

EL CONCEPTO DE FILOSOFIA CRISTIANA

1. Planteamiento de la cuestión

A propósito de la aclaración y delimitación del concepto de *filosofía cristiana*, lo primero que conviene decir es que dicha cuestión no la puede resolver cumplidamente la filosofía, sino que compete, más bien, a la ciencia de la fe, que es la teología sagrada.

En efecto, la luz de la fe (que es una luz divina) es inmensamente superior a la luz de la filosofía (que es una luz humana). Por lo mismo, aquélla contiene a ésta y la rebasa y puede juzgar sobre ella, mientras que la filosofía no contiene a la fe, ni puede por consiguiente juzgarla. De lo que se sigue que, ya se establezca la cuestión en el orden fáctico o histórico, ya se establezca en el orden esencial u objetivo, quien tiene que resolverla es la teología, bien en su dimensión histórica, es decir, la historia de la teología, como disciplina formalmente teológica, bien en su dimensión sistemática. Esta observación de principio me parece fundamental para el asunto de que se trata.

No ignoro que, en contra de esta tesis, puede aducirse la objeción de que la filosofía no es una ciencia humana como las demás, y que por ello no se restringe a un determinado sector de nuestra experiencia, sino que abarca la experiencia total del hombre, incluyendo la sobrenatural, y en su doble vertiente existencial y esencial. Pero esta objeción no invalida la tesis propugnada. Si se dice que la filosofía debe hacerse cargo de los aspectos existenciales de nuestra experiencia y no sólo de los esenciales, por lo que no deben escapar a ella las relaciones de hecho que históricamente se han dado entre filosofía y fe cristiana, se puede responder que, aunque la filosofía pudiera hacerse cargo de esas relaciones en todo su valor y profundidad (cosa, al menos dudosa), lo que no se podría hacer es cambiar el carácter de tales relaciones, y así, si se trata de relaciones de hecho y accidentales, no podrá convertirlas en relaciones de derecho y esenciales. Mas esto, con ser bastante, no es lo decisivo, puesto que no es verdad que la filosofía pueda hacerse cargo de la totalidad de la experiencia humana, incluida la sobrenatural en tanto que se da en nosotros. La filosofía podrá hacerse cargo de la fe y de la teología en lo que tienen de actividades puramente humanas, pero nada más, con lo cual se le escapa lo más esencial de ellas, que es su dimensión sobrenatural. Podrá hacerse cargo de la materia de esas actividades, pero no de su forma; de su cuerpo, pero no de su alma.

Ahora bien, dando por supuesto que se trata de un problema teológico, se puede preguntar si las relaciones entre filosofía y fe cristiana son puramente fácticas y contingentes, o son esenciales o necesarias. Que se han dado de hecho relaciones muy íntimas entre la filosofía y la fe, nadie puede dudarlo, y es mérito de E. Gilson el haberlo puesto de relieve con datos abundantes e

incontrovertibles. Pero después de registrar esas relaciones mediante la historia de la teología (que es la disciplina competente en esta materia), todavía queda por resolver el problema de las relaciones esenciales. ¿Se dan tales relaciones esenciales? O dicho de otro modo: en la expresión "filosofía cristiana", ¿es formal o esencial el apelativo de "cristiana"?

Para contestar a esta pregunta vamos a seguir de cerca la exposición que hace del asunto Santiago Ramírez, en su obra, *De ipsa philosophia in universum* (Madrid, 1970), concretamente en la última parte, en la que se trata de las propiedades de la filosofía en relación con la fe divina y la sagrada teología (págs. 768-854). Ramírez mantiene una postura original y poco conocida, y la ilustra además históricamente con numerosas citas de los distintos autores que han abordado este asunto desde posiciones varias y diversas.

2. Supuestos de los que hay que partir

Instalados, pues, en el ámbito de la teología, y puestos a la tarea de contestar con rigor a la cuestión planteada, se ha de partir de los siguientes supuestos:

Primero. Suponemos el hecho de la revelación divina sobrenatural, y consiguientemente la existencia de verdades que constituyen los contenidos propios de esa revelación y que son conocidas y aceptadas por el hombre mediante la virtud teologal de la fe.

Segundo. Suponemos también que esas verdaderas reveladas son de dos tipos: unas intrínsecamente sobrenaturales, que exceden a las fuerzas cognitivas naturales de todo entendimiento creado y creable; otras intrínsecamente naturales, que no exceden a las fuerzas cognitivas naturales del entendimiento creado, ni siquiera del humano. El que estas últimas verdades hayan sido también reveladas se explica porque "la verdad acerca de Dios obtenida por la razón natural sólo podría ser alcanzada por pocos hombres y después de mucho tiempo y con mezcla de muchos errores".¹

De estos dos tipos de verdades reveladas, las primeras son sobrenaturales en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo, mientras que las segundas son naturales en cuanto a la sustancia y sobrenaturales en cuanto al modo.

