incultura, y la diversidad de condiciones históricas que no afectan más que extrínsecamente y por accidente el trabajo científico;

bien se puede hablar de “matemáticas griegas” o de “lógica hindú”, pero estas denominaciones son solamente materiales.

El orden de la sabiduría es diferente, y pensamos que la filosofía es una sabiduría. Es con relación a la sabiduría – que constituye, en la terminología de Aristóteles, una forma de conocimiento más divina que humana, que detentamos sólo a un título precario, debido a la debilidad de nuestra naturaleza –, que el sujeto humano conoce estados fundamentalmente diferentes.

Naturaleza de la Filosofía

En la enseñanza de santo Tomás, las sustancias son especificadas absolutamente y en virtud de sí mismas, pero sus poderes de operación son especificados por sus actos y estos por sus objetos. Si se desarrolla en nosotros una cierta formación y organización dinámica del espíritu, que llamamos filosofía, ella será – como toda actividad de conocimiento, de investigación y de juicio – esencialmente relativa a un objeto connatural a la inteligencia especificada exclusivamente por ese objeto. Por lo tanto, es únicamente en función del objeto que la filosofía es especificada; es el objeto, al que ella tiende por sí sola (no el sujeto en que ella reside), el que determina su naturaleza.

En el ámbito de lo real, creado e increado, existe todo un orden de objetos que son accesibles por sí mismos a las facultades naturales de la mente humana. Si éste no fuera el caso, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, entre los órdenes de la gracia y la naturaleza, sería ilusoria.

Que se realice o no entre los hombres, e incluso si se logra con deficiencias o impurezas más o menos graves, el saber, que de por sí está dirigido a la comprensión de ese universo de objetos naturalmente accesibles, ha definido claramente su esencia. Se trata de un conocimiento en sí natural y racional.

Santo Tomás se hizo de la razón una idea menos arrogante que Descartes o Spinoza, no en sentido racionalista, sino en un sentido plena e integralmente racional al considerar la sabiduría filosófica como el logro perfecto de la razón, *perfectum opus rationis*. [9]

9 Sum. Theol., II-II, 45, 2.

Quienquiera que falle en reconocer que el dominio de la filosofía está, por su propia naturaleza, delimitado solamente por el alcance de las facultades naturales de la mente humana – sea cual fuere la filosofía de que se trate – no define la filosofía; la niega.

Para Santo Tomás, la afirmación del carácter *natural* y *racional* de la filosofía es absolutamente básico. Se puede decir que, por el solo hecho de que él es cristiano, adquiere un valor añadido y un alcance novedoso con respecto a la concepción de un Aristóteles, que no tenía idea del orden de la revelación.

Tal afirmación, en cuanto hecha precisa y explícitamente en relación al conocimiento obtenido a través de la fe y la teología – respecto del cual la filosofía se diferencia claramente – debe ser evaluada como una adquisición alcanzada durante el “*progreso de la conciencia occidental*”. Si somos reacios a renunciar a cualquier precio a tal afirmación, es para salvaguardar la exacta naturaleza de la fe y de la razón y mantenernos fieles a sus esencias, y para mantener intacta la distinción primordial entre los órdenes natural y sobrenatural.

Considerando lo que la constituye formalmente como filosofía, la filosofía Tomista – no digo la teología Tomista – es absolutamente racional; en su tejido no cabe ningún razonamiento proveniente de la fe; deriva intrínsecamente sólo de la razón y de la crítica racional; y su solidez filosófica está basada enteramente en la evidencia experimental o intelectual y en la demostración lógica.

De estas consideraciones se desprende que, puesto que la especificación de la filosofía descansa enteramente en su objeto formal, y dado que dicho objeto es completamente de orden racional, la filosofía considerada en sí misma – ya sea en una mente pagana o en una mente cristiana – depende de un mismo criterio, estricta e intrínsecamente natural y racional. Por eso, la designación de cristiana que aplicamos a la filosofía no se refiere a aquello que constituye su esencia filosófica. Simplemente como filosofía es independiente de la fe cristiana en lo relativo a su objeto, a sus principios y a sus métodos.

No olvidemos, sin embargo, que aquí estamos tratando con una pura esencia abstracta. Es muy fácil materializar una abstracción, es decir, vestirla como si tuviese una existencia concreta, lo que la convierte en un monstruo

ideal. Esto es lo que, en mi opinión, sucedió a los racionalistas y a los neotomistas criticados por el Sr. Gilson.

La historia parece indicar que en tiempos de Guillaume de Vair y de Charron, y más tarde de Descartes, ciertos pensadores, que todavía profesaban la fe cristiana, imaginaron un hombre de la naturaleza pura encargado de filosofar, al que le sería superpuesto un hombre de las virtudes teologales destinado a merecer el cielo.

Más tarde, los racionalistas no cristianos, más lógicos en el mismo error, se desprendieron de este hombre de las virtudes teologales como de un doble subrogante y se persuadieron que para filosofar debidamente, es decir, según las exigencias de la razón, sólo es necesario creer en la razón, esto es, ser solamente un filósofo, existiendo solamente como filósofo. Ellos no se dieron cuenta que, al hacerlo así, hicieron del filósofo una hipóstasis de la filosofía, negándole existir en tanto que hombre, pidiéndole que perdiera su alma por el bien de su objeto. Mas, si no hay un hombre no hay un filósofo.

III

EL ESTADO CRISTIANO DE LA FILOSOFÍA

Tan pronto como ya no es cuestión de la filosofía considerada en sí misma, sino de la manera en que los hombres filosofan, y de las diversas filosofías que el curso concreto de la historia ha traído a la existencia, la consideración de la esencia o naturaleza de la filosofía deja de ser suficiente; se impone la del estado de la filosofía.

Desde el punto de vista del *estado* de la filosofía, esto es, de sus condiciones de existencia, es claro que antes que la filosofía pueda alcanzar su completo y normal desarrollo en la mente, requerirá del filósofo muchas enmiendas y purificaciones, disciplinando no sólo la razón sino también el corazón. Para filosofar el hombre debe poner en juego toda su alma, de la misma manera que para correr debe usar su corazón y sus pulmones.

