

JESÚS GARCÍA LÓPEZ

FE Y RAZÓN

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 88: Jesús García López, *Fe y Razón*

© 1999. Jesús García López

Imagen de portada: *Villa Borghese* (Willem de Kooning)

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle 0, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	5
I. ARMONÍA ENTRE LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL EN TOMÁS DE AQUINO	7
1. Planteamiento de la cuestión	7
2. El estado de justicia original.....	10
3. El estado de naturaleza caída.....	14
4. Naturaleza íntegra y naturaleza corrupta	18
5. Conclusión	23
II. EL ORDEN NATURAL Y EL ORDEN SOBRENATURAL.....	29
1. Naturaleza y gracia.....	29
2. Razón y Fe	36
III. LA FILOSOFÍA CRISTIANA	43
1. Breve reseña histórica	43
2. La verdadera noción de la Filosofía Cristiana	46
3. Reivindicación de la Filosofía Cristiana	48
IV. DIÁLOGO CON VAN STEENBERGHEN A PROPÓSITO DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA.....	51
1. Episodios de este diálogo.....	51
2. La postura de Santiago Ramírez.....	55
3. La primera reacción de Van Steenberghen	59
4. Ponencia presentada al III Congreso de Filosofía Cristiana	63
5. La “nota complementaria” de Van Steenberghen	68
6. Conclusión	78

V. LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN LA <i>FIDES ET RATIO</i>	80
1. Antecedentes.....	80
2. El planteamiento de la cuestión en la <i>Fides et Ratio</i>	81
3. Descripción de la filosofía cristiana.....	82
4. Otras precisiones sobre la filosofía cristiana.....	85
5. Últimas precisiones sobre la filosofía cristiana.....	88
6. Errores que la filosofía cristiana debe evitar.....	92
7. Novedad perenne del pensamiento de Tomás de Aquino.....	93

PRÓLOGO

La reciente publicación de la última Encíclica de Juan Pablo II, la *Fides et Ratio*, ha vuelto a poner en el tapete de la actualidad la vieja y siempre renovada cuestión de las relaciones entre la fe divina y la razón humana. Por lo demás, se trata de una Encíclica de excepcional importancia, que ha venido a completar la no menos importante y excepcional *Veritatis splendor*.

Por eso me ha parecido oportuno recoger unos cuantos trabajos míos, escritos en distintas épocas y publicados en diversos libros y artículos, que pueden hacer de modesta glosa, desde luego pobre y muy parcial, de toda esa cantidad de doctrina que nos ha sido ofrecida por este gran Papa –regalo de Dios a su Iglesia– especialmente en esas dos Encíclicas y respecto a los problemas más agudos de la cultura de nuestro tiempo.

La idea nuclear de estos trabajos es la tesis de Santo Tomás de Aquino según la cual “como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural se ponga al servicio de la fe”. Esta tesis, en realidad, es la materia principal de todas las reflexiones que aquí hago, como se puede observar en lo que sigue.

El primero de estos trabajos, lleva por título; “Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino”. Su conclusión más notable es que la naturaleza humana, a pesar de su caída por el pecado original, y la pérdida consiguiente de los dones sobrenaturales y los preternaturales, no quedó, por ello, enteramente corrompida o destruida, sino que no perdió nada de lo que era esencial a ella; solamente se vio disminuida en su inclinación a la virtud. Y por lo que hace a las luces de la razón humana puede la misma con algún esfuerzo alcanzar la verdad especulativa absoluta y aun la verdad práctica en alguna medida.

El segundo trabajo, después de insistir en las relaciones de lo natural con lo sobrenatural, examina brevemente las relaciones ente la razón y la fe, en sus distintas dimensiones: la ciencia y la fe,

como actos; la ciencia y la fe como hábitos o virtudes (una intelectual y la otra teologal), y finalmente la ciencia y la fe en cuanto sus contenidos. En todos los casos la diferencia es grande, pero no hay oposición, sino mutua ayuda y mutuo servicio.

El tercero aborda de un modo general la cuestión de la “filosofía cristiana”, que es uno de los campos privilegiados para descubrir la posible armonía entre la fe y la razón y el papel que cada una de ellas presta en servicio de la otra.

El cuarto es el diálogo que sobre la “filosofía cristiana” tuve la oportunidad de tener con Van Steenberghen, diálogo del cual, según yo creo, quedaron mejor aclaradas tanto la postura de tan meritorio autor, como la mía propia.

Finalmente, el quinto trabajo tiene la novedad de haber estudiado, con la ayuda de muchos de sus textos, la concepción que de la “Filosofía cristiana” expone y defiende Juan Pablo II, en dicha Encíclica, que en este punto es de una gran riqueza.

Espero que con la publicación de estos trabajos, reunidos aquí en un pequeño libro, pueda alguien interesarse más, y releer con más ahínco, la repetida Encíclica, que considero como una cumbre en el pensamiento del actual Papa.

I

ARMONÍA ENTRE LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL EN TOMÁS DE AQUINO¹

1. Planteamiento de la cuestión

Si quisiéramos recoger en una frase el meollo o la síntesis más apretada del pensamiento de Santo Tomás de Aquino en lo que tuvo de novedad en su tiempo (y en cierto modo lo es también en el nuestro), tal vez no encontraríamos ninguna mejor que ésta: “Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati”². La frase tomista se ha repetido hasta la saciedad: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona. Pero siempre cabe profundizar en las implicaciones que entraña, ya que en ella se encuentra en germen todo el pensamiento de Santo Tomás, o por lo menos la orientación fundamental del mismo.

En primer lugar hay aquí una afirmación, una rotunda defensa de la naturaleza humana. Esta naturaleza tiene sus exigencias propias en su línea; pero además está abierta a una elevación, a un perfeccionamiento, que ya no le es debido, puesto que es gratuito, mas para el que tiene aptitud.

Puede dar luz sobre este asunto la cuestión que plantea Santo Tomás sobre el deseo natural de ver a Dios. Es un argumento célebre que ha dado no pocos quebraderos de cabeza a los intérpretes del Doctor Angélico. Dice así en la *Suma teológica*: “Cuando el hombre ve un efecto experimenta un deseo natural de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana; de donde se sigue que si el entendimiento de la criatura racional no pudiese alcanzar la

¹ Publicado en *Veritas et sapientia*, EUNSA, Pamplona, 1975, 139-158.

² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural”³. Aquí habla Santo Tomás solamente de un conocimiento en general de la causa primera; pero en otros lugares es más explícito. Así, por ejemplo, en este texto de la *Suma contra gentiles*: “Los que conocen que algo existe desean naturalmente saber qué es eso, es decir, entender su sustancia o esencia. Por eso no se aquieta el deseo natural de conocer a Dios en el mero conocimiento de que Dios existe”⁴. Y en el *Compendio de teología* es todavía más claro: “Tal es en nosotros el deseo de saber que los que conocen un efecto desean conocer la causa, y en cualquier cosa, conocidas todas las circunstancias de ella, no se aquieta nuestro deseo hasta que conocemos la esencia de la causa. Por lo tanto el deseo natural de saber no se puede aquietar en nosotros hasta que conozcamos la primera causa, y no de cualquier modo, sino por su esencia. Pero la primera causa es Dios; luego el último fin de la criatura intelectual es el ver a Dios por esencia (*Deum per essentiam videre*)”⁵.

La dificultad de toda esta argumentación, en sus distintas formulaciones, pero sobre todo en la última, está en que si el último fin sobrenatural (y por consiguiente gratuito) del hombre está en ver a Dios por esencia, y a eso mismo es a lo que inclina nuestro apetito natural de saber, entonces el orden sobrenatural es una exigencia del orden natural (y ya no será gratuito).

Sin embargo, si se examina con más detenimiento la cuestión y se tienen en cuenta todos los textos de Santo Tomás al respecto, se ve claramente que la única que el Doctor Angélico ha querido probar es la posibilidad que posee toda criatura racional de ver a Dios, si se le ayuda o completa convenientemente. O sea, que se trata de una potencia pasiva, pero no activa. Hablando en general de las relaciones de la naturaleza con la gracia Santo Tomás escribe en otro sitio, de manera lapidaria: “Es manifiesto que la habilidad de la naturaleza racional por respecto a la gracia es como la de una potencia receptiva (susceptiva), y que una tal habilidad sigue a la naturaleza racional en cuanto tal”⁶.

³ *S. Th.*, I, q. 12, a. 1.

⁴ *Summa Contra Gentes*, L. III, cap. 50.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, Rialp, Madrid, 1980, cap. 104.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 2, a. 12.