Tercero. Suponemos, en tercer lugar, que la fe divina y la teología sagrada que en ella se apoya son esencialmente distintas de la filosofía. Esta distinción es clara cuando los objetos (o las verdades) sobre que versan la fe y la teología, por un lado, y la filosofía por otro, son esencialmente distintos, es decir, en aquéllas sobrenaturales y en ésta naturales. Pero incluso se mantiene esa distinción cuando los objetos o las verdades consideradas son en ambos casos naturales, es decir, accesibles a la luz natural de la razón, pues en la fe y en la teología esas verdades se conocen de otra manera y con otro tipo de certe-

¹ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 1.

za que en la filosofía. Santo Tomás escribe a este respecto: "Las diversas razones de cognoscibilidad engendran ciencias diversas (...). Por eso nada se opone a que de aquellas verdades de las que tratan las disciplinas filosóficas en tanto que son cognoscibles por la luz natural de la razón, trate también otra ciencia en tanto que se conocen por la luz de la revelación divina. De aquí que la teología sagrada difiera esencialmente de aquella otra teología que es parte de la filosofía".²

Cuarto. Suponemos finalmente que la fe divina y la teología sagrada son esencialmente superiores a la filosofía. Esta superioridad se basa en la distinta luz de aquéllas y ésta. Allí se trata de una luz divina y aquí de una luz humana. La fe y la teología superan a la filosofía como Dios supera a la criatura, o como el entendimiento divino supera al humano.

3. *Propiedades de la filosofía en relación con la fe y la teología*

Dados y concedidos los anteriores supuestos, resulta fácil establecer las propiedades de la filosofía en comparación con la fe y la teología. Estas propiedades son cuatro: primera, su perfecta *autonomía*, segunda, su *armonía* con la fe y la teología, tercera, su *subordinación* a las mismas y cuarta, su carácter de *cristiana*. Veámoslas por separado.

a) *Perfecta autonomía*

Lo que expresa esta autonomía es la autosuficiencia de la filosofía dentro de su propio ámbito. Esta autosuficiencia se da en una ciencia cuando tiene un objeto propio, unos principios propios y un modo propio de extraer sus propias conclusiones a partir de sus propios principios. Por lo que hace a la filosofía, el objeto propio son todas aquellas verdades que son de suyo accesibles a la razón humana, los principios propios son los primeros principios de la razón natural, y el modo propio de proceder es el discurso racional o los encadenamientos lógicos de esa misma razón natural. Luego la filosofía es autónoma dentro de su ámbito.

Por lo demás, si dentro de la misma filosofía, las diversas partes de ella gozan de autonomía dentro de sus propias esferas, cuánto más la filosofía en su conjunto gozará de autonomía respecto de la fe y de la teología, puesto que la distancia entre ellas es mayor.

Hay que recordar también que el orden sobrenatural no destruye ni anula el orden natural: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona. Por eso, la autonomía de la filosofía dentro de su esfera y por respecto a la fe y la teología es sólo un caso particular de las relaciones existentes entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia.

² *Ibid.*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

b) *Armonía con la fe y la teología*

La autonomía de la filosofía respecto de la fe y de la teología entraña, como hemos dicho, una distinción esencial entre aquélla y éstas, pero no una separación o divorcio, ni mucho menos una oposición. Por el contrario, junto a aquella distinción, hay que afirmar un cierto acuerdo o armonía. Y la causa es que la fe está sobre la razón, pero no contra ella, y que las dos tienen en definitiva un mismo objeto: la verdad, y una fuente u origen supremo asimismo unitario: Dios. Como dice el Concilio Vaticano I: "Aunque la fe está sobre la razón, nunca puede darse, sin embargo, disensión entre ellas, pues el mismo Dios, que revela los misterios e infunde la fe, da también al hombre la luz de la razón. Pero Dios no puede negarse a sí mismo, ni la verdad puede contradecir a la verdad" (Denz., nº 1798).

c) *Subordinación respecto de la fe y la teología*

Comencemos por decir que la subordinación puede entenderse de dos maneras: una absoluta o esencial y otra relativa o accidental. La subordinación esencial, que mejor es llamarla subalternación, anula cualquier verdadera autonomía, pero no así la subordinación accidental. Esta última es ciertamente compatible con la autonomía, según veremos más adelante.

Digamos ahora que en este punto unos se han equivocado por exceso y otros, por defecto. Por exceso, los racionalistas y semirracionalistas, que no admiten subordinación alguna de la filosofía a la fe. Por defecto, en cambio, los fideístas, que vienen a defender a la postre una subordinación esencial.