Y aquí nos encontramos con lo que en mi opinión es el punto crucial del debate, un punto, por otra parte, en el que el desacuerdo entre los cristianos y no cristianos se convierte en inevitable. No hay que ser cristiano para estar convencido de que nuestra naturaleza es débil (aunque el cristiano sabe mejor de estas cosas, sabiendo que la naturaleza es bendecida), y que es suficiente que la sabiduría sea un logro difícil para que el error en su dominio sea entre nosotros más frecuente. Pero el cristiano cree que la gracia cambia el estado del hombre mediante la elevación de su carácter al plano sobrenatural, y le da a conocer las cosas que la razón sin esa ayuda no podría entender. También cree que si la razón puede alcanzar sin mezcla de error las verdades más elevadas que se encuentran naturalmente a su alcance, requiere de asistencia, ya sea desde el interior, en forma de refuerzo interior, o desde el exterior, en forma de una ofrenda de datos objetivos; y cree que esa asistencia se ha convertido, de hecho, en una parte establecida de las cosas bajo la Nueva Ley que ha introducido un nuevo régimen para la inteligencia humana. Pensamos, con el Sr. Gilson, que los resultados de este régimen interesado directamente en las funciones más altas de la filosofía están escritos en las páginas de la historia de la propia filosofía. También pensamos que las normas puramente racionales nos capacitan para alcanzar juicios de valor sobre estos resultados filosóficos. Sea como fuere, me gustaría por el momento esbozar brevemente lo que en mi opinión son los componentes principales de este estado cristiano de la filosofía.

Contribuciones objetivas

Primeramente y ante todo, están aquellos datos pertenecientes por su naturaleza al campo de la filosofía, pero que los filósofos no reconocieron explícitamente, y que ha sido la revelación cristiana la que los ha traído a un primer plano. Tenemos, por ejemplo, la idea de la *creación*. Aquí pertenece también la idea de una *naturaleza* que, aunque real e intrínsecamente consistente (esto fue lo que los hindúes no vieron), no es un absoluto cerrada en sí misma, sino que es capaz (lo que los griegos no vieron) de ser perfeccionada por un orden sobrenatural. O también, para usar otro de los temas del Sr. Gilson, está la idea de Dios como *ser subsistente por sí mismo*: una idea afirmada por Moisés y mencionada por Aristóteles, ^[10] y que los doctores cristianos sacaron de Aristóteles gracias a Moisés. Luego, en la esfera moral, tenemos la idea del

10“El primer principio y el primer ser”. Metafísica, A, 1073 a 23

pecado en el sentido ético de una ofensa a Dios, noción de la que, a pesar de sus múltiples intentos, la filosofía occidental no ha logrado librarse.

Nociones de este tipo son de gran importancia para la totalidad de la filosofía. Y en el caso de cada una de ellas, la razón ha recibido, sin duda, una dotación positiva de la revelación, de modo que puedo volver a unirme al Sr. Gilson y decir que *la razón engendra revelación*. Pero en este punto, me parece, son necesarias algunas distinciones.

Interpretada en su sentido más amplio, esta expresión se aplica a la teología, que se apoya sobre el dato revelado y todo lo estudia desde el punto de vista de Dios, su Fuente. Cuando se aplica a la filosofía, la palabra revelación no se refiere a la totalidad del depósito revelado, sino simplemente a los elementos del orden natural que se encuentran en él o relacionados con él. En el momento en que la filosofía es aconsejada por tales elementos, los examina de acuerdo con su propio orden, que asciende desde la experiencia hacia las cosas divinas (mientras la revelación desciende de Dios).

Y, sin embargo, por el hecho mismo de que los datos en discusión pertenecen naturalmente a la esfera racional o filosófica, ¿no deberían haber estado implicados de alguna manera, incluso la más virtual, en el tesoro filosófico de la humanidad, de modo que pudiéramos decir que, antes de la revelación, fueron pasados por alto en su totalidad por los filósofos? Ciertamente, no es en estos términos que la cuestión debe ser planteada. Porque, como regla general, e incluso en el caso esencialmente sobrenatural de las verdades reveladas (que no es el de las nociones que nos interesan aquí), la repentina aparición de conceptos (y de nombres) absolutamente originales no es requerida – lo cual es cierto incluso cuando las verdades a expresar son absolutamente nuevas a la razón. Si fuesen absolutamente originales, nadie los comprendería. Dios actúa razonablemente: ésta es una hipótesis que los críticos que se ocupan de las “fuentes” del dogma podría entretener. Por ejemplo, a fin de que la esencialmente supra-filosófica noción de Logos consustancial pudiese ser impartida a la humanidad en una forma útil, fue necesaria – la perspectiva cristiana así lo exige – una preparación conceptual y una preocupación filosófica prolongada sobre la idea de *logos*. Así, logos, como idea y como término, estaba lista y a mano para preparar, del lado de la “causalidad material”, las condiciones necesarias para la revelación del Hijo. Sin embargo, en la revelación, no tuvimos la misma idea

de logos, la idea revelada de logos: idea ésta diferenciada esencialmente de la idea filosófica de logos, que puso de manifiesto, en el lado de la “causalidad formal”, la trascendencia de la revelación del Hijo.

Pero volvamos a nuestra discusión sobre las verdades reveladas del orden natural y a la ignorancia de los primeros filósofos respecto a lo más profundo y más sublime de ellas. Estábamos en camino a decir que esta ignorancia era menos una noche pura y total que un crepúsculo más o menos oscuro, en el que el pensamiento se encuentra en un punto muerto o se ha extraviado. En definitiva, la cuestión que se plantea aquí se refiere más bien – y esto sigue siendo de una importancia factual primordial – a diferencias de claridad que son, a decir verdad, extraordinariamente pronunciadas: lo que solía habitar en las regiones de sombra o espejismo se produjo a plena luz del día. Al mismo tiempo, con el centro de irradiación así desplazado y con las regiones que la debilidad natural de nuestros ojos encuentra más oscuras, ahora enviando un brillo más intenso, todo adquiere un tono fresco, y toda visión se transfigura.

8. Nos encontramos con otra clase de datos objetivos que la filosofía conocía bien, pero a los que se acercó con mucha indecisión, y que, aunque no forman parte de la revelación, fueron corroborados por la revelación. En el orden puramente intelectual, por ejemplo, el cristiano ve la validez de la razón divinamente confirmada – recordar las controversias de San Agustín con los académicos – por el hecho de que el acto de fe, no obstante su carácter supra-racional, es eminentemente razonable. En esta confirmación de la validez de la razón, él ve implícitamente la validez de muchas certezas de la esfera racional que se refieren a discernir los motivos de la credibilidad.

9. Por último, la suerte de filósofo está involucrada, tanto de derecho como de hecho, con esa porción del depósito revelado que ya no tiene que ver con datos racionales en su naturaleza, sino esencialmente con misterios sobrenaturales.