Por eso Santo Tomás insiste en que para que pueda cumplirse ese deseo natural de ver a Dios (esa capacidad o potencia receptiva) se necesita una especial ayuda divina, una especial elevación o iluminación. “No es posible –escribe– que a ese modo de visión divina pueda llegar ninguna sustancia creada por propia virtud”⁷. Y poco después: “Ver la sustancia de Dios trasciende los límites de toda naturaleza creada (...). Es, pues, imposible que ningún intelecto creado llegue a la visión de la divina sustancia, sino por la acción de Dios, que trasciende toda criatura”⁸. Y en la *Suma teológica* escribe: “Cuando un entendimiento creado ve la esencia de Dios es la misma esencia divina la que se hace forma inteligible para el entendimiento; por lo cual necesita éste que se le añada alguna disposición sobrenatural que lo eleve a tanta grandeza; y como el poder natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, según hemos demostrado, es indispensable que en virtud de la gracia se le acreciente su poder intelectual, y este acrecentamiento de poder es lo que llamamos iluminación del entendimiento”⁹. A esa iluminación la llama poco después “luz de la gloria”, *lumen gloriae*.

De toda esta doctrina se desprenden dos cosas sumamente importantes: la primera, que el orden de la gracia es completamente gratuito y que es añadido por Dios al orden natural; y la segunda, que ese orden de la gracia no va en contra del orden de la naturaleza, sino que es perfectamente congruente con él, pues lo prolonga, al elevar y perfeccionar la naturaleza misma en una línea en la que ésta es capaz de ser perfeccionada, con una potencia pasiva (no activa), a la que los teólogos llaman *potentia obedientialis*.

Así, pues, tenemos, por una parte, a la naturaleza, que tiene una capacidad intrínseca de ser elevada o completada o perfeccionada por el orden de la gracia, totalmente sobrenatural o gratuito, es decir, no exigido en modo alguno por la naturaleza. Y por otra parte, tenemos ese orden de la gracia. Pero veamos las cosas más despacio.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, L. III, cap. 52.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *S. Th.*, I, q. 12, a. 5.

2. El estado de justicia original

La naturaleza en el hombre no se encuentra, ni se ha encontrado nunca en la situación que podríamos llamar de “naturaleza pura” (aunque esto no excluye, evidentemente, la posibilidad de que Dios pueda crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica). Por el contrario, desde el momento mismo de su creación la naturaleza humana fue colocada en un estado, del que luego decayó, que Santo Tomás llama de “inocencia” y también de “justicia original”. Hay que advertir que dicho estado supone la elevación de la naturaleza humana al orden sobrenatural de la gracia o de la filiación divina, pero también otra serie de prerrogativas, convenientes o congruentes con esa elevación sobrenatural, y que reciben el nombre de “dones preternaturales”. Dichos dones preternaturales son también gratuitos, es decir, no exigidos por la propia naturaleza humana, pero son muy convenientes a ella para sanar o reparar ciertas deficiencias inherentes a la naturaleza del hombre en tanto que compuesto de cuerpo y alma. Fueron, pues, concedidos por Dios gratuitamente, y lo fueron en razón de ese otro don más elevado y más por encima de todo lo conveniente a la naturaleza, que es el don de la gracia.

Santo Tomás explica así su pensamiento: “Que el hombre fue creado en gracia parece exigirle la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el Eclesiástico, «Dios hizo al hombre recto». En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón, y el cuerpo al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores y el cuerpo al alma. Pero es manifiesto que esta sujeción del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural, pues de serlo hubieran permanecido después del pecado. Por donde la primera sujeción, por la que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, ya que el efecto no puede ser superior a la causa”¹⁰.

Por las ulteriores explicaciones de Santo Tomás se echa de ver que la elevación del hombre al orden sobrenatural de la gracia consistía precisamente (o este era al menos su efecto inmediato) en

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 95, a. 1.

la ordenación o sometimiento de la razón (y de la voluntad) a Dios, considerado como autor del orden sobrenatural. A este sometimiento seguían las demás prerrogativas de que el hombre estaba dotado: sujeción del cuerpo al alma y sujeción de las potencias inferiores a la razón y a la voluntad. De esta suerte la gracia venía a ser la razón o la causa de los otros dones; pero sin que hubiese una conexión necesaria entre aquélla y éstos. Y prueba de ello es que el hombre, después de la caída y de la reparación o redención, puede tener y tiene de hecho en muchos casos el don sobrenatural de la gracia, pero no disfruta de los dones preternaturales, que seguían a aquélla en el estado de justicia original.

Conviene todavía añadir dos precisiones respecto al estado de justicia original: una respecto a las pasiones humanas y otra respecto a las virtudes. Santo Tomás asegura que en el estado de inocencia se daban en el hombre ciertas pasiones, como el gozo, el amor, el deseo y la esperanza; pero añade: “Se daban en él de modo distinto que en nosotros. En efecto, en nosotros el apetito sensitivo en el cual residen todas las pasiones no está totalmente sometido a la razón, por lo cual a veces las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces siguen al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón, y por ello no se daban más que pasiones consiguientes al juicio de la razón”¹¹. Por lo que respecta a las virtudes, permítaseme esta otra cita un poco larga: “El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto modo todas las virtudes, como es manifiesto por lo dicho hasta aquí. Hemos visto, en efecto, que en el estado primitivo había una rectitud tal que la razón estaba sometida a Dios, y las potencias inferiores a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las cuales la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón. De aquí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera de algún modo todas las virtudes. Mas debe tenerse en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la caridad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto habitual y actualmente. Y hay otras que implican imperfección, sea

¹¹ *S. Th.*, I, q. 95, a. 2.

por parte del acto o de la materia. Y si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podrían darse en él, como son la fe, que es de las cosas que no se ven, y la esperanza, cuyo objeto son las cosas que no se poseen, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con la fruición de la bienaventuranza final. Por eso, la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en su acto. Si, en cambio, la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, podía tal virtud darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto; tales son la penitencia, que es el dolor de los pecados cometidos, y la misericordia, que es el dolor de la miseria ajena (...). Por lo tanto, esas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en su acto”¹². Esta cuestión de las virtudes era conveniente considerarla aquí, para entender hasta qué punto afectó al hombre la pérdida de la justicia original por el pecado de Adán.

Dejemos a un lado las cuestiones relativas al dominio que el hombre ejercía sobre las demás criaturas de este mundo en el estado de inocencia. Son cuestiones que nos interesan menos para el examen del asunto principal que ahora nos ocupa. Pero sí que tenemos que tratar de otros dones preternaturales de los que estaba dotado el hombre en el estado de inocencia y que afectaban principalmente a su cuerpo. Se trata concretamente de la inmortalidad y la impasibilidad.

Respecto de la inmortalidad escribe Santo Tomás: “La incorruptibilidad tiene un triple sentido (...). En el tercero (que es el que aquí interesa) se toma de la causa eficiente. Y este es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice San Agustín: «Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese la vida o la muerte». En efecto, su cuerpo no era incorruptible por propia virtud, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba al cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Y esto fue razonablemente dado, ya que, como el alma racional excede la proporción de la materia corporal, era preciso que desde el

¹² *S. Th.*, I, q. 95, a. 3.

principio le fuese dada una virtud que pudiese conservar el cuerpo más allá de lo que pedía su naturaleza racional”¹³.

Y por lo que hace a la impassibilidad, escribe el Santo Doctor: “La pasión se toma en dos acepciones. En la primera, que es la propia, padecer es ser alterado en una disposición natural. En efecto, la pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios son mutuamente activos y pasivos, pues unos alteran las disposiciones naturales de los otros. En la segunda, que es más amplia, la pasión es cualquier mutación, aun la que perfecciona a la naturaleza, y en este sentido el sentir y el entender son «una cierta pasión». Pues bien, en esta segunda acepción, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo, mientras que en la primera acepción de pasión era impassible en el alma y en el cuerpo, por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, y aun de la muerte, si hubiese perseverado sin pecado”¹⁴.

Permítasenos concluir esta parte con una consideración referente a la ciencia del hombre en el estado de justicia original. Aquí Santo Tomás distingue entre la ciencia de Adán, como prerrogativa personal y no como don concedido a toda la naturaleza humana, y la ciencia de los descendientes de Adán en el supuesto caso de que se hubiesen mantenido en el estado de inocencia. Por lo que hace a la ciencia personal de Adán, en su función de padre y maestro de todos los hombres descendientes suyos, dice lo siguiente: “El primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en cuanto al cuerpo para poder enseñar engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma, para que pudiera instruir y gobernar a los otros. Pero nadie puede instruir sin poseer la ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera la ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los primeros principios evidentes por sí mismos, es decir, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente. Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es necesario el conocimiento de las cosas que pueden saberse naturalmente, sino de las que superan el conocimiento natural, ya que la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es

¹³ *S. Th.*, I, q. 97, a. 1.

¹⁴ *S. Th.*, I, q. 97, a. 2.

necesario conocer las cosas de la fe. Por ello, el primer hombre recibió tanto conocimiento de estas cosas sobrenaturales, cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado”¹⁵. En cambio, por lo que respecta a los demás hombres descendientes de Adán, incluso suponiendo que se hubiesen mantenido en el estado de justicia original, dice lo siguiente: “A lo que excede la naturaleza sólo se asiente por un motivo sobrenatural. Faltando, pues, la autoridad, debemos pensar según el orden natural de las cosas. Entre en el orden natural del hombre el que adquiera la ciencia por los sentidos, como ya se ha dicho, y a ello se debe que el alma se una al cuerpo para ejercer sus propias funciones, pues no necesitaría de éste en caso de tener la ciencia infundida desde el principio. Por consiguiente, los niños en el estado de inocencia no nacerían en la plenitud de la ciencia, sino que la irían aprendiendo con la experiencia propia o ajena en el decurso del tiempo y sin dificultad”¹⁶.