En el fondo, la tesis de los racionalistas consiste en rechazar verdades superiores a las naturales y una luz superior a la luz de la razón humana.

Antonio Günther, en efecto, enseña que "los dogmas de la religión cristiana y todas aquellas verdades que suelen llamarse misterios, pueden ser entendidos y demostrados por la razón, y por ello los límites de la ciencia y de la filosofía son los mismos que los de la fe y la teología".³

Por lo tanto, es preciso reclamar una autonomía absoluta, una independencia y libertad completas de la razón respecto de la fe y de la teología, pues "al hombre, como dotado de libertad de espíritu, compete el derecho de investigar libérrimamente todas las cosas que han sido reveladas de modo natural o de modo sobrenatural".⁴

Y de la misma opinión es Jacobo Frohschammer, para quien "la filosofía, si se tiene de ella una recta noción, puede no sólo percibir y entender aquellos dogmas cristianos que son comunes a la razón natural y a la fe, sino también aquellos otros que la religión cristiana y la fe proponen de un modo principal y propio, como el mismo fin sobrenatural del hombre y el sacratísimo

³ Votum Jos. Kleutgen, de *Operibus Günther*; citado por Ramírez, p. 777.

⁴ L. ORBAN, *Theologia gūntheriana et Concilium Vaticanum*, Romae, 1949, cap. 8, t. II, pp. 148, 153; citado por Ramírez, p. 777.

misterio de la Encarnación. Todo esto pertenece al dominio de la razón y de la filosofía, las cuales pueden también llegar a esas verdades por sus propios principios y medios".⁵

No es, pues, que se niegue la revelación sobrenatural, pero se asegura que ella tiene que ser juzgada por la luz natural de la razón, y que no hay en nosotros otra luz superior a ésta. Se trata, por tanto, de una inflación o exageración del poder de la razón humana.

Y si los racionalistas pecan por exceso al negar toda verdadera subordinación de la razón a la fe, los fideístas, en cambio, pecan por defecto, al defender una subordinación esencial.

En realidad, los fideístas rebajan o anulan el poder de la razón natural. Si no es con la ayuda de la fe, la razón humana no puede conocer con certeza ninguna verdad natural, especialmente en el orden metafísico y moral. Como es lógico, en esta postura hay grados, pero es esencial a ella que se niegue el poder de la razón humana para demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma, los motivos de credibilidad y, en general, las verdades metafísicas.

Así, por ejemplo, Daniel Huet escribe que "cuando, a partir de la intuición de una de nuestras ideas, la mente profiere un juicio acerca de la cosa exterior de la que proviene dicha idea, no puede la mente saber de manera firmísima y clarísima si ese juicio está de acuerdo con la cosa exterior, acuerdo en el que consiste la verdad y, por ello, aunque la mente perciba la verdad, no sabe que la percibe, ni puede tener por cierto que la percibe, y así, propiamente hablando, no conoce la verdad".⁶ Pero añade que "Dios ha socorrido por su bondad esta debilidad de la razón humana, concediéndonos el inestimable don de la fe, por el cual se confirma y corrobora a la razón titubeante, y se corrige el vicio de la duda en el conocimiento de las cosas".⁷ De este modo la fe es en realidad "el único camino seguro, recto y no engañoso para conseguir la verdad".⁸

Opiniones parecidas sustentan, en el siglo XIX, pensadores como Luis de Bonald, Felicite Rob. de Lamennais, Luis E. Bautain y Agustín Bonetty.

Ya en nuestros días, J. Maritain adopta una postura semejante a propósito de la filosofía moral "adecuadamente tomada", es decir, adaptada a la condición existencial de la naturaleza humana que ha de dirigir y regular. Porque de hecho, viene a decir Maritain, el hombre no se encuentra en estado de naturaleza pura e íntegra, sino de naturaleza caída y reparada por Cristo Redentor, después de la primera elevación sobrenatural y la destinación a la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión de Dios cara a cara. Por con-

⁵ Pío XI, *Epístola Gravvissimas inter*, DENZ, 1669; citado por Ramírez, p. 778.

⁶ *De imbecillitate mentis humanae*, París, 1738, cap. I; citado por Ramírez, p. 781.

⁷ *Ibid.*

⁸ Citado por Ramírez, p. 781.

siguiente, para que la filosofía moral, que es ciencia práctica, dirija verdaderamente y regule de modo realmente práctico las acciones humanas hacia su fin último verdadero y real, es completamente necesario que conozca de modo explícito y admita la existencia de aquel fin sobrenatural, juntamente con la real condición existencial del hombre, es decir, en estado de naturaleza caída y reparada.