Esto es así, en primer lugar, porque si en un régimen de filosofía cristiana el pensamiento es utilizado por la teología como un órgano fundamental en el esfuerzo por aclarar sus misterios, ¿cómo no le iba a ser posible aprender muchas cosas mientras se la llevó por caminos que no son los suyos?

En segundo lugar, incluso cuando la filosofía sigue trabajando por su propia cuenta, su campo de investigación es ampliado considerablemente. La filosofía busca iluminación sobre los objetos sensibles de las ciencias naturales, ¿qué le impide aprender de la fe y la teología las cosas divinas?

“Los hechos de la religión o los dogmas establecidos son los objetos de mi experiencia”, declaró Malebranche – y una vez que han sido traídos a mi atención *“yo empleo mi mente en la misma forma que el estudiante de Física”*; y en esto, a pesar de haber cometido el error de amalgamar filosofía y teología, y de no haberse dado cuenta que la filosofía es incapaz de hacer su residencia en una zona de experiencia que la supera, él revivió el movimiento mismo del pensamiento cristiano. A menudo se ha señalado que si no hubiera existido la especulación en los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, es extremadamente improbable que los filósofos hubiesen llegado al conocimiento del problema metafísico de la persona.

Pero esto no es todo. La experiencia del filósofo en sí ha sido revitalizada por el cristianismo. Él se ofrece como un dato de un mundo que es obra de la Palabra, de todo lo cual habla el Espíritu Infinito a los espíritus finitos que se conocen como espíritus. ¡Qué punto de partida! He aquí, por así decirlo, una actitud fraternal hacia las cosas y la realidad – quiero decir, en la medida en que son cognoscibles –, por lo que el progreso de la mente humana está en deuda con la Edad Media cristiana. Todo indica que fue esta actitud la que sentó las bases, por una parte, del florecimiento de las ciencias empíricas y, por la otra, de la expansión del conocimiento reflexivo del que los tiempos modernos se enorgullecen.

Haríamos bien, por último, en prestar atención, con el Sr. Gabriel Marcel, a la paradoja, el escándalo si se quiere, con el que la razón se ve confrontada, que reside en el hecho mismo de que la calidad del dato revelado trasciende absolutamente todas y cada experiencia construida sobre bases puramente humanas. Parecería, entonces, que no puede haber una filosofía auténticamente cristiana *“excepto cuando esta paradoja, este escándalo, no sea solamente admitido o incluso aceptado, sino abrazado con ferviente gratitud y sin restricción. Tan pronto como el filósofo busca, por el contrario, por cualquier medio, bajar el tono de este escándalo, disfrazar esta paradoja o poner al día el dato revelado en una dialéctica de la razón o de la pura mente, deja por eso mismo de ser un filósofo cristiano.”*

Podemos decir en este mismo sentido que una filosofía cristiana “*descubre su centro ontológico fundamental*”, fuera y por encima de todo el orden filosófico, “*en ese hecho, único y más allá de toda comparación, que es la Encarnación*”. Y no parece exagerado pensar que, en el firmamento del alma, el impulso vital, que da energía a una filosofía como la señalada, consiste en una “*meditación en las diversas implicaciones y consecuencias de ese dato, que no sólo es imprevisible, sino contrario a ciertas afirmaciones superficiales de la razón que de partida son erróneamente presumidas como indiscutibles*”.

La reflexión metafísica, así restaurada en su propia y auténtica espiritualidad natural, procederá a probar estas afirmaciones “*en nombre de mayores demandas*” – en nombre de reivindicaciones de la razón que son realmente puras, “*que la fe en la Encarnación la hace capaz de lograr con plena conciencia por sí misma...*” [11]

Ayudas subjetivas

10. Estas observaciones nos llevan a otra consideración, a saber, los refuerzos subjetivos que la actividad filosófica recibe en un clima cristiano. primero, no en cuanto a su ejercicio, sino a la formación del *habitus* filosófico; podemos ver que estas convicciones naturales de la razón – que casi no me atrevo a llamar sentido común (ya que la palabra es ambigua y hay cierta etnología que no esta hecha para facilitar el análisis crítico, más que nunca necesario) –, digo, lo que el sentido común tiene de verdaderamente natural es función, si se permite la expresión, de una *matriz espiritual* en la formación de los hábitos intelectuales; o la razón natural en sí misma es corroborada por la religión: ella nos pone en un universo compuesto de cosas y personas, con sus naturalezas bien características, un universo en el que es preciso elegir entre el sí y el no.

Basado en las pruebas del señor de Piaget, el Sr. León Brunschvicg ha sugerido recientemente que la mentalidad escolástica está en el nivel de la infancia, de niños de ocho a once años de edad, que, si no me equivoco, son pruebas precisas, no obstante cubrir sólo uno de los términos de la comparación. Esta afirmación podría ser descrita como temeraria, rica para iniciar errores (y por decir lo menos, de un tipo

11 Gabriel Marcel, Nouvelle Revue des Jeunes, 15 de marzo de 1932.

demasiado fácil de replicar, porque si se dice que “la razón precedente a la del siglo XVII nunca alcanzó su madurez”, ¿quién evitará replicar, también gratuitamente, que ella ha sido, después del siglo XVII, demasiado madura o senil?).

Sin embargo, en otro sentido, esta evaluación me resulta muy gratificante. Feliz es en verdad la filosofía que no ha perdido el contacto con la infancia, y que salvaguarda de la infancia no la puerilidad sino la vitalidad, así como las garantías primordiales que forma en nuestras almas, desde la primera aurora de la razón, el Verbo que alumbró a todo hombre que viene a este mundo. Ella verificará y juzgará esas garantías, nunca las perderá.

11. Mas, hablemos del funcionamiento de la mente en la que la filosofía ya ha echado raíces. La filosofía es una cierta perfección de la inteligencia. A los ojos de Aristóteles era lo más alto; mientras que en la perspectiva de Santo Tomás, la filosofía, siendo en sí misma solamente natural, se encuentra por debajo del organismo espiritual compuesto de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo, y por debajo de la teología, disciplina racional enraizada en la fe dada por la gracia. (Me refiero aquí a Santo Tomás, el teólogo, que de hecho es necesario para tener una idea completa de su posición sobre el problema que nos ocupan.)

Ahora bien, las virtudes superiores socorren a las más humildes en el ámbito propio de estas últimas. La virtud de la fe, por ejemplo, hace que el filósofo, que sabe de la existencia de Dios por medios puramente naturales, adhiera racionalmente a esa verdad con una comprensión más robusta. O, para poner otro ejemplo, el *habitus* contemplativo aclara y apacigua, espiritualiza el *habitus* filosófico en su propia esfera.