3. El estado de naturaleza caída

Aunque haya resultado prolija esta exposición de la doctrina de Santo Tomás acerca del estado de la naturaleza humana en tanto que enriquecida por los dones inherentes a la justicia original, era sin embargo necesaria para llegar a formarnos un concepto cabal de la naturaleza humana en el estado en que actualmente se encuentra: como naturaleza caída por el pecado original, y como naturaleza reparada por la Redención de Jesucristo.

Veamos, en primer lugar la situación en que quedó la naturaleza humana después de la caída que supuso el pecado de Adán y la consiguiente pérdida de la justicia original. Este es uno de los puntos en los que más cabe admirar la ponderación del pensamiento de Santo Tomás y su positiva valoración de lo puramente natural o humano, incluso después de la caída. Previniendo con bastante antelación la tesis luterana y protestante en general, de la corrupción radical de la naturaleza humana después del pecado de origen,

¹⁵ *S. Th.*, I, q. 94, a. 3.

¹⁶ *S. Th.*, I, q. 101, a. 1.

Santo Tomás defiende la tesis de que lo único que supuso el pecado original (y que por supuesto no es poco) es la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales que se encontraban reunidos en la justicia original, todos los cuales eran gratuitos y en manera alguna exigidos por la pura naturaleza del hombre. Así, pues, esta naturaleza no quedó destituida de su dignidad propia, ni quedó afectada por ninguna catástrofe esencial a ella misma, o corrompida esencialmente e intrínsecamente. Veamos con algún detenimiento esta tesis.

Santo Tomás se pregunta si el pecado original consiste en la misma concupiscencia, y razona así: “La causa del pecado original hay que entenderla por respecto a la causa de la justicia original, a la que se opone. Todo el orden de la justicia original provenía de que la voluntad del hombre estaba sometida a la voluntad de Dios, sujeción que principalmente se realizaba por la voluntad, a la cual pertenece mover todas las otras partes hacia su fin. Luego de la aversión de la voluntad respecto de Dios se siguió el desorden de todas las demás fuerzas del alma. Si, pues, la privación de la justicia original, por la cual la voluntad estaba sometida a Dios, es lo formal en el pecado original, todo otro desorden de las energías del alma es como la parte material. Y este desorden se manifiesta precisamente en que todas las partes se han convertido hacia el bien mutable, cosa que con un nombre común puede llamarse concupiscencia¹⁷. Luego el pecado original consiste materialmente en la concupiscencia, y formalmente en la privación de la justicia original¹⁸. Que es como si dijera: la causa de que al hombre le fueran concedidos los dones preternaturales (sujeción del cuerpo al alma y sujeción de las potencias inferiores a la razón) es la elevación al orden sobrenatural que se concreta en la sujeción de la razón (y de la voluntad) a Dios como autor del orden sobrenatural. Por consiguiente, al perder esa elevación al orden sobrenatural, es decir, la gracia, pierde conjuntamente todos los dones preternaturales.

¹⁷ Aquí toma Santo Tomás la palabra “concupiscencia” de una manera amplia o general *communi nomine*, y en este sentido se identifica con cualquier desorden de las potencias humanas respecto al recto orden de la razón. Es lo que los teólogos llamarían también *fomes peccati*.

¹⁸ *S. Th.*, I-II, q. 82, a. 3.

Pero en nada de esto se establece una corrupción esencial de la naturaleza humana; lo que se cuida Santo Tomás de dejar en claro en otros lugares. Así, cuando trata de los efectos del pecado original y consiguientemente de todo pecado, se pregunta si el pecado disminuye el bien de la naturaleza, y responde: “Del bien de la naturaleza podemos hablar en un triple sentido: primeramente se aplica ese nombre a los principios intrínsecos que la constituyen y a las propiedades que de ellos dimanar, como son las potencias del alma y cosas semejantes. En segundo término, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza. Y en tercer lugar se aplica el bien de la naturaleza al don de la justicia original, concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre. Según esa distinción, concluimos que el primer bien de la naturaleza ni sufre disminución ni destrucción por el pecado. El tercer bien de la naturaleza (que era, como hemos visto, enteramente gratuito) desapareció completamente por el pecado de los primeros padres. Y ese bien intermedio, es decir, la inclinación natural a la virtud sufrió disminución a causa del pecado (...). Pues como el pecado es contrario a la virtud, por el mismo hecho de pecar se disminuye el bien de la naturaleza, que es la inclinación a la virtud”¹⁹. Esa disminución, que no es destrucción, del bien de la naturaleza que consiste en la inclinación a la virtud, constituye las llamadas heridas (*vulnera*) que el pecado original ha dejado en nosotros. Lo que explica así Santo Tomás: “Mediante la justicia original, la razón dominaba las fuerzas inferiores y, al mismo tiempo, ella estaba sometida a Dios. Esta justicia original desapareció por el pecado original, y como consecuencia todas las fuerzas del alma quedaron destituida en cierto modo de su propio orden por el que naturalmente se ordenaban a la virtud. A esa falta de orden es a lo que llamamos herida de la naturaleza. Y como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujetos de la virtud, a saber, la razón en la que radica la prudencia; la voluntad, en la que se instala la justicia; el apetito irascible, que sostiene a la fortaleza, y el concupiscible, en el que está la templanza, tenemos que, en cuanto que la razón pierde su trayectoria hacia la verdad, aparece la herida de la ignorancia; en cuanto que la voluntad es destituida de su dirección al bien, la herida de la malicia; en

¹⁹ *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 2.

cuanto que el apetito irascible reniega de emprender una obra árdua, la herida de la flaqueza, y en cuanto que la concupiscencia se ve privada de su ordenación al bien deleitable según la moderación de la razón, la herida de la concupiscencia”²⁰. Por lo que hace a la herida de la ignorancia, no queremos dejar de decir que el propio Santo Tomás la refiere principalmente al orden práctico cuando dice: “Por el pecado la razón pierde agudeza, principalmente en el orden práctico”²¹. Y es que precisamente en ese orden es donde se encuentra la virtud moral, que es la virtud en sentido propio.

Esta disminución, que no pérdida completa, en la inclinación a la virtud que constituye cada una de las “heridas” recibidas por la naturaleza humana a causa del pecado, ha supuesto un trastorno en la primitiva sujeción, no sólo de la razón a Dios, sino también de las potencias inferiores a la razón. Pero hay otra sujeción que entrañaba también la justicia original y es la del cuerpo al alma de la cual resultaban la inmortalidad corporal y la impassibilidad. Esta sujeción también se pierde por el pecado, y por eso puede decirse que “por el pecado entró la muerte en el mundo”. Refiriéndonos aquí solamente a la inmortalidad, puesto que la impassibilidad es como una condición de ella, leamos atentamente el siguiente texto de Santo Tomás: “Decimos que una cosa es natural cuando es causada por los principios de esa misma naturaleza, que son la materia y la forma. Y como en el hombre la forma es el alma racional, inmortal por sí misma, la muerte no le es natural en virtud de su forma. Pero la materia es el cuerpo, compuesto de elementos contrarios entre sí, que tienden a la corrupción; y por esta lado la muerte le es natural. Mas esta condición de mortalidad le sobreviene al cuerpo por exigencia de la materia, ya que era indispensable que el cuerpo humano fuese órgano del tacto y medio, por consiguiente, entre los elementos táctiles, cosa que no podría darse sin la composición de elementos dispares. Pero no es condición del cuerpo en cuanto sometido y adaptado al alma; pues, si fuera posible, siendo el alma incorruptible, debería serlo también la materia. Pongamos un ejemplo: la sierra hace falta que sea de hierro para

²⁰ *S. Th.*, I-II, q. 85, a. 3. Aquí, en cambio, la palabra concupiscencia es tomada por Santo Tomás en sentido estricto, en cuanto se opone a la virtud de la templanza.

²¹ *Ibidem.*

que pueda cumplir la función a que se destina, y para la cual se requiere dureza; pero el que sea oxidable no depende de la voluntad del agente, sino de la condición intrínseca de la materia. Si el fabricante pudiese, fabricaría sierras inoxidable. Pues bien, Dios, creador del hombre, es omnipotente, y por su benevolencia anuló la necesidad de morir que se deriva de la composición del cuerpo humano. Ese beneficio lo perdimos por el pecado de los primeros padres, viniendo a ser la muerte, desde ese momento, natural por la condición de la materia, y penal, por la pérdida del beneficio divino que nos preservaba de la muerte”²².

Como se ve, según el pensamiento de Santo Tomás, la pérdida de la inmortalidad por parte del hombre a raíz del pecado de origen, no viciaba radicalmente a la naturaleza humana ni la disminuía en sus bienes estrictamente naturales; puesto que la muerte es natural al hombre (y lo mismo la pasibilidad) por parte de su cuerpo. Lo cual no obsta para que la muerte tenga históricamente, como consecuencia del pecado original, carácter de pena. Si esta ley de la naturaleza no se cumplía en el hombre en estado de inocencia era debido a un don especial de Dios, a un don preternatural, y por lo mismo gratuito.