Pero estas tres verdades fundamentales (elevación a un orden sobrenatural, pecado original y redención) no puede el hombre conocerlas con certeza sino mediante la fe. El filósofo, sin embargo, no las toma inmediatamente de la fe —pues de lo contrario habría una confusión de la filosofía y de la teología moral—, sino en tanto que elaboradas y explicitadas por la sagrada teología. Y como en los asuntos morales el fin tiene razón de principio, así como también las condiciones reales y existenciales del hombre al que hay que dirigir, síguese necesariamente que la filosofía moral, para ser una ciencia perfecta, adecuada y verdadera en la presente condición de la humanidad, debe pedir y tomar sus principios de la teología sagrada y, por consiguiente, debe subalternarse a ella pura y simplemente.

Escribe Maritain: “De hecho, en razón de los acontecimientos propiamente capitales para el género humano y para la naturaleza humana, que son la creación del hombre en estado de gracia adámica, la caída y la redención, las verdades teológicas son indispensables para la plena constitución de la ética, el objeto moral no es adecuadamente conocido más que a la luz de estas verdades (...). Digo que las luces teológicas son necesarias para la constitución de una verdadera sabiduría de las costumbres, pero que la filosofía puede aprovecharse de esas luces a condición de subalternarse a la teología. De tal suerte que el dominio del obrar humano, el universo del hombre, de su libertad, de su conducta y de su cultura, se relacionan a dos saberes, a dos sabidurías —la teología moral y debajo de ella la filosofía moral adecuadamente tomada, es decir, subalternada a la teología—, cada una de las cuales adopta un punto de vista diferente (...). La filosofía moral adecuadamente tomada está subalternada a la teología en el sentido de que para conocer adecuadamente su objeto (los actos humanos) ella debe necesariamente completar o perfeccionar los principios de la razón natural, que son sus principios propios, por las verdades teológicas, que se resuelven finalmente, por intermedio de la fe, en la evidencia sobrenatural”.⁹

Y en sus líneas fundamentales coinciden con J. Maritain, E. Gilson, J. Marquart y G. Journet.

Resumiendo todas estas posturas, podemos decir que los racionalistas de tal manera exaltan el poder de la razón y de la filosofía que anulan o destruyen a la fe y a la teología. En cambio, los fideístas de tal manera deprimen la capacidad de la razón y de la filosofía que no dejan otro camino para alcanzar la verdad que el de la fe y la teología.

⁹ *Science et Sagesse*, París, 1935, pp. 188-189; citado por Ramírez, pp. 184-185.

Por su parte, los semirracionalistas y los semifideístas lo que hacen, cada uno por su lado, es confundir o mezclar la razón y la fe, la filosofía y la teología, confusión y mezcla que redundan en detrimento de ambos saberes.

Pero todo ello va en contra de lo establecido anteriormente sobre la autonomía de la filosofía dentro de su esfera y sobre la armonía de la filosofía respecto de la fe y de la teología.

Es, pues, necesario admitir una mera pero verdadera subordinación de la filosofía respecto de la fe y de la teología, sin caer en la exageración que supone la subalternación.

En efecto, la fe y la teología sagrada exceden a la filosofía en su conjunto mucho más que la suprema parte de la filosofía, a saber, la metafísica, excede a las otras partes. Pero estas otras partes de la filosofía se subordinan verdaderamente a la metafísica. Luego "a fortiori" la filosofía en su conjunto se subordinará a la fe y a la teología sagrada, pues la naturaleza misma de las cosas pide que lo inferior se subordine a lo superior.

Pero, como dijimos más atrás, la subordinación puede ser: directa, esencial o *per se*; e indirecta, accidental o *per accidens*. Veamos ahora lo que esto comporta.

Una ciencia está esencialmente subordinada a otra cuando es parte, bien subjetiva, bien integral, de esta otra; o cuando recibe de la ciencia superior, no sólo los principios comunes, sino también los principios propios, que es lo que sucede en realidad con las ciencias subalternadas.

En cambio, una ciencia está accidentalmente subordinada a otra, cuando la inferior tiene sus propios principios y su propio método, pero recibe de la superior la defensa de sus principios contra los que los impugnan o los niegan, como sucede con las otras partes de la filosofía con respecto a la metafísica y la lógica. En efecto, la filosofía natural y la ética tienen sus propios principios, evidentes de suyo, y sus propios métodos; pero si alguien niega los principios de esas ciencias o trata de impugnarlos, no son ellas mismas las que las defienden, sino una ciencia superior, la metafísica. Y de la misma manera, si alguien niega la validez de las demostraciones que esas ciencias llevan a cabo, porque impugna en general la validez del raciocinio humano, no son dichas ciencias las que defienden esa validez general, sino que ésta es una tarea que asume la lógica.