Y a la luz de la teología, las verdades metafísicas adquieren un brillo tan inmediato y decisivo, que el trabajo del filósofo se hace más fácil y productivo, pues, de hecho, la metafísica no puede alcanzar su máxima expresión en la mente humana si no experimenta la atracción de la teología, del mismo modo que la teología, a su turno, no podrá encontrar la suya sin la atracción de la sabiduría infusa. Esta sinergia y solidaridad vital, esta continuidad dinámica del *habitus* confiere a la actividad filosófica – según los tomistas, que distinguen no para separar, sino para unir – un refuerzo y afinamiento subjetivo de importancia capital.

Otras ayudas de naturaleza subjetiva surgen del orden de finalidad. Ser un príncipe o simplemente su ministro no es una alternativa que afecte la naturaleza del hombre, pero altera considerablemente su estado. En un sentido, el advenimiento del cristianismo destronó la sabiduría filosófica al exaltar sobre ella la sabiduría teológica y la sabiduría del Espíritu Santo. Una vez que la filosofía reconoce este nuevo orden, su condición en el sujeto cambiada fundamentalmente. Creo que toda gran filosofía alberga un anhelo místico, que de hecho es muy capaz de desequilibrar. En un régimen cristiano, la filosofía entiende que aun cuando puede y debe agudizar este deseo, no le corresponde a ella misma consumarlo. La filosofía está, pues, totalmente orientada hacia una sabiduría superior, y por lo tanto, se hace capaz de alcanzar cierto grado de desprendimiento de sí misma y de aliviar parte de su pesadez.

Por último, como he recordado antes, la naturaleza del hombre fue herida por el pecado original, y aunque estas heridas en su mayor parte afectan la esfera de nuestro amor y de nuestra relación con el fin último y la angustia surgida de nuestros apetitos ingobernables, sin embargo, es quizás en el dominio del pensamiento especulativo, más que en ningún otro, que este trastorno y los obstáculos que crea infligen los daños más impactantes desde el punto de vista de la mente. Mas, la gracia produce en nosotros más que efectos propiamente sobrenaturales: la vida divina que se injerta en nuestra alma está dotada de un poder de curación con respecto a nuestra naturaleza.

Aunque permanentemente herida, la naturaleza está ahora convaleciente, ya que sufre una segunda herida, teniendo en sí misma las heridas puras del Salvador, que traspasan las heridas corruptas del viejo Adán. Sería absurdo esperar de la *gratia sanans* aprovisione al *habitus* filosófico, o que haga imposibles sus desviaciones, incluidas las más grave. Mas, es cierto que cuanto más fiel a la gracia es el filósofo, más fácil le será liberarse de futilidades y cegueras, que son como una mota de amor propio en el ojo de la razón.

En suma, entendemos que el estado de la filosofía ha sido cambiado y elevado por el cristianismo, no sólo con respecto al objetivo propuesto, sino también con respecto a la vitalidad y el dinamismo profundo de la inteligencia. Por todas estas razones hay que afirmar que la fe guía u orienta a la filosofía, sin violar por ello su autonomía, porque está siempre de acuerdo con las leyes y principios que le son

propios y en virtud de las normas racionales con que la filosofía juzga las cosas. Esto es cierto incluso en aquellas cosas que, aunque naturalmente accesibles a la sola razón, no serían en realidad reconocidas o conservadas por la razón sin mancha de error, si ella no ha sido a su vez notificada de su existencia y fortalecida en sí misma a través de una especie de continuidad vital con las luces superiores.

Conclusiones

12. Estas explicaciones, relativas a relaciones concretas que se extienden indefinidamente, podrían alargarse demasiado. Las hemos reducido a lo esencial, y a un esquema simple, con el que procuramos precisar el significado de la distinción que he hecho entre la filosofía considerado en su naturaleza y la filosofía considerado en su estado en el sujeto humano.

Así vemos cómo la expresión filosofía cristiana no designa una esencia simple, sino compleja, es decir, una esencia tomada en un estado particular. De ella deriva, inevitablemente, cierta imprecisión respecto del vocablo, que en todo caso se refiere a algo muy real. La filosofía cristiana no es una doctrina determinada, aunque, en mi opinión, la doctrina de Santo Tomás es un ejemplo de su forma más amplia y más pura.

La filosofía cristiana es la filosofía misma, en cuanto se encuentra iluminada en condiciones de existencia y de ejercicio absolutamente características en las que el cristianismo ha introducido al sujeto pensante, y en razón de las cuales *percibe* ciertos objetos y demuestra válidamente ciertas proposiciones, que en otras circunstancias la eludirían en mayor o menor medida. Esto es, por tanto, enteramente una cualificación intrínseca, que informa y determina el carácter distintivo de una cierta familia doctrinal.

Así, una vez más podemos llegar a las conclusiones del Sr. Gilson: “*A pesar de que su relación es intrínseca, las dos órdenes siguen siendo distintos.*” Esta relación no es accidental: ella resulta de la naturaleza misma de la filosofía, de su deseo natural de conocer tan bien como le es posible sus objetos, como así mismo de la naturaleza misma de la doctrina y la vida cristiana, y de los reforzamientos internos y externos que ellas aportan a la razón.

En lo que concierne especialmente al tomismo, debemos decir, por una parte, que la filosofía tomista es filosofía en tanto que es racional, no en tanto que es cristiana; y por otra, que, si tomamos el punto de vista, no de la causalidad formal, sino del desarrollo histórico, hay que admitir que el tomismo debe su condición de filosofía verdadera no sólo a la razón, sino también al sustento que recibe de lo alto, de aquel que, de acuerdo a la *Ética Eudemia*, siendo la fuente de la razón, es más grande que la razón. Permanece el hecho de que lo cuenta en una filosofía no es que sea cristiana, sino que es verdadera.

Reitero: no importa cuáles sean las condiciones de su desarrollo y ejercicio en el alma del filósofo, la filosofía depende de la razón, y mientras más verdadera sea, permanecerá más rigurosamente fiel, y si se me permite decirlo, más aferrada a su naturaleza filosófica. Es por esta razón que, lejos de ser sorprendido, como ocurre con algunos, por el hecho de que Santo Tomás de Aquino consiguió su armadura filosófica del más sólido pensador de la antigüedad pagana, yo encuentro en eso una fuente de verdadero estímulo intelectual.