4. Naturaleza íntegra y naturaleza corrupta

De todo lo expuesto hasta aquí se deduce lo siguiente. La naturaleza humana no queda afectada en nada que le fuera esencial y naturalmente exigido, por causa del pecado. Perdió ciertamente mucho: el don de la gracia con todo el cortejo de los dones sobrenaturales, y los dones preternaturales; pero todo eso le había sido concedido gratuitamente y no le correspondía considerada como mera naturaleza. Ciertamente que las potencias inferiores dejaron de estar perfectamente sometidas a la razón, y lo mismo el cuerpo al alma; pero todo esto es natural al hombre dada su composición de espíritu y materia. Por lo demás, las heridas de que se habla como recibidas por la naturaleza humana: la ignorancia, la malicia, la flaqueza y la concupiscencia, a causa del pecado, en lo único en

²² *S. Th.*, II-II, q. 164, a. 1.

que consisten es en un debilitamiento de la inclinación a la virtud; pero tampoco son una pérdida completa de esa inclinación. Aparte de que al hombre, por su libertad, le es natural elegir entre el bien y el mal, y si elige el mal repetidas veces y adquiere hábitos viciosos, es natural que esos vicios destruyan las virtudes opuestas.

Pero el pensamiento de Santo Tomás hasta aquí expuesto, siguiendo sobre todo el orden de la *Suma teológica*, que es la obra de su madurez, hay que completarlo con lo que dice en otras cuestiones posteriores de la misma obra, concretamente cuando habla de la gracia y su necesidad. Son éstas las cuestiones 109 a 114 de la I-II, y sobre todo la primera de ellas, la 109. Aquí contrapone Santo Tomás con insistencia la que él llama *natura integra* a la que denomina *natura corrupta*; la naturaleza humana en estado de integridad, y esa misma naturaleza en estado de corrupción por el pecado.

A lo que parece, la naturaleza íntegra no se corresponde exactamente con el estado de justicia original. Comprende ciertamente la concesión gratuita al hombre de los llamados “dones preternaturales”, pero no la elevación al orden sobrenatural. Sería el hombre en cuanto rectamente ordenado a Dios como autor del orden natural, pero no como autor del orden sobrenatural; y esto de una manera expedita y sin obstáculos, o sea, la razón (y la voluntad) sometidas a Dios, el cuerpo sometido al alma, y las potencias inferiores sometidas a la razón. En cambio, la naturaleza corrompida es la del hombre después del pecado original y de los demás pecados personales, en la cual, junto a la pérdida de los dones preternaturales (y por supuesto también los sobrenaturales), se encuentran las “heridas” que examinamos más atrás.

Esta nueva consideración del estado de la naturaleza humana después de la caída sirve para perfilar mejor el pensamiento de Santo Tomás, pues aclara qué posibilidades reales quedan al hombre privado de la gracia. Recordemos que la cuestión a la que ahora aludimos lleva por título *De necessitate gratiae*. La solución general es que el hombre nada puede, mientras se encuentra en ese estado, en orden al fin y a las obras estrictamente sobrenaturales. Lo cual es obvio, pues todo ese orden sobrenatural es gratuito, no exigido por la naturaleza, y además fue perdido por el pecado, que significa siempre una *aversio a Deo et conversio ad creaturas*. Pero ¿qué es lo que puede el hombre, en el estado de naturaleza caída, respecto al fin y a las obras estrictamente naturales? En ese

punto, Santo Tomás razona siempre sobre la siguiente base: la naturaleza humana no ha perdido nada de lo que le es esencial, pero, después del pecado, se encuentra debilitada, enferma. A ese estado de enfermedad, desde luego de índole espiritual, es a lo que el Doctor Angélico llama *natura corrupta*.

Pues bien, supuesto siempre el auxilio general de Dios para la operación de cualquier criatura incluso en el orden natural Santo Tomás afirma que el hombre conserva “la luz intelectual, que es de suyo suficiente para conocer ciertas cosas inteligibles, o sea, aquellas a cuyo conocimiento puede llegar a través de las cosas sensibles”²³. Por eso “no necesita para conocer la verdad en todas las cosas de alguna nueva ilustración sobreañadida a su ilustración puramente natural, sino solamente para conocer aquellas verdades que exceden al conocimiento natural”²⁴. Esto por lo que hace al conocimiento de la verdad. En cuanto al querer y a la práctica del bien, Santo Tomás dice lo siguiente: “Como la naturaleza humana no ha quedado totalmente corrompida por el pecado, de suerte que haya quedado privada de todo el bien de la naturaleza, puede el hombre, incluso en el estado de naturaleza corrompida, obrar algún bien particular por la virtud de su naturaleza (...); pero no todo el bien que le es connatural, de suerte que no falle en nada. Como el hombre enfermo puede hacer por sí mismo algún movimiento, pero no puede moverse perfectamente como el hombre sano”²⁵. La razón de esta mayor deficiencia en el orden del obrar que en el orden del conocer la da Santo Tomás al añadir más adelante que “la naturaleza humana ha quedado más corrompida por el pecado en lo que toca a la apetición del bien, que en lo que atañe al conocimiento de la verdad”²⁶.

Otra cuestión de sumo interés es la que plantea Santo Tomás cuando pregunta si el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas por sus solas fuerzas naturales. Aquí establece una serie de distinciones muy luminosas. Una cosa es lo que puede el hombre en estado de naturaleza íntegra y otra lo que puede en estado de naturaleza corrompida. Pero atendiendo sólo a este estado, todavía

²³ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2.

²⁶ *Ibidem*, ad 3.

ese amor de Dios sobre todas las cosas puede tomarse en varios sentidos; por supuesto considerando aquí a Dios solamente como autor del orden natural. En primer lugar hay un amor natural de todas las criaturas a Dios, en cuanto se trata del bien común de todo el universo, y ese amor natural mueve al hombre como a los restantes seres de la creación. “Es manifiesto que el bien de la parte es por el bien del todo, y por eso con amor o apetito natural cada cosa particular ama su propio bien por el bien común de todo el universo, que es Dios”²⁷. Aparte de este amor que nace de las entrañas mismas de la naturaleza de cada cosa, estaría el amor elícito, que en el caso del hombre provendría del conocimiento intelectual de Dios y llevaría a cabo la voluntad. Pero aquí hay que distinguir todavía entre el conocimiento confuso de Dios bajo la razón de felicidad natural, y así todo hombre ama también a Dios, aun sin saberlo, con un amor elícito, pero necesario; y el conocimiento distinto de Dios, como autor supremo de todas las cosas. El amor que nace de este segundo conocimiento, ya es un amor libre, y de él está destituido el hombre en estado de pecado, en cuanto éste consiste en apartarse de Dios para volverse a sí mismo o a las otras criaturas. Por eso escribe Santo Tomás: “El hombre en el estado de naturaleza íntegra refería el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, e igualmente el amor de todas las cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Pero en el estado de naturaleza corrompida el hombre falla en esto, en cuanto al apetito de la voluntad racional (el amor libre), el cual, por la corrupción de la naturaleza (por el pecado) sigue el bien privado, a no ser que sea sanado por la gracia de Dios”²⁸. Si todavía se insiste en preguntar cómo es posible que el hombre caído ame a Dios bajo la razón de felicidad con amor elícito pero necesario por encima de todas las cosas, se puede contestar con Santo Tomás: “Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es en verdad conocer a Dios, como conocer que alguien llega tampoco es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y

²⁷ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 3.

²⁸ *Ibidem*.

de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la felicidad, consiste en las riquezas, o en los placeres, o en cualquier otra cosa”²⁹.

Ahora aparece más claro el sentido tomista de la frase con que comenzamos este estudio: “Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirva a la caridad”³⁰. El deseo natural de ver a Dios que, como una potencia pasiva, radica en el hombre (incluso en el hombre caído) no es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la fe, por el don de entendimiento y finalmente por la luz de la gloria; e igualmente el amor natural, e incluso elícito de Dios bajo la razón de felicidad, que radica en el hombre (incluso después del pecado) tampoco es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la caridad, por el don de la sabiduría y por último por la fruición de la visión beatífica.

Y, sin embargo, de ninguna manera puede afirmarse una continuidad que suponga alguna exigencia del orden sobrenatural por parte del natural. El hombre no puede disponerse por sí mismo para recibir la gracia. A la objeción siguiente: “El hombre se prepara a la gracia haciendo lo que está en su poder, porque si hace lo que puede, Dios no le niega la gracia”, contesta Santo Tomás: “Nada puede hacer el hombre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: «sin mi nada podéis hacer». Por eso, cuando decimos que el hombre hace lo que puede, presuponemos la previa moción divina”³¹. En el sed contra de este artículo había escrito también: “El hombre no puede prepararse a la gracia (habitual) sin el auxilio de la gracia (actual)”, y en el cuerpo del artículo dice asimismo: “El hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia sin el auxilio gratuito de Dios, que le mueve internamente”.

²⁹ *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1.