Pues bien, la subordinación de la razón y de la filosofía respecto de la fe y de la teología, no puede ser esencial y directa. Porque la filosofía tiene sus propios objetos, sus propios principios y su propio método, esencialmente distintos de los objetos propios, de los propios principios y del propio método de la teología. De donde la filosofía no puede ser una parte integral o subjetiva de la teología, ni puede estar subalternada a ella en sentido estricto.

Pero ha de haber alguna subordinación, es decir, la accidental o indirecta. ¿En qué consiste?

Porque es común la afirmación de que dicha subordinación es meramente negativa, una pura denominación extrínseca nacida de que la filosofía no se oponga o no contraríe las verdades de la fe o las verdaderas conclusiones teológicas. Pero esto no es así. No basta la subordinación puramente negativa (un no desacuerdo, una no desarmonía), sino que se requiere también una subordinación positiva (un positivo acuerdo y armonía), aunque sólo sea porque lo negativo presupone a lo positivo y se funda en ello.

Entendiéndolo así es como llegamos a la última de las propiedades de la filosofía en relación con la fe y la teología, a saber, su carácter de *cristiana*. Como éste es el núcleo central de nuestro tema, vamos a demorarnos en él.

4. *La filosofía cristiana*

La cuestión de la filosofía cristiana ha sido objeto de famosas controversias a partir, sobre todo, del año 1931, fecha de una reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía.

Los nombres más representativos de esas controversias son: Emilio Brehier y León Brunschvicg, de una parte, y Esteban Gilson y Jacobo Maritain, por otra. Veamos sus distintas posturas.

La expresión "filosofía cristiana", dice Brehier, puede tener uno de estos dos sentidos: o que sea una filosofía enteramente conforme con la fe cristiana y aprobada por el Magisterio de la Iglesia, y entonces es absorbida por la doctrina de la fe y deja de ser filosofía, o quiere significar que la religión y la fe cristianas han excitado el trabajo propiamente filosófico de la razón natural en la investigación y en el hallazgo de una nueva concepción del mundo, y esto de hecho nunca ha ocurrido. En consecuencia: "No hay una filosofía cristiana".

Por su parte, Brunschvicg dice que como la verdad no puede ser sino una y la misma para todos, no se debe añadir el adjetivo cristiana a la verdad de la filosofía. El adjetivo cristiana niega el sustantivo filosofía, porque la revelación cristiana, según se supone, proporciona una verdad indudable y ya conseguida y, por lo tanto, excluye radicalmente la inquietud y la búsqueda de la verdad, que pertenecen a la esencia de la auténtica filosofía.

Sin compartir esta opinión, se asemejan a ella las mantenidas por otros autores que, admitiendo la fórmula de "filosofía cristiana", de tal manera disminuyen su sentido que lo reducen a una mera denominación extrínseca. Para que la filosofía sea cristiana basta con que no admita nada que sea directamente contrario a la fe cristiana. De este modo, dicha fe cristiana puede considerarse como una norma puramente negativa. Esta es la postura adoptada por el Cardenal Mercier, M. de Wulf y F. Van Steenberghe.

¹⁰ *Logique*, p. 36; citado por Ramírez, p. 826.

¹¹ *La philosophie chrétienne*, París, 1933, t. II, p. 137; citado por Ramírez, p. 826.

El Cardenal Mercier escribe: "La doctrina revelada no es para el filósofo y para el sabio un motivo de adhesión, una fuente directa de conocimiento, sino una salvaguardia, una norma negativa".¹⁰

Y Van Steenberghe añade: "Yo no comprendo cómo una investigación permanece puramente racional, estando totalmente dirigida, orientada por la fe".¹¹ Y en otro sitio: "La influencia del cristianismo, estimulante para el filósofo cristiano, le ayuda a elaborar una filosofía más auténtica, más adecuada, más verdadera, pero no una filosofía cristiana".¹²

Estos autores admiten que la fe cristiana constituye una norma negativa para la filosofía, y esto ya es algo. Pero no parece bastante.

En contraste con ellos se encuentran Maritain y Gilson. Para Maritain, como vimos, la filosofía, al menos la filosofía moral, tiene una dependencia esencial respecto de la sagrada teología, a la que debe subalternarse —y por tanto también a la fe—, para que sea una verdadera ciencia y esté adaptada a su propio objeto en la presente condición de la naturaleza humana. La ética, pues, debe ser, no sólo positivamente, sino esencial y formalmente cristiana. "Lo esencial en todo caso, escribe, es que ella (la filosofía moral) se halle también en una dependencia *formal* respecto de la teología sagrada".¹³

Por su parte, Gilson defiende que el espíritu de toda filosofía cristiana es teológico. Pero el espíritu es lo que hay de más formal en la filosofía. Luego parece que, según él, la filosofía de los Padres y de los escolásticos es esencial y formalmente cristiana, no sólo en la parte moral, sino en todas sus partes.