13. En vista de esto, es evidente que una filosofía puede ser cristiana y, sin embargo, apartarse en mayor o menor grado de los requerimientos de su naturaleza filosófica. Cuando esto sucede, no tenemos que preocuparnos tanto de la filosofía cristiana como de su decadencia o desintegración, como ocurrió, por ejemplo, en los días en que el *occamismo* dominó en las Universidades.

Esto nos lleva a distinguir entre lo que podemos llamar un régimen orgánico cristiano, como el que la inteligencia humana conoció (no sin muchas fallas) en los mejores momentos de la civilización medieval, y un régimen cristiano disociado, como el experimentado durante las épocas subsiguientes. De hecho, la filosofía occidental nunca se ha liberado del cristianismo: donde no ha ayudado a construir la filosofía, ha sido para ella una piedra de escándalo. En este contexto, Nicolás Berdiaev diría que todas las grandes filosofías modernas (incluso, sin duda, la de un Feuerbach) son filosofías “cristianas”, filosofías que sin el cristianismo no serían lo que son.

No olvidemos que, si queremos comprender el pensamiento cristiano en su integridad, hay que tener en cuenta no sólo la filosofía (incluso cristiana), sino también, y de manera inseparable, la teología y la sabiduría de los contemplativos.

Hoy en día, como consecuencia de la ruptura de la síntesis cristiana, la filosofía ha heredado todo tipo de tareas, preocupaciones y problemas que en el pasado formaban parte integrante de otras sabidurías. (Un ejemplo de esto se ve en la idea del Reino de Dios, que los filósofos convirtieron en el Reino de la Mente y finalmente de la Humanidad, en el sentido de un Herder o un Augusto Comte.)

Al devenir intrínsecamente menos cristiana, la filosofía engordó con los residuos cristianos. Esto explica la paradoja de que la filosofía de Descartes, o incluso de Hegel, aparecen más teñidas de cristianismo y menos puramente filosóficas que la filosofía formalmente aristotélica (pero de inspiración supra-aristotélica) de Santo Tomás de Aquino.

14. Así es como, según los dos órdenes que hemos visto, el orden de los aportes objetivos y el orden del fortalecimiento subjetivo, el cristianismo ha actuado en las profundidades del pensamiento filosófico. Como regla general, los efectos de lo que hemos denominado un *régimen cristiano disociado* toman la forma de una perturbación desastrosa del balance requerido normalmente entre estos dos órdenes, digamos entre el *objeto* y la *inspiración*.

A veces, ese pensamiento que ha dado la espalda a las luces superiores sigue marcado con datos cristianos, que han comenzado a desmoronarse; ya no viven en un cuerpo de pensamiento acorde con su verdadero significado, y ahora están alterados, corruptos por la inspiración de una razón más y más agobiada. Es así como en cada giro decisivo del racionalismo moderno podemos detectar una *materialización* de verdades y nociones de origen cristiano.

A veces, ocurre todo lo contrario. Privada de las normas objetivas y nutrientes que necesita por naturaleza, una inspiración cristiana de cierto tipo descontrolado – en tanto más grandiosa, más severos sus estragos – devasta el campo de la especulación racional. Aunque por diferentes razones y en diferentes grados, tendríamos que mencionar en este contexto a un Böhme, un Jacobi, posiblemente un Schelling, un Kierkegaard, un Nietzsche. Sé muy bien que sus logros están repletos de estímulos preciosos y que constituyen un testimonio de alta significación. Sin embargo, las exigencias de la verdad me obligan a declarar que tal inspiración cristiana representa una corrupción de la filosofía como tal. De aquí proviene su sabor más violento.

IV

TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

15. Antes de completar estas páginas me gustaría proponer algunas observaciones adicionales. En primer lugar, algunas palabras sobre las relaciones entre la teología y la filosofía. En mi opinión, una distinción insuficientemente marcada entre estas dos disciplinas, hace insuficientes o defectuosas muchas presentaciones del pensamiento medieval.

Algunos parecen pensar que la teología aporta respuestas pre-hechas a las cuestiones filosóficas más importantes, anulando así los esfuerzos de la filosofía. Luego están los que se imaginan que un régimen de filosofía cristiana está al servicio de la teología.

En realidad, la teología posee un objeto, una luz y un método que difieren completamente de los de la filosofía. Arraigada en la fe, que desarrolla su razonamiento sobre la autoridad de la Palabra revelada, procede *ex causa prima*, su objeto es el dato revelado en sí mismo, que procura dilucidar racionalmente.

Por tanto, cuando una investigación teológica particular da respuesta a una pregunta filosófica, no responde *filosóficamente*, todo el trabajo filosófico es hecho en otro plano: que no paraliza a la filosofía, sino más bien la estimula. De hecho, la enorme curiosidad intelectual que agita los siglos cristianos sólo puede explicarse en el contexto de los sublimes misterios en ellos propuestos.

En cuanto a la fórmula *philosophia ancilla Theologiae*, su origen, por supuesto, se ha de buscar en San Pedro Damiani, que tenían la intención de silenciar a la filosofía. La posición escolástica es algo completamente diferente. Para ella, la filosofía se pone al servicio de la teología cuando, y sólo cuando, en su funcionamiento propio la teología emplea la filosofía como un *instrumento* de la verdad, con el fin de establecer conclusiones que no son filosóficas, sino teológicas. *Ancilla*, no *serva*, pues la teología trata a la filosofía de conformidad con sus leyes propias: no es una esclava, es una ministra de Estado.

En sí misma, cuando realiza su obra propia, la filosofía no es una sirviente; es libre, en cuanto es una sabiduría. Soy plenamente consciente de que la revelación enseña ciertas verdades, incluso filosóficas. Aun así, sólo Dios no está sujeto a ser enseñado, los ángeles se iluminan unos a otros; ser enseñado no ahoga la libertad de la mente, sino, simplemente, da fe de que se trata de una libertad creada. Y para todo espíritu creado la verdad tiene primacía incluso sobre la búsqueda del conocimiento, por noble que sea esta misión.

Algunos filósofos modernos, que no creen en la revelación cristiana, pretenden juzgar la relación existente entre la filosofía y la fe en el sistema cristiano, de acuerdo a sus propios supuestos particulares sobre la revelación. Su método no es un buen método, ya que sus supuestos sólo tienen validez en un sistema no-cristiano.

Ciertamente, si nosotros no creyésemos que es la propia Verdad Primera quien nos enseña los dogmas de la fe, si creyésemos que la fe nos presenta un simple código de obediencia a una tradición humana, no aceptaríamos la subordinación de la filosofía a la fe. Lo que quiero decir, en suma, es que nadie va a conceder que la filosofía debe sufrir coacción: ni el no cristiano, a cuyos ojos la fe impondría restricciones a la filosofía y obstruiría su vista, ni el cristiano, para quienes la fe no restringir la filosofía, sino que la refuerza y le ayuda a mejorar su visión.