³⁰ *S. Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

³¹ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6, 2 y ad 2.

5. Conclusión

Y ahora veamos qué conclusiones se pueden sacar de todo esto. La primera es que existe un orden natural, una naturaleza humana, que, aunque debilitada por el pecado, permanece íntegra en lo que le es esencial, y por eso puede darse en el hombre, en el plano natural, un verdadero conocimiento de las cosas, una ciencia en sentido propio, y también una cierta moral natural, unas virtudes morales, aunque con más dificultad y menos perfección que el conocimiento especulativo y la ciencia. Esto hay que mantenerlo frente a todos los excesos que consisten en negar un plano natural en nuestra vida (al quedar todo absorbido por el plano sobrenatural), o declarar a la naturaleza humana totalmente corrompida por el pecado, de suerte que el hombre, en el estado de naturaleza caída, no puede conocer por sí mismo verdad alguna, ni llevar a cabo ninguna obra moralmente buena. Eso no es así: la gracia –además de su acción sanante– completa a la naturaleza en la línea en que ella es capaz de ser completada y perfeccionada; pero no la anula, no la contraría, no la destruye; por el contrario, la supone.

Es más; dada la distinción existente entre el orden natural y el sobrenatural, nada se opone a que en el orden de las realidades naturales se respeten las leyes inmanentes de la naturaleza misma, y se procure perfeccionar al hombre en esta línea lo más posible: tal es el orden de las ciencias y de la filosofía, el orden de la técnica y del trabajo humano, y el orden de las virtudes humanas, tanto individuales como sociales. En la naturaleza humana, tal y como se encuentra después de la caída, hay algo positivo: el bien de la propia naturaleza, y algo negativo: el debilitamiento o la enfermedad espirituales, que son secuelas del pecado. Y es claro que lo negativo no debe ser fomentado, no ya en orden a lo sobrenatural o con miras de hacernos más aptos para ello, sino tampoco en orden a lo meramente natural. En todo caso se trata de una deficiencia, de un defecto de la naturaleza, contra lo que el hombre debe luchar en la medida que le sea posible. Por eso, en el mero plano natural, el hombre tiene también un claro objetivo: luchar contra la ignorancia y contra la malicia y contra la debilidad del ánimo y contra la concupiscencia desordenada; lo que supone fomentar el saber en todos los campos, incluido el saber práctico o la prudencia; buscar el bien humano, no sólo el propio, sino también el de los demás, mediante

la justicia; afrontar con decisión las dificultades que se oponen a la práctica del bien, mediante la fortaleza, y moderar la concupiscencia, mediante la templanza. Además, por lo que toca a nuestro cuerpo, debe también mantenerlo sano en la medida que le sea posible, buscando el remedio de las enfermedades, y tratando de escapar a la muerte mientras pueda lograrlo. Es decir, perfeccionar la naturaleza humana en todas sus dimensiones y a pesar de los muchos obstáculos que para ello encuentre. Trabajando en este empeño el hombre no se aparta del orden sobrenatural, sino que se acerca a él. No es que lo vaya a lograr por sus propias fuerzas. Esto es imposible, como hemos visto antes, pero sí que puede apartar los obstáculos, que ya es bastante, y hacer más apta a la propia naturaleza para que reciba el regalo, el don gratuito, de la gracia.

Por lo demás, sólo la criatura racional, en nuestro caso el hombre o el alma humana, es capaz de recibir la gracia; no alguna otra naturaleza inferior. Santo Tomás lo dice claramente: “Decimos que el alma es el sujeto de la gracia en cuanto pertenece a la especie intelectual o a la naturaleza racional (...). Esta alma difiere, según su esencia específica, de los otros seres animados, o sea, de los animales y de las plantas. Por eso, de que la esencia del alma humana sea sujeto de la gracia no se sigue que cualquier alma puede ser sujeto de la gracia, pues esto conviene a la esencia del alma en cuanto pertenece a tal especie (es decir, a la humana)”³². De suerte que, aunque el don de la gracia es completamente sobrenatural, hay una cierta congruencia entre ese orden y el orden natural de la naturaleza humana o de la naturaleza racional en general; pues sólo la criatura racional puede recibir la gracia.

Pero además de este reconocimiento de la naturaleza humana en su propio plano y con las posibilidades de perfeccionamiento que posee en medio de tantas dificultades, hay que reconocer también el orden de la gracia, la elevación gratuita del hombre al plano sobrenatural, aun después de la caída, por la obra redentora de Jesucristo. En este punto hay que descartar también otros posibles excesos que consisten en suponer, bien que la gracia viene verdaderamente exigida por la naturaleza humana, bien que aquélla no es superior a ésta, sino la misma naturaleza humana plenamente desarrollada. En ambos casos hay una supervaloración de la natura-

³² *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4, ad 3.

leza humana, que recibe el nombre común de “naturalismo”. Y contra ese naturalismo Santo Tomás se ha pronunciado en infinidad de ocasiones.

Es un hecho innegable que la renovación de la naturaleza humana por la infusión de la gracia santificante, no supone una restitución del hombre al estado de naturaleza íntegra. Los dones preternaturales que el hombre recibió con la gracia en el estado de justicia original no le son devueltos al ser aplicados a él los efectos de la reconciliación con Dios, que supone la Redención. Por la gracia el hombre vuelve a ordenar su mente (su razón y su voluntad) a Dios, y precisamente en cuanto autor del orden sobrenatural; pero permanecen en él las otras secuelas del pecado: la rebelión de las potencias inferiores respecto de la razón, y la pasividad corporal y la muerte. Por eso, la vida del cristiano, mientras permanece en este mundo, entraña una continua lucha y una identificación con la Cruz de Cristo. Sin embargo, no es menos cierto que “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia”, y por ello, junto a los muchos medios o ayudas que el cristiano recibe en este mundo para mantenerse fiel a las exigencias de su vida sobrenatural —todas las fuentes de la gracia y en especial los Sacramentos—, tiene la promesa de la futura resurrección corporal y del gozo insuperable e inacabable de la gloria o de la bienaventuranza celestial. Allí se acabarán todas las miserias inherentes a la naturaleza humana y todas las que sobrevinieron por el pecado de Adán; por donde su estado final vendrá a ser mucho mejor que el estado primitivo.

Así es como se restablecerá definitivamente la armonía del orden natural con el sobrenatural; armonía deteriorada, aunque no completamente rota con el pecado original y los demás pecados personales. De hecho, en el estado de pecado, la naturaleza humana se encuentra separada o en desacuerdo con todo el orden sobrenatural de la gracia; pero mientras hay vida hay esperanza, es decir, mientras el hombre vive en este mundo, por muy apartado que esté de Dios, es siempre capaz, con una potencia pasiva o potencia obediencial, de reintegrarse a la amistad con Dios por la recepción de la gracia habitual, para la cual, sin embargo, no puede él prepararse por sí sólo, sino que necesita las mociones divinas, que se llaman gracias actuales, y que Dios no le niega a nadie.

En resumen:

a) La gracia es completamente distinta de la naturaleza e incommensurablemente superior a ella.

b) Ni siquiera en el estado de integridad la naturaleza humana tiene exigencia positiva alguna de ser completada o elevada por la gracia, que se llama precisamente así porque es enteramente gratuita. Y por supuesto, mucho menos tiene esa exigencia la naturaleza humana corrompida o caída.

c) En todo caso, sin embargo, la naturaleza humana (tanto en estado de integridad como en estado de corrupción) tiene una capacidad, una potencia puramente pasiva, para ser completada, elevada y perfeccionada por la gracia. O sea, la gracia no contraría a la naturaleza, ni se opone a ella, sino que la supone.

d) La naturaleza humana, al perder por el pecado de Adán la elevación al orden sobrenatural, perdió también los dones preternaturales, y quedó afectada en el plano puramente natural de la siguiente forma: no perdió nada de lo que le era esencial y debido por naturaleza, pero quedó debilitada en orden al bien de la virtud por las heridas de la ignorancia (sobre todo práctica), la malicia, la flaqueza moral y la concupiscencia desordenada. A este estado es al que Santo Tomás llama “naturaleza corrompida”.

e) Sin embargo, en el orden puramente natural y en el estado de naturaleza corrompida, el hombre puede hacer algo (supuesta la moción general de Dios de orden natural) para vencer esa debilidad o enfermedad moral contraída por el pecado; puede, con muchas dificultades y esfuerzos, vencer la ignorancia con la ciencia (incluso práctica o prudencia); la malicia, con la justicia; la flaqueza, con la fortaleza, y la concupiscencia desordenada, con la templanza. De este modo, no solamente se perfecciona en el plano puramente natural, sino que se hace más apto, al menos por la remoción de obstáculos, para recibir la gracia de Dios, que, siempre que le sea concedida, lo será gratuitamente, ya que la única preparación eficaz que cabe para la recepción de la gracia habitual son las gracias actuales o mociones divinas completamente sobrenaturales.

f) La restauración de la naturaleza humana por la pasión y muerte de Cristo es de hecho ofrecida a todos los hombres. Todos

los hombres reciben las gracias suficientes para salvarse. El hombre puede rechazar esas gracias hasta la muerte, y entonces quedará para siempre rota en él la armonía entre lo natural y lo sobrenatural; pero puede asimismo aceptarlas, y entonces no sólo se incoa ya en esta vida la armonía de lo natural con lo sobrenatural, sino que, si persevera hasta el fin, esa armonía quedará sublimada en la otra vida; la muerte será vencida por la resurrección, y la naturaleza, elevada a su máxima perfección, quedará empapada por la sobrenaturaleza o por la misma vida divina.