Una sentencia parecida, aunque propuesta bajo otro aspecto, es la que sostiene M. Blondel. La filosofía, para él, descubre su propia imperfección y radical insuficiencia en el orden vital o práctico, y por ello pide y exige naturalmente un complemento y plena satisfacción que ella sola no puede darse. Esta insuficiencia natural sólo se remedia con la fe cristiana. De aquí que la filosofía reclame de suyo a la revelación cristiana, y se complete íntima y esencialmente con ella. Por tanto la filosofía es íntima y esencialmente cristiana y católica.

Todas estas posturas parecen insuficientes por varias razones.

Consideremos, en primer lugar, las de aquellos que exageran el papel de la fe cristiana en filosofía. Contra ellos hay que decir que la filosofía, ni de hecho ni de derecho, es esencialmente cristiana.

No de hecho. Si la filosofía en cuanto tal fuese formal y específicamente cristiana, no podría darse más filosofía que la cristiana, porque nada puede darse fuera de su propia esencia. Consta, sin embargo, que ha existido de

¹² "L'avenir du Thomisme", en *Revue philosophique de Louvain*, 54, (1956), p. 217; citado por Ramírez, p. 826.

¹³ *La philosophie chrétienne*, t. II, p. 164; citado por Ramírez, p. 827.

hecho una filosofía no cristiana, a saber, la griega y la romana antes del cristianismo y la musulmana fuera del mismo, por no decir nada de la filosofía posterior de aquellos que ignoran o no admiten la revelación cristiana.

Tampoco de derecho. La filosofía en cuanto tal debe ser la misma en todas partes y para todos. Pero esto sería imposible si hubiera de ser esencialmente cristiana, porque no todos los filósofos admiten la religión cristiana.

A esto se añade —lo que es de la mayor importancia— que si la filosofía cristiana fuera entendida así, se confundiría realmente con la sagrada teología. Esta, en efecto, es esencial y específicamente cristiana, porque sus principios propios son las verdades divinamente reveladas y recibidas por la fe sobrenatural, y porque bajo la luz de esta fe busca una cierta inteligencia de los misterios sobrenaturales. Y esto de tal suerte que si los citados principios fuesen aceptados de alguna otra manera, por ejemplo, por pura fe humana o sencillamente por el propio juicio, como sucede con los herejes, ya no habría allí la verdadera teología, sino el cadáver o el puro simulacro de ella, aunque se admitieran materialmente algunas conclusiones teológicas verdaderas. Y es que cambiado el motivo de la ciencia teológica —la autoridad de Dios revelante— pierde ésta su verdadero espíritu y deja de ser teología. Lo cual, dicho sea de pasada, no resultaría injusto afirmarlo de bastantes sedicentes teólogos de la actualidad.

Digo, pues, que si la filosofía fuera esencial y específicamente cristiana, quedaría *eo ipso* convertida en teología sagrada, pues a todo aquello a que conviene una definición, conviene también lo definido por ella.

Por consiguiente, en la fórmula “filosofía cristiana”, el adjetivo o el predicado “cristiana” no puede ser formal o esencial. Porque lo esencialmente cristiano en la línea del conocimiento, o es la fe divina, o lo deducido de la fe de manera necesaria e intrínseca. Y entonces la susodicha fórmula tendría este sentido: filosofía de la fe teologal o extraída de la fe, o sea, filosofía divinamente creída. Lo que es una contradicción *in adiecto*, puesto que la filosofía, en cuanto ciencia, versa sobre lo intrínsecamente evidente (con evidencia inmediata o mediata), mientras que la fe divina versa de suyo sobre lo intrínsecamente inevidente. Santo Tomás escribe a este respecto: “no es posible que una misma cosa, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, sea sabida y creída, porque lo sabido es visto, y lo creído no visto”.¹⁴

El P. Iriarte, haciéndose cargo de esta verdad fundamental, en un artículo sobre el “Carácter científico de la filosofía cristiana”¹⁵ y respondiendo a Brehier que había dicho que la fórmula “filosofía cristiana” carecía de sentido lo mismo que las fórmulas “mecánica cristiana” o “matemática cristiana”, afirma: “tal objeción olvida que nadie ha hablado de filosofía “formaliter” cristiana. De antemano, *expressis verbis*, se la ha excluido siempre”.

¹⁴ *Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 5, ad. 4.

¹⁵ *Razón y Fe*, 142 (1950); pp. 117-132, citado por Ramírez, p. 831.

¹⁶ Carta a G. Rabeau, en *La philosophie, chrétienne*, p. 164; citado por Ramírez, p. 831.