En todo régimen orgánico, a consecuencia de la solidaridad fundamental establecida entre las virtudes del intelecto ordenadas jerárquicamente, pueden presentarse accidentalmente (*per accidens*) ciertos inconvenientes de naturaleza más o menos graves. Así, en la Edad Media, los problemas filosóficos, en tanto activados por la teología, a menudo se quedaban estancados exclusivamente en función de la teología. La filosofía tomista ha sufrido algún menoscabo secundario en este sentido, no en cuanto a su valor más profundo, sin duda, pero en cuanto a la autonomía de su organización.

Una de las causas de los malentendidos entre “escolásticos” y “modernos” de hoy, según pienso, descansa en el hecho de que precisamente esos enriquecimientos, la muy admirable pureza y profundidad que la filosofía tomista debe a su alistamiento al servicio de teología y a haber sido cautivada

por su luz superior, han retardado su elaboración técnica como cuerpo doctrinal autónomo, en el que llevaría una vida propia fuera del organismo teológico, para proceder en todas sus partes exclusivamente de acuerdo con los procedimientos y los modos propios de la filosofía.

Permítaseme decir aquí que la filosofía tomista, completamente distinta en sí misma de la teología, habita, como debe, tanto en su propia casa como en la de la teología (donde está mejor que en la suya propia), tiene todavía muchos trabajos, arreglos y redistribuciones materiales que atender, sin romper por ello sus relaciones vitales con la teología, antes de que pueda finalmente establecer su residencia en su propias habitaciones, las que no debe descuidar, no obstante ser menos espaciales y de techo más bajo que la imponente mansión de la teología.

Sin embargo, es mi creencia que estos inconvenientes, que se originaron en un régimen de subordinación abiertamente declarada, son de un carácter menos grave que la extrema subordinación de la filosofía a la teología y a la mística mencionadas.

En cualquier caso, no es únicamente debido a Platón, sino mucho más – y de hecho históricamente – a la unión de teólogos y filósofos de la Edad Media, que el mundo occidental moderno está en deuda por el concepto mismo de ciencia puramente objetiva, con toda la autodisciplina intelectual que conlleva. Esta purificación de la especulación es una de las adquisiciones de la filosofía cristiana.

Por último, como hemos señalado anteriormente, la distinción no significa separación. Una vez que la distinción entre las naturalezas respectivas de la filosofía y la teología se reconoce, no hay nada que prohíba al pensamiento, ahora equipado en ambas disciplinas, pasar en un solo movimiento, simple y concreto, de la una a la otra. Lo que separa a las teorías está unido en la vida. Una sabiduría cristiana libre, que une las luces filosóficas y teológicas sin confundirlas, puede seguir una línea de pensamiento que se parece, si se quiere, a aquella de Malebranche, aunque sin mezclar los objetos formales como él lo hace.

La Filosofías Moral adecuadamente considerada.

16. Es conveniente insistir aquí de una manera particular sobre problemas que atañen a la persona humana. En lo que se refiere al estudio puramente especulativo, metafísico o psicológico del compuesto humano, de sus funciones psico-físicas y de sus facultades espirituales, se trata de temas que se encuentran con las mismas dificultades de cualquier otro problema filosófico.

Sin embargo, cuando se toma como objeto la acción humana – ese universo del hombre y de lo humano apreciado en su dinamismo moral y en relación a su propia finalidad – nuestras consideraciones toman un giro totalmente nuevo de carácter práctico. Aquí, el caso toma una significación muy especial, pues estamos cara a cara con un objeto que presenta la misma distinción entre naturaleza y estado: un objeto que es natural en virtud de su esencia, pero cuyo estado no es puramente natural, y depende del orden sobrenatural.

El hombre no está en un estado de pura naturaleza, ha caído y ha sido redimido. En consecuencia, la ética, en el sentido más amplio de la palabra, es decir, en lo concerniente a todos los aspectos de la acción humana – la política y la economía, la psicología, la psicología práctica colectiva, la sociología, la moral individual –, la ética en cuanto toma al hombre en su estado concreto, en su ser existencial, no es una disciplina puramente filosófica. De por sí, la ética tiene que ver con la teología, ya sea para integrarse o al menos para subalternarse a ella.

Es aquí donde la combinación de luces filosóficas y teológicas que mencioné previamente adquiere una importancia excepcional. Por un lado, la teología, que procede en conformidad con su propio modo, *ex prima causa*, y según la autoridad de la palabra revelada, extiende sobre el ámbito práctico su sabiduría universal, en virtud de su unidad superior, que es a la vez, como sabemos, formal y eminentemente especulativa y práctica.

Por otra parte, el filósofo no puede abstenerse de examinar estos mismos problemas desde su punto de vista peculiar y con sus propias herramientas, y de entrar en el universo de lo específicamente humano como tal, incluso en el mundo de la espiritualidad, la gracia y la santidad, porque este mundo

está en el centro del universo del hombre existencialmente considerado. Así, nos encontramos cara a cara con una filosofía cristiana en el sentido más estricto y completo: una filosofía que no puede ser proporcionada a su objeto a menos que haga uso de los principios recibidos de la fe y la teología, iluminados por esta última.

Esto es, una filosofía práctica que sigue siendo filosofía, que procede de acuerdo al modo propio de la filosofía y que, sin embargo, no es pura y simplemente una filosofía. He aquí una filosofía que debe ser necesariamente una filosofía sobre-elevada, una filosofía subalternada a la teología, so pena de tergiversar y falsear científicamente su objeto, como se puede constatar en nuestros días en la obra de tantos psicólogos, psiquiatras, neurólogos, pedagogos, sociólogos y etnólogos, cuando tratan con fenómenos religiosos y místicos, e incluso con los más humildes fenómenos éticos, o igualmente con fenómenos psicóticos y neuróticos, que el ser humano pone a su disposición.

Es importante identificar la noción de una auténtica filosofía de las cosas humanas. Es, creo yo, de no poco interés para nosotros reconocer claramente el verdadero lugar de la filosofía práctica adecuadamente considerada, o tomada en su sentido más amplio, que es cristiana en razón de las características propias de su objeto, y en la que las luces de la razón y la fe, de la filosofía y la teología están interconectadas, y reconocer que todavía tiene muchos descubrimientos por hacer. Cuando haya logrado un mayor grado de conciencia de sí misma, comprenderá el vasto campo que se abre ante ella.