II

EL ORDEN NATURAL Y EL ORDEN SOBRENATURAL¹

1. Naturaleza y gracia

La distinción entre el orden natural y el sobrenatural, así como el acuerdo o armonía entre ellos, fueron sintetizados por Tomás de Aquino en este breve y enjundioso texto: “Como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón se ponga al servicio de la fe, como la inclinación natural de la voluntad rinda obsequio a la caridad”².

Es una postura intermedia entre dos extremos viciosos: el naturalismo, que niega el orden sobrenatural y lo reduce al desarrollo progresivo de las fuerzas de la naturaleza, y el fideísmo, que niega el orden natural, que habría quedado enteramente destruido por el pecado, y sólo reconoce el orden sobrenatural de la gracia, al que hay que atribuir cuanto de bueno y verdadero queda en el hombre.

Hay en Tomás de Aquino, por tanto, una decidida afirmación o defensa de la naturaleza humana, con sus valores y exigencias propias de perfeccionamiento en su línea. Pero además dicha naturaleza está abierta a una elevación, a un perfeccionamiento, que ya no le es debido, puesto que es gratuito; mas para el que tiene aptitud. Y esa es la dimensión sobrenatural de la gracia.

Concretando más, hay que decir:

Primero, que el orden de la gracia es completamente gratuito y que es añadido por Dios al orden natural.

Segundo, que ese orden de la gracia no va en contra del orden de la naturaleza, sino que es perfectamente congruente con él, pues

¹ Publicado en TOMÁS DE AQUINO, *Maestro del orden*, Cincel, Madrid 1996, 37-53.

² *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

lo prolonga, al elevar y perfeccionar la naturaleza misma en una línea en la que ésta es capaz de ser perfeccionada, con una potencia pasiva, no activa.

Así, pues tenemos, por una parte, a la naturaleza, que tiene una capacidad intrínseca de ser elevada o completada o perfeccionada por el orden de la gracia, totalmente sobrenatural o gratuito, es decir, no exigido en modo alguno por la naturaleza. Y por otra parte, tenemos ese orden de la gracia. Pero veamos las cosas más despacio. La naturaleza en el hombre no se encuentra ni se ha encontrado nunca en la situación que podríamos llamar de naturaleza pura. Por el contrario, desde el mismo momento de su creación fue colocada en un estado, del que luego decayó, que Santo Tomás llama de inocencia y también de justicia original. Dicho estado supone la elevación de la naturaleza humana al orden sobrenatural de la gracia o de la filiación divina, pero también otra serie de prerrogativas, convenientes o congruentes con esa elevación sobrenatural, que recibe el nombre de dones preternaturales. Los dones preternaturales son también gratuitos, es decir, no exigidos por la propia naturaleza del hombre, pero son muy convenientes a ella para sanar o reparar ciertas deficiencias inherentes a la naturaleza humana en tanto que compuesta de cuerpo y alma espiritual. Fueron, pues, concedidos por Dios gratuitamente, y lo fueron en razón de ese otro don más elevado y más por encima de todo lo conveniente a la naturaleza, que es el don de la gracia.

Por lo demás, esos dones preternaturales consistían esencialmente en la completa sujeción del cuerpo al alma (lo que acarrea la impasibilidad corporal y la inmortalidad), y en la perfecta sujeción de las potencias inferiores a la razón y la voluntad (lo que llevaba consigo la posesión de todas las virtudes morales y de las intelectuales).

Pues bien, veamos ahora la situación en que quedó la naturaleza humana después de la caída que supuso el pecado de Adán, y la consiguiente pérdida de la justicia original. Este es uno de los puntos en los que más cabe admirar la ponderación del pensamiento de Santo Tomás y su positiva valoración de lo puramente natural o humano, incluso desde la caída. Previendo con bastante antelación la tesis luterana de la corrupción radical de la naturaleza humana después del pecado de origen, Tomás de Aquino defiende la tesis de que lo único que supuso el pecado original (y que, por supuesto,

no es poco) es la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales que se encontraban reunidos en la justicia original, todos los cuales eran gratuitos y en manera alguna exigidos por la pura naturaleza del hombre. Así, pues, esta naturaleza no quedó destituida de su dignidad propia, ni quedó afectada por ninguna catástrofe esencial, o corrompida intrínsecamente.

Por eso Santo Tomás, al tratar de los efectos del pecado original (y consiguientemente de todo pecado), se pregunta si el pecado disminuye el bien de la naturaleza, y responde así: “Del bien de la naturaleza podemos hablar en tres sentidos: primero, se aplica ese nombre a los principios intrínsecos que la constituyen y a las propiedades que de ellos dimanar, como son las potencias del alma y cosas semejantes; segundo, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza, y tercero, se aplica el nombre de bien de la naturaleza al don de la justicia original, concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre. Según esa distinción, concluimos que el primer bien de la naturaleza ni sufre disminución ni destrucción por el pecado; el tercer bien de la naturaleza desapareció completamente por el pecado de los primeros padres; y ese bien intermedio, es decir, la inclinación natural a la virtud sufrió disminución a causa del pecado”³.

Pues bien, esa disminución, que no destrucción, del bien de la naturaleza que consiste en la inclinación a la virtud, constituye las llamadas “heridas” (*vulnera*) que el pecado original ha dejado en nosotros; y esas heridas son cuatro, correspondientes a las cuatro virtudes cardenales. Así, la ignorancia (sobre todo práctica), que se opone a la prudencia; la malicia, que se opone a la justicia; la flaqueza moral, que se opone a la fortaleza, y la concupiscencia desordenada, que se opone a la templanza.

Como es claro, esa disminución en la inclinación a la virtud ha supuesto un trastorno en la primitiva sujeción, no sólo de la razón a Dios, sino también de las potencias inferiores a la razón. Pero hay otra sujeción entrañada también en la justicia original y es la del cuerpo al alma, en virtud de la cual resultaban en el hombre la inmortalidad corporal y la impassibilidad; y esta sujeción también se pierde por el pecado, y por eso puede decirse que por el pecado

³ S. Th., I-II, q. 85, a. 2.

entró la muerte en el mundo. Sin embargo, la pérdida de la inmortalidad (y de la impassibilidad) no viciaba radicalmente a la naturaleza humana ni la disminuía en sus bienes estrictamente naturales; puesto que la muerte es natural al hombre (y lo mismo la pasibilidad) por parte de su cuerpo. Lo cual no obsta para que la muerte tenga históricamente, como consecuencia del pecado original, carácter de pena. Si esta ley de la naturaleza no se cumplía en el hombre en estado de inocencia era debido a un don especial de Dios, a un don preternatural, y por lo mismo, gratuito.

En suma, que la naturaleza humana no queda afectada en nada que le fuera esencial y naturalmente exigido, por causa del pecado. Perdió ciertamente mucho: el don de la gracia con todo el cortejo de los dones sobrenaturales, y también los dones preternaturales; pero todo esto le había sido concedido gratuitamente y no le correspondía considerada como mera naturaleza. Ciertamente que las potencias inferiores dejaron de estar perfectamente sometidas a la razón, y lo mismo el cuerpo al alma; pero todo esto es natural al hombre, dada su composición de espíritu y materia. Por lo demás, las heridas de que se habla como recibidas por la naturaleza humana a causa del pecado en la única en que consisten es en un debilitamiento de la inclinación a la virtud; pero tampoco es una pérdida completa de esa inclinación.

Todo lo anteriormente dicho puede ser completado y perfilado con lo que enseña Santo Tomás acerca de la gracia y su necesidad. Aquí contraponen la que él llama naturaleza íntegra y la que denomina naturaleza corrompida. Al parecer, la naturaleza íntegra no se corresponde con el estado de justicia original, antes considerada. Comprende ciertamente la concesión gratuita al hombre de los dones preternaturales, pero no la elevación al orden sobrenatural. Sería el hombre en cuanto rectamente ordenado a Dios como autor del orden natural, pero no como autor del orden sobrenatural; y esto de una manera expedita y sin obstáculos, o sea, la razón (y la voluntad) sometidas a Dios, el cuerpo sometido al alma, y las potencias inferiores sometidas a la razón. En cambio, la naturaleza corrompida es la del hombre después del pecado original y de los demás pecados personales, en la cual, junto a la pérdida de los dones sobrenaturales y preternaturales, se encuentran las heridas que ya hemos examinado.