Pero esto no es verdad. Porque J. Maritain había escrito: "que la filosofía moral puede hallarse en una dependencia material respecto de la teología y de los hechos concernientes al orden sobrenatural, yo no lo niego, pero lo esencial es en todo caso que se encuentra también en una dependencia formal".¹⁶ Esta dependencia formal respecto de la sagrada teología y, en consecuencia, respecto de la fe cristiana, trae necesariamente consigo que la filosofía moral adecuadamente tomada sea formalmente cristiana.

Mas, por otro lado, tampoco se puede aceptar la tesis de Brehier, Brunschvicg y otros, que niegan de plano la existencia de la filosofía cristiana. Dicha filosofía cristiana ha existido de hecho y sigue existiendo, como es el caso de la filosofía de los Padres de la Iglesia y de los Doctores escolásticos. Todos ellos, aunque principalmente fueron teólogos, también fueron filósofos de manera presupositiva y consecutiva, de suerte que la filosofía iniciada por los filósofos paganos fue por ellos no sólo corregida de muchos errores, sino también desarrollada y perfeccionada. Por ejemplo, con las doctrinas de la unicidad y trascendencia de Dios y de su providencia, del origen del mundo por creación de Dios a partir de la nada, de la espiritualidad y de la inmortalidad personal del alma después de la muerte, de la radical diversidad entre Dios y el mundo, de la distinción del alma respecto de sus potencias y operaciones, etcétera.

Por eso, los que se resisten a admitir la existencia de una verdadera filosofía cristiana, deben necesariamente afirmar una de estas dos cosas: o que las susodichas doctrinas no son filosóficas, es decir, no son investigables ni cognoscibles con la luz y el esfuerzo de la razón natural humana, o que ellas no fueron de hecho introducidas en la filosofía por los mencionados Padres de la Iglesia y los Doctores escolásticos, todo lo cual es completamente falso, como se demuestra, tanto por la razón, como por la historia.

Además, la fe enseña, por ejemplo, la existencia de la creación del mundo por Dios y la supervivencia del alma racional después de su separación del cuerpo, pero no determina la naturaleza íntima de la creación del mundo o de la inmortalidad del alma, sino que deja a la razón humana que ella lo investigue. De donde la fe, no sólo no extingue o excluye el espíritu filosófico de la razón natural, como dicen los racionalistas, sino que más bien lo excita y lo aumenta.

5. *Solución al problema de la filosofía cristiana*

Quedamos, pues, que la fórmula "filosofía cristiana" debe tener un sentido real y verdadero. Pero como el apelativo de "cristiana" no puede ser formal o esencial, según hemos visto, no queda sino que sea accidental en sentido estricto, o sea, el correspondiente al quinto predicable: algo que se une contingentemente a una esencia, y que puede afectarla o no afectarla, sin que varíe la susodicha esencia.

Por eso, la esencia de la filosofía permanece la misma, tanto si es cristiana como si no. Y si un filósofo cristiano cae en herejía o en infidelidad, no pierde

por ello su filosofía, como pierde realmente su teología un teólogo herético. En una palabra, la apelación de cristiana se atribuye a la filosofía no sustancialmente, sino cualitativamente y como una cualidad contingente.

Sin embargo, la apelación de cristiana tampoco puede ser meramente extrínseca o negativa —una pura denominación extrínseca—, como dicen Mercier, de Wulf, Sentroul, Van Steenberghen, y algunos otros tomistas como Mandonnet. Esto no es bastante para que la filosofía pueda decirse real y verdaderamente cristiana, porque así como no es suficiente el que alguien no se oponga o no contradiga a la fe católica para que pueda decirse realmente católico, tampoco basta con que la filosofía no contradiga a la doctrina cristiana para que pueda decirse con verdad cristiana.

Indudablemente la mera negación y la pura denominación extrínseca no son más que meros entes de razón. Pero la filosofía cristiana en cuanto cristiana no es un mero ente de razón.

Luego es necesario decir que el apelativo de cristiana afecta positiva y realmente a la filosofía, aunque sólo de modo accidental, esto es, como una cualidad contingente, al igual que en la realidad expresada por la fórmula “hombre músico”, el apelativo “músico” afecta realmente a “hombre”, pero sólo de modo accidental y contingente.

Es más, la filosofía, una vez promulgado el Evangelio y dada la vocación de todos los hombres al Reino de Cristo, debe ser real y positivamente cristiana en su propio orden de conocimiento y no de manera puramente negativa. Pues, como escribe Santo Tomás: “dado que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es conveniente que la razón se ponga al servicio de la fe, como la inclinación natural de la voluntad rinda obsequio a la caridad”.¹⁷

De este modo, la fe recibida en el entendimiento del filósofo no destruye la filosofía de éste, sino que más bien la salvaguarda, la perfecciona y la eleva. Porque la fuerza cognoscitiva de la razón natural no disminuye al sobrevenir la fe, sino que más bien se aumenta y se perfecciona con la cercanía de esa nueva luz sobrenatural. El hábito de la fe divina no sólo potencia a nuestro entendimiento para que conozca los misterios sobrenaturales —para lo cual no bastan sus solas fuerzas naturales—, sino que incluso lo vuelve más capaz y robusto para conocer e investigar muchas verdades fundamentales que de suyo son naturalmente cognoscibles.