Desde el punto de vista epistemológico, la filosofía ya no aparece aquí como asumida a título de instrumento de la teología, sino subordinándose a la teología con el fin de explorar un dominio que no es enteramente suyo y, consecuentemente, gracias a ese suplemento de luz y de información, poder avanzar conforme al método que le es propio y dilucidar racionalmente esa experiencia.

El dominio que estamos discutiendo es común a la teología y a la filosofía práctica adecuadamente considerada. Esta última, sin embargo, lo estudia de una manera y desde un punto de vista muy particular: en virtud de su propia naturaleza, como una forma de conocimiento humano,

está llamada mientras trabaja a entregarse a un tipo más particularizado de investigación, en la que la inducción, la hipótesis y la probabilidad reciben un papel mucho más destacado.

La teología, en cambio, no puede llegar a ninguna conclusión sin recurrir al dato revelado. En este caso, la fe interpela la inteligencia, como a un servidor y amigo, para que le ayude a desarrollar sus propios tesoros divinos; en el otro caso, tenemos a la razón llamando a la fe, como a un amigo divino, para que le ayude en el descubrimiento, entre los tesoros terrenales, de las riquezas que una aleación supra-terrestre ha hecho demasiado pesadas o demasiado sutiles a sus manos.

17. La metafísica en sí misma se interesa de cierta manera indirecta en una tal filosofía práctica. Porque el hombre es parte del universo, el mundo de la acción humana está intrínsecamente ligado al gran universo de la creación. Si la razón deja todo a sí misma, sólo puede balbucear ciertas verdades muy generales e indefinidas respecto a los problemas del mal y del gobierno divino, pero es impotente para tratar con ellos adecuadamente sin tomar en cuenta las condiciones existenciales en que tales problemas están incorporados. Por lo tanto, también debe tener en cuenta el estado *de facto* en el que se establece la vida humana (en sí misma y en sus relaciones con el universo), y de sus finalidades que no son meramente posibles sino efectivamente donadas, y, por ello, de una gran cantidad de otras cuestiones que dependen de luces superiores.

Hay que añadir que, incluso independientemente de este vínculo con la filosofía práctica, existen muchos problemas que sólo la metafísica como ciencia especulativa *«plantea pero no resuelve, o que resuelve imperfectamente, y cuya solución, dada por la fe, no se percibe en toda su verdad y conveniencia sino a la luz de la contemplación infusa... La metafísica, como toda ciencia humana, no nos deja satisfechos, aspirando como aspira hacia la causa primera y deseando naturalmente conocerla a la perfección, es natural que nos haga desear – con un deseo ineficaz y condicional, pero real – ver esa causa en sí misma, contemplar la esencia de Dios. Ella no puede llegar hasta ahí.»* [12]

12 'Los Grados del Saber

Aquí hay, como el Sr. Blondel ha observado con justicia, un vacío o insuficiencia del que toda metafísica clarividente debe necesariamente tomar conciencia, y sin que en forma alguna pueda anticipar la naturaleza de la respuesta, encontrar al mismo tiempo una mejor realización y profundización (y esto en una medida cada vez mayor hasta que se ve a Dios cara a cara) en la respuesta cristiana. Pero una vez más, debido a su estado en el alma humana, la filosofía tiene necesidad de iluminar su objetivo y del auxilio de la fe para alcanzar su plena auto-realización.

Incluso si estuviésemos en condiciones de decir que, en virtud del deseo mencionado, la metafísica verdadera es *naturaliter christiana*, de hecho se encontrará con tantas dificultades para desentrañar este deseo en su forma pura, y llegar a un conocimiento exacto de este vacío, como en la obtención de la posesión perfecta de las más altas verdades de la razón. Es con la eficacia cristiana, en el sentido que he intentado dejar claro, que alcanzará este doble objetivo.

Observaciones finales

18. No se debe ocultar el hecho de que la solución que he propuesto es equivalente a decir que en, un régimen cristiano, la filosofía goza de mejores condiciones de ejercicio, de un estado debidamente privilegiado. La evidencia histórica de esto puede encontrarse tanto en el vigor metafísico extraordinario de los escritores medievales, de quienes – como en tiempos de Leibnitz – siempre es rentable para nosotros aprender en estos asuntos, como del florecimiento filosófico (uno estrictamente filosófico, no como se ha visto en la edad de oro de la India), del que Occidente fue testigo después de la época medieval.

Santo Tomás mismo tuvo un sentimiento profundo de la superioridad de este estado, cuando estimó que, sin la ayuda de la revelación, los filósofos se habrían mantenido en la ignorancia de las verdades más sublimes, o no las habrían aprehendido sino con grandes dificultades.^[13]

¹³Suma. Theol., II-II, 2, 4. Sum. . Contra Gent, I, 4; Compendio. Theol., Cap. 36; de Verit, 14, 10;. En Boet. De Trin. 3, 1, ad 3

Mas, en lo que se refiere a los logros de la inteligencia, el *estado*, por desgracia, no es suficiente. También es necesario el *genio*. Esa es la razón por la que la filosofía cristiana comete error cuando es afectada por la soberbia; su propia historia durante los siglos XIV y XV bastaría para aconsejar la modestia.

Cuando comparamos el genio de un Spinoza o un Hegel, no por cierto con los de San Agustín o Santo Tomás, sino con el de sus mediocres pero bien intencionados discípulos postcartesianos y postkantianos, nos recuerda el comentario de San Jerónimo, en referencia a los patriarcas y a las condiciones de la ley natural en el que vivían (especialmente en referencia al sistema poligámico): “Abraham era más santo que yo, pero mi estado es mejor”.

Por otra parte, no parece posible prescindir de la idea de estados o condiciones de ejercicio cualitativamente diferentes de la filosofía. Los que no admiten que la diversidad en cuestión puede surgir de una determinada intervención de lo eterno en lo temporal y de una cierta elevación de la naturaleza por la gracia de un Dios trascendente, la harán depender del flujo del tiempo, en sí mismo, y de la sucesión de épocas intelectuales (una sucesión, sin embargo, que es corregida idealmente en vista de las regresiones, esas malditas regresiones, que estropean la providencia del historiador). De esta manera – y teniendo en cuenta tales correcciones – el estado privilegiado sigue los vaivenes del flujo del tiempo. Tanto es así, de hecho, que todo lo que se necesita para acabar con cualquier idea es simplemente asignarle una fecha de origen anterior al inicio de la zona temporal privilegiada.