Esta nueva consideración del estado de la naturaleza humana después de la caída sirve para precisar mejor el pensamiento de Tomás de Aquino respecto a qué posibilidades reales quedan al hombre privado de la gracia. Y la solución general es que el hombre nada puede, mientras se encuentre en ese estado, en orden al fin y a las obras estrictamente sobrenaturales. Lo cual es obvio, pues todo ese orden sobrenatural es gratuito, no exigido por la naturaleza, y además fue perdido por el pecado, que significa siempre un apartarse de Dios y un volverse a las criaturas. Pero ¿qué es lo que puede el hombre, en el estado de naturaleza caída, respecto al fin y a las obras estrictamente naturales? En este punto Santo Tomás razona siempre sobre la siguiente base: la naturaleza humana no ha perdido nada de lo que le es esencial, pero, después del pecado, se encuentra debilitada, enferma; a este estado de enfermedad, desde luego de índole espiritual, es a lo que él llama naturaleza corrompida.

Pues bien, supuesto siempre el auxilio general de Dios para la operación de cualquier criatura, incluso en el orden natural, Santo Tomás afirma que el hombre conserva la luz intelectual, que es de suyo suficiente para conocer ciertas cosas inteligibles, o sea, aquellas a cuyo conocimiento puede llegar a través de las cosas sensibles⁴.

Por eso no necesita para conocer la verdad en todas las cosas de alguna nueva ilustración sobreañadida a su ilustración puramente natural, sino solamente para conocer aquellas verdades que exceden al conocimiento natural⁵.

Esto por lo que hace al conocimiento de la verdad. En cuanto al querer y a la práctica del bien, Santo Tomás dice lo siguiente: “Como la naturaleza no ha quedado totalmente corrompida por el pecado, de suerte que haya quedado privada de todo el bien de la naturaleza, puede el hombre, incluso en el estado de naturaleza corrompida, obrar algún bien particular por la fuerza de la naturaleza; pero no todo el bien que le es connatural, de suerte que no falle en nada. Como el hombre enfermo puede hacer por sí mismo

⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1.

⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1.

algún movimiento, pero no puede moverse perfectamente como el hombre sano”⁶.

La razón de esta mayor deficiencia en el orden del obrar que en el orden del conocer la da Santo Tomás al añadir más adelante que: “la naturaleza humana ha quedado más corrompida por el pecado en lo que toca a la apetición del bien, que en lo que atañe al conocimiento de la verdad”⁷.

Después de todas estas aclaraciones se comprende mejor la tesis tomista con la que comenzamos este apartado: “Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirva a la caridad”⁸.

El deseo natural de saber y de conocer incluso a Dios, que radica en el hombre (hasta en el hombre caído) no es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la fe, por el don de entendimiento y finalmente por la luz de la gloria; e igualmente el amor natural al bien, e incluso al bien supremo, o sea, a Dios bajo la razón de felicidad, que radica en el hombre (incluso después del pecado) tampoco es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud teologal de la caridad, por el don de sabiduría y, por último, por la fruición de la visión beatífica.

Y sin embargo, de ninguna manera puede afirmarse una continuidad que suponga alguna exigencia del orden sobrenatural por parte del natural. El hombre no puede disponerse a sí mismo para recibir la gracia. A la objeción siguiente: “El hombre se prepara a la gracia haciendo lo que está en su poder, pues si hace lo que puede, Dios no le niega la gracia, contesta Santo Tomás: Nada puede hacer el hombre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: «sin mi nada podéis hacer». Por eso, cuando decimos que el hombre hace lo que puede, presuponemos la previa moción divina”⁹.

⁶ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2.

⁷ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 2, ad 3.

⁸ *S. Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁹ *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 6, ad 2.

Y en el cuerpo del artículo dice: “El hombre no puede prepararse a recibir la luz de la gracia sin el auxilio gratuito de Dios, que le mueve interiormente”.

Y ahora veamos que conclusiones se pueden sacar de todo esto.

a) La gracia es completamente distinta de la naturaleza y superior a ella de modo inconmensurable.

b) Ni siquiera en el estado de integridad la naturaleza humana tiene exigencia alguna positiva de ser completada o elevada por la gracia, que se llama precisamente así porque es enteramente gratuita.

c) En todo caso, sin embargo, la naturaleza humana (tanto en estado de integridad como en estado de corrupción) tiene una capacidad, una potencia puramente pasiva, para ser completada, elevada y perfeccionada por la gracia. O sea, la gracia no contraría a la naturaleza, ni se opone a ella, sino que la supone.

d) La naturaleza humana, al perder por el pecado de Adán la elevación al orden sobrenatural, perdió también los dones preternaturales, y quedó afectada en el plano puramente natural de la siguiente forma: no perdió nada de lo que le era esencial y debido por sí misma; pero quedó debilitada en orden al bien de la virtud por las heridas de la ignorancia (sobre todo práctica), la malicia, la flaqueza moral y la concupiscencia desordenada. A este estado es al que llama Santo Tomás naturaleza corrompida.

e) Sin embargo, en el orden puramente natural y en el estado de naturaleza corrompida, el hombre puede hacer algo (supuesta la moción general de Dios de orden natural) para vencer esa debilidad o enfermedad contraída por el pecado; puede con muchas dificultades y esfuerzos, vencer la ignorancia con la ciencia (incluso práctica o prudencia); la malicia, con la justicia; la flaqueza, con la fortaleza, y la concupiscencia desordenada, con la templanza. De este modo no solamente se perfecciona en el plano puramente natural, sino que se hace más apto, al menos por la remoción de obstáculos, para recibir la gracia de Dios, que, siempre que le sea concedida, lo será gratuitamente, ya que la única preparación eficaz que cabe para la recepción de la gracia habitual son las gracias actuales o mociones divinas sobrenaturales.

f) La restauración de la naturaleza humana por la pasión y muerte de Cristo es de hecho ofrecida a todos los hombres. Todos los hombres reciben las gracias suficientes para salvarse. El hombre puede rechazar esas gracias hasta la muerte, y entonces quedará para siempre rota en él la armonía entre lo natural y lo sobrenatural; pero puede asimismo aceptarlas, y entonces no sólo se incoa ya en esta vida la armonía de lo natural con lo sobrenatural, sino que, si persevera hasta el fin, esa armonía quedará sublimada en la otra vida; la muerte será vencida por la resurrección, y la naturaleza, elevada a su máxima perfección, quedará empapada por la sobrenaturaleza o por la misma vida divina.

2. Razón y Fe

De la misma manera que la gracia supone la naturaleza y no la destruye, sino que la eleva y perfecciona, también la fe supone la razón y no va contra ella, sino que la levanta a un orden superior y la completa y perfecciona. Así, Santo Tomás escribe: “La fe presupone el conocimiento natural, como la gracia a la naturaleza y como lo perfecto a lo perfectible”¹⁰.

Y a la objeción de que la fe, como niega a la razón, va contra ella, Santo Tomás responde: “La fe no está contra la razón, sino sobre la razón, y por tanto no se dice que niega a la razón como si destruyese a la verdadera razón, sino que la cautiva en obsequio de Cristo”.

Pero conviene considerar el asunto más despacio. La fe puede tomarse en tres sentidos:

- a) Como el acto de la fe.
- b) Como el hábito o virtud de la fe.
- c) Como el objeto sobre que versa la fe en los dos sentidos anteriores.

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

E igualmente, la razón puede entenderse:

- a) Como acto de la razón o conocimiento racional.
- b) Como hábito de la misma, que es la ciencia humana.
- c) Como contenido de ambos, o sea, el conjunto de las verdades científicas o racionalmente adquiridas.

Comencemos por el acto de la fe y de la ciencia. Y digamos antes que nada que el acto de la razón y el acto de la fe corresponden a la misma facultad: el entendimiento humano; pero son esencialmente distintos. El acto de la razón –y más en concreto, el acto de la ciencia– viene determinado por la evidencia (inmediata o mediata) de su objeto; por eso la razón versa sobre lo que es visto intelectualmente, es decir, sobre lo evidente. Aquí no interviene la voluntad más que en el orden del ejercicio, o sea, en el uso de la misma razón, pero no en la especificación o en la determinación objetiva. Ante una verdad evidente (con evidencia inmediata o mediata) la razón no puede menos de asentir y su asentimiento es firme y necesario.

No ocurre lo mismo con la fe, que versa sobre lo que no es visto, sobre lo que no es evidente. En una primera aproximación a la definición del acto de fe, Santo Tomás lo describe como “asentimiento con cogitación”. En efecto, *cogitar* o pensar, en su sentido más propio, es el movimiento o el trabajo de la razón antes de llegar a la plana visión de la verdad. Esa cogitación se da en la duda, en la sospecha y en la opinión; y no se da en la certeza o en la ciencia, pues en éstas se ha llegado ya al asentimiento seguro. Pero en la fe se da cogitación y la certeza del asentimiento, con lo cual se distingue de los demás estados de la mente. Así, Tomás de Aquino escribe: “El acto de fe entraña adhesión firme y en esto coincide el que cree con el que sabe y entiende; pero su conocimiento no es perfecto, por visión clara del objeto, en lo que coincide con el que duda, sospecha u opina. En consecuencia es propio del que cree «pensar con asentimiento»”¹¹.

Ulteriormente Santo Tomás da una definición más completa del acto de fe con estas palabras: “El creer es un acto del entendimien-

¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 1.

to, que asiente a una verdad divina, por el imperio de la voluntad, que es movida por Dios mediante la gracia”¹².