Por lo demás, la fe instruye a la filosofía acerca de su limitación e imperfección, para que no se exalte en demasía, como acontece en los racionalistas, quienes piensan que pueden conocer completamente todas las cosas con sus propias fuerzas. Se dan, en efecto, más allá y por encima de la razón natural, misterios intrínsecamente sobrenaturales, que exceden las fuerzas cognoscitivas naturales de cualquier entendimiento creado y creable. Y en cuanto a las mismas verdades acerca de Dios que no exceden de suyo a la luz natural de

¹⁷ *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

nuestra razón, también enseña la fe al filósofo las muchas imperfecciones a que está sometido en la presente condición del género humano, por el *vulnus* de la ignorancia, que debilita y oscurece nuestra razón.

Por otra parte, en cambio, también la fe conforta a la razón contra el pesimismo de los fideístas y de los agnósticos, enseñándole que ella (la razón), por su propia fuerza nativa, puede conocer bastantes verdades, de modo seguro e indudable, como son los primeros principios (el de contradicción, el de identidad, el de causalidad, el de finalidad) y también la existencia de Dios, como causa primera y fin último de todas las cosas, así como la espiritualidad, la inmortalidad y la libertad de nuestra alma. Todo lo cual constituye una gran ayuda para filosofar rectamente, como lo demuestra la misma historia de la filosofía.

Además, la especulación teológica, al tratar de penetrar en los misterios sobrenaturales con la ayuda de las analogías tomadas de las cosas naturalmente conocidas, excita y agudiza de un modo admirable la obra de la razón filosófica. Pues uno de los miembros de esa proporción o analogía, el que mira a las cosas naturalmente cognoscibles, apenas suele ser considerado por los filósofos, o al menos no tan aguda y profundamente como cuando trabajan bajo el impulso de la teología. Este impulso, pues, redundará en una mayor profundidad filosófica y en una más penetrante investigación de las cosas naturales.

Por poner algunos ejemplos, pensemos en las investigaciones filosóficas acerca del verbo mental, o del amor, o de la naturaleza y la persona, o de la esencia y el ser, o de la mutación y sus clases. Tales investigaciones no hubiesen llegado de hecho a tan alto grado de perfección entre los escolásticos, si no les hubieran dado ocasión e impulso para ello los misterios de la Trinidad, la Encarnación y la transustanciación.

Por eso no parece acertado lo que escribe F. Van Steenberghe: que para el filósofo “no resulta favorable la vecindad con la teología, en primer lugar por el peligro —muy real— de confundir los métodos, y en segundo lugar, porque el filósofo corre el riesgo de creerse ligado a algunas doctrinas teológicas que, sin embargo, no guardan una relación esencial con los datos ciertos de la revelación”.¹⁸

Cuando se es verdadero filósofo y verdadero teólogo ese doble peligro señalado por Van Steenberghe no es más que imaginario. Y en realidad, al alejarse y separarse la filosofía de la teología se priva aquélla de la ayuda que ésta puede prestarle, e incluso se expone al peligro, no sólo de contradecir a estas o a aquellas conclusiones teológicas, sino a la misma fe.

Si no se trata de confundir la filosofía con la teología, sino simplemente de que se ayuden y armonicen entre sí, resultan muy verdaderas estas palabras de Fray Luis de Granada: “Porque cuando se casa la fe con la razón y la

¹⁸ “L’avenir du Thomisme”, en *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), p. 217; citado por Ramírez, p. 842.

razón con la fe, contestando la una con la otra, cáusase en el ánimo un nobilísimo conocimiento de Dios, que es firme, cierto y evidente, donde la fe nos esfuerza con su firmeza y la razón nos alegra con su claridad. La fe enseña a Dios encubierto con el velo de su grandeza, mas la razón clara quita un poco de ese velo para que se vea su hermosura. La fe nos enseña lo que debemos creer, y la razón hace que con alegría lo creamos. Estas dos lumbreras juntas deshacen todas las nieblas, serenán las conciencias, quietan los entendimientos, quitan las dudas, remontan los nublados, allanan los caminos y hácnenos abrazar dulcemente esta soberana verdad".¹⁹

JESÚS GARCÍA LÓPEZ
Universidad de Murcia (España)

¹⁹ Introducción al Símbolo de la Fe, I P., cap. 3; citado por Ramírez, p. 845.