Si nos parece inconcebible que los objetos inteligibles estén sujetos a un proceso de envejecimiento, o que un criterio *cronométrico* sea suficiente para evaluar nuestra relación con ellos, creo por el contrario, que debemos dejar espacio a un cierto crecimiento histórico, que crea – principalmente como resultado del desarrollo de las ciencias positivas – siempre nuevas condiciones de existencia y ejercicio, un estado siempre renovado para la filosofía.

Que éste sea o no un estado privilegiado es otro asunto; es, en todo caso, un estado que la filosofía no puede rechazar a riesgo de momificarse. Mas no admitimos que la esencia de la filosofía sea cambiada por ese motivo,

pues pensamos que, si bien la filosofía cristiana tomó forma durante la Edad Media, su naturaleza no ha sido marcada por una especie de sello prehistórico exclusivamente medieval, *pre-copernicano*, *pre-cartesiano* o *pre-einsteiniano*. Ahora que se ha liberado, gracias a Galileo y Descartes, del peso muerto de la astronomía y de la pseudo física aristotélica, que algunos aún persisten en confundir con su metafísica, creo que puede ocupar su lugar *mañana* mismo, en función de su poder de asimilación, en un estado perfectamente contemporáneo.

19. Hemos dicho que la filosofía cristiana no debe sucumbir al orgullo. ¿Hemos insistido suficientemente sobre los privilegios a que aludimos hace un instante? Nuestras reflexiones sobre el estado y las condiciones existenciales del pensamiento no nos permiten minimizar su importancia. No sólo declaro que un estado cristiano existe para el filosofar del sujeto humano, para el filósofo; lo que podría limitarnos a concluir que hay filósofos cristianos: decimos que existe un estado cristiano para la filosofía misma y que, por tanto, no sólo hay filósofos cristianos, sino que, igualmente, hay una filosofía cristiana.

La filosofía es de necesidad en un estado cristiano o no cristiano, es decir, en el mundo moderno o en las regiones en que la Nueva Ley ha sido revelada, en un estado cristiano o en un estado caído del cristianismo, en un estado de naturaleza integral o un estado de desviación. Esto explica el doloroso fenómeno – un tanto humillante para el filósofo, pero más humillante aún si se niegan a verlo – consistente, de hecho, en que el nombre mismo de filosofía se ha convertido en equívoco en función de si lo utiliza uno u otro grupo.

Cuando ciertos idealistas modernos discuten la naturaleza de la filosofía, están hablando de algo casi totalmente diferente de lo que nosotros, los que creemos en la realidad de las cosas, entendemos por este término: un algo indefinible que sólo comenzó a alcanzar conciencia de sí mismo hace no más de tres siglos, y que ha especificado su objeto, que consiste en última instancia en devorar reflexivamente el trabajo de los físicos y los matemáticos. No es imposible discernir en el origen de esta concepción un vago deseo de ganar para la mente humana la abundante concupiscencia que Jean Jacques Rousseau atribuyó a la divinidad, cuando expresó su deseo de ser “*como Dios*”, totalmente contento con sí mismo y con su conciencia.

Estamos bastante lejos de la idea de sabiduría que la escolástica cristiana, por un tiempo, logró otorgar a nuestra civilización.

Es conveniente repetir que fueron los doctores escolásticos los que, al distinguir de la manera más rigurosa el orden del conocimiento del de la afectividad, regulando su saber exclusivamente según las exigencias objetivas del ser, enseñaron a la civilización occidental el valor de la verdad y de lo que debe ser la pureza, la castidad especulativa: un completo desapego de todas las consideraciones biológicas, de todas las urgencias de los apetitos, un desinterés absoluto, incluso en aquellos problemas que el hombre considera más sagrados. Es precisamente por esta indiferencia especulativa hacia las inclinaciones y gustos del sujeto, por su objetividad demasiado pura, que muchos pensadores no logran perdonar al tomismo.

Fue la devoción de los siglos cristianos a la Verdad Encarnada la que permitió a la inteligencia llegar a un nivel superior de pureza, del que se benefició la ciencia misma a la hora de elaborar sus propios métodos. Precisamente por estar suspendida en un objeto sobrehumano, la inteligencia estaba como encaprichada con la objetividad.

El racionalismo, con su rechazo de toda verdad por encima del nivel de la razón, es decir, concediendo prioridad a la razón sobre la verdad, ha sido una primera y radical infidelidad a la objetividad contemplativa. En nuestros días, la ciencia de los fenómenos ha sido el último bastión donde la pureza especulativa ha sido finalmente conservada. No reprochamos a los racionalistas, como el Sr. Brunschvicg, por su admiración y reverencia por la ascesis intelectual del físico. Le reprochamos más bien su incapacidad de ver que ella no es más que un primer paso, una primera inclinación hacia una ascesis y espiritualidad de la inteligencia, que encuentra su objetivo normal sólo en la contemplación amorosa de los santos.

No es un gran logro para una filosofía ser dramática, sólo necesita desechar sus inclinaciones humanas. Pero hay dos maneras para que una filosofía deje de serlo: no apreciar el drama de la vida humana, o ser demasiado agudamente consciente de ello. Este último, a mi juicio, es el caso del tomismo. No fue sólo a costa de una disciplina rigurosa que el pensamiento educado en la Edad Media

aprendió a entrenar sus ojos en la única e inmaculada verdad: fue también gracias a un amor distintivamente cristiano a la santidad de la verdad.

Los intrépidos de la razón en la investigación científica, descubren en su origen un primer momento superior a la sola razón: la seguridad absoluta, teologal, que la fe da al cristiano, cuando al desinteresarse del hombre para buscar la verdad en su pureza, no conlleva el riesgo de trabajar contra el hombre, porque Dios está allí, y se ocupa de él, y le amamos a Él por sí mismo y a todo lo demás por su causa.

Debido a que en cierta época, el mundo ha sabido que Dios es la verdad subsistente, y porque amó por sobre todo a aquel que dijo: *“La verdad os hará libres”*, y *“Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad”*, y *“Yo soy la verdad”*; tenía o había desarrollado en el corazón de nuestra cultura, a pesar de todos los obstáculos, un respeto religioso por la verdad y en que toda verdad, incluso la más oscura, la más inoportuna, o la más peligrosa, se convierte en sagrada, simplemente por ser verdad.

Cuando decimos que el estado cristiano de la filosofía es superior y privilegiado, es ante todo y sobre todo, porque sólo en este estado puede la filosofía tener un respeto pleno y universal íntegramente humano, que le hace reconocer un origen supra-humano a la santidad de la verdad.