De modo que aquí la voluntad no interviene sólo en el orden del ejercicio, sino también en cierto modo en el de la especificación, es decir, supliendo la inevidencia del objeto. Esto es lo que viene recogido también en la fórmula: “creer a Dios, creer por Dios y creer en Dios”¹³. Creer a Dios porque el acto de fe versa sobre la verdad divina, es decir, sobre Dios y todo lo que con Él se relaciona; creer por Dios porque el motivo de la fe, aquello por lo que la fe asiente a esa verdad divina, que escapa a nuestra comprensión, es la autoridad de Dios que la revela; y creer en Dios porque ese asentimiento no sería posible sin la intervención de la voluntad movida por Dios mediante la gracia, es decir, porque queremos a Dios y nos confiamos a Él.

Y es que tratándose de un objeto inevidente no puede la razón humana prestarle su asentimiento firme, a no ser porque estime que ese asentimiento está fundado en la autoridad de Dios y es un bien para nosotros, con lo que se moviliza la voluntad para que empuje al entendimiento a asentir, porque nadie cree si no quiere creer; y ese querer tampoco es caprichoso: queremos creer lo que Dios nos enseña, porque nos fiamos de Él, ya que sabemos que no se equivoca jamás y que además nos ama, o sea, que no puede engañarse ni quiere engañarnos.

Desde un determinado punto de vista el acto de la fe es más perfecto que el de la ciencia, pero desde otro el de la ciencia es más perfecto. En efecto, por lo que se refiere a la fuente y por lo que atañe a la certeza o seguridad, el acto de la fe es más perfecto, pues el acto de fe tiene por fuente a la veracidad divina y al amor de Dios por los hombres, y en consecuencia es también de una certeza o seguridad absolutas. En cambio, por lo que se refiere a la claridad de su objeto, el acto de la ciencia es más perfecto, ya que versa sobre lo evidente (con evidencia inmediata o mediata), mientras que el acto de la fe versa sobre lo inevidente. Sin embargo, de manera absoluta, el acto de fe es superior al acto de ciencia; no destruye a éste, sino que lo rebasa y lo trasciende, o sea, que con el

¹² *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9.

¹³ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 2.

acto de fe puede el hombre llegar mucho más lejos y mucho más alto que con el de la ciencia.

Y ahora pasemos a considerar a la fe y a la ciencia como virtudes, como virtud teologal la primera y como virtud intelectual la segunda. La fe, en efecto, no sólo se concreta en unos actos, sino que es también un hábito operativo, una virtud, que radica en el entendimiento y que nace en él por infusión divina; se llama virtud teologal porque tiene por objeto a Dios y más en concreto a la verdad divina. Por su parte la ciencia es también un hábito operativo, una virtud intelectual, que nace en el entendimiento como consecuencia de los actos de conocimiento científico, es decir, de las demostraciones. La virtud intelectual de la ciencia supone el hábito natural de los primeros principios, o sea, la inteligencia, y se consume o plenifica en el hábito de la sabiduría. Por eso, en el orden teórico, se dan en el hombre tres virtudes intelectuales: la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, y de ellas la inteligencia es innata o cuasi innata, mientras que la ciencia y la sabiduría son adquiridas. Pero la fe, además de ser virtud teologal y no intelectual, es virtud infusa o infundida por Dios, y no adquirida por el esfuerzo humano o por la repetición de actos.

Aparte de esto, la virtud de la fe puede darse en nosotros de manera informe o de manera formada y perfecta. Se da la fe informe cuando no va acompañada de la caridad, y la fe formada cuando existe juntamente con la caridad, es decir, con la amistad sobrenatural respecto de Dios. Y es que para que la fe sea perfecta tiene que entrañar tanto un hábito en el entendimiento (que es el que asiente a la verdad divina), como un hábito en la voluntad (que es la que empuja al entendimiento a asentir por amor al bien divino); y en la fe informe permanece el hábito del entendimiento, pero falta el hábito correspondiente a la voluntad, que es precisamente la caridad. Como se ve, la fe en cuanto virtud teologal está completamente colocada en el plano sobrenatural de la gracia, mientras que la ciencia, como virtud intelectual que es, está íntegramente encuadrada —por su origen, por su ejercicio y por su objeto— en el plano natural.

Y consideremos por último el objeto de la fe y el objeto de la ciencia. Por lo que hace a la fe, su objeto material (es decir, aquello sobre lo que la fe versa) es Dios y todo lo que con Dios se relaciona; o sea, que dentro de dicho objeto material hay que establecer

un orden, siendo Dios lo primero (como la fuente que es de toda otra realidad) y todo lo demás que con Él se relaciona, lo segundo. Y en cuanto al objeto formal (es decir, la luz desde la que todo se conoce) es la verdad divina, manifestada a nosotros por la revelación. En cambio, por lo que se refiere a la ciencia (a todas las ciencias humanas y a la culminación de las mismas que es la sabiduría), su objeto material es la realidad toda, incluida la causa primera, o sea, Dios; mientras que su objeto formal es la luz natural de la razón que, partiendo de los primeros principios evidentes de suyo, puede llevarnos hasta las más variadas y remotas conclusiones.

Pues bien, a propósito del objeto de la fe y de la ciencia, Santo Tomás se plantea la siguiente cuestión: Hay verdades que han sido reveladas por Dios y propuestas por Él para ser creídas, y que sin embargo pueden ser demostradas racionalmente y ser así objeto de ciencia. ¿Cómo es esto posible? Porque dada la diferencia esencial entre fe y ciencia, no puede una misma verdad al mismo tiempo y por el mismo sujeto ser creída y científicamente sabida. La solución que Santo Tomás propone a este problema es que era conveniente que una serie de verdades necesarias para nuestra salvación, aunque racionalmente demostrables, fueran de hecho reveladas, pues de lo contrario sólo unos pocos hombres, y después de largo tiempo, y con peligro de equivocarse, habría conocido esas verdades. He aquí sus mismas palabras: “Fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque de lo contrario esas verdades acerca de Dios, investigadas por la razón humana, serían conocidas por muy pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores; y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, ya que su salvación está en Dios”¹⁴.

Pero en todo caso queda claro que la fe y la ciencia se distinguen esencialmente, y que aquélla es superior a ésta, aunque nunca puede haber oposición entre ellas. Del mismo modo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la perfecciona y se armoniza con ella, así también la fe no destruye la razón, sino que la supone y la eleva y guarda con ella una plena armonía.

¹⁴ *S. Th.*, I, q. 1, a. 1.

Un ejemplo claro de esa armonía entre la razón y la fe nos la ofrece la ciencia teológica. En efecto, en la teología sagrada (o sea, la que está apoyada en la divina revelación, a diferencia de la llamada teología natural, apoyada sólo en la razón), se da una colaboración entre la razón y la fe del siguiente modo. La fe proporciona las verdades primeras en las que se apoya el discurso teológico, pero la razón proporciona y constituye ese mismo discurso. Porque las verdades reveladas por Dios pueden ser de dos clases: las reveladas de forma explícita y las que sólo de forma implícita han sido reveladas. El depósito de la revelación, en efecto, es de una riqueza inagotable, y si lo que en él está contenido de forma clara y terminante es captado sin más por los distintos actos de fe, otros muchos tesoros, ocultos o semi-ocultos, que allí también se encuentran, requieren un esfuerzo de explicitación y desarrollo, que ya no lo cumplen los meros actos de fe, sino los actos de la razón, apoyada en la fe. Se puede así hablar de una revelación formal o explícita, sobre la que versa la fe, y una revelación virtual o implícita, sobre la que versa la teología sagrada. Este última no es un mero saber humano, puesto que está arraigada en la fe, que es un saber divino, pero tampoco es un puro saber divino, puesto que utiliza la luz de la razón y sus discursos naturales, para hacer explícito lo que antes era sólo implícito. La teología así es un saber divino-humano, sobrenatural-natural, que muestra de un modo vivo la colaboración y la armonía de la razón y de la fe.

III

LA FILOSOFÍA CRISTIANA¹

1. Breve reseña histórica

La expresión filosofía cristiana aparece en bastantes autores antiguos, entre los que merecen citarse, sobre todo, a San Justino y San Agustín. Para ellos se trataba, bajo ese nombre, de una auténtica sabiduría teológica, en la que las verdades divinamente reveladas entraban, junto con las alcanzadas por la sola razón, en un único cuerpo de doctrina. Y esa misma concepción se mantiene en otros muchos autores antiguos, medievales y modernos, como Salviano, Hugo de San Víctor, Erasmo, Javelli, Luis de Granada, Formey, etc.

Dentro de los autores modernos es Francisco Suárez el primero que, distinguiendo con claridad la razón de la fe, y la filosofía de la teología, enseñó expresamente, al comienzo de sus *Disputaciones metafísicas*, que la filosofía, aunque es esencialmente distinta de la teología, debe, sin embargo, ser cristiana, o sea, no sólo no opuesta a las verdades divinamente reveladas, sino también positivamente conforme a ellas. Y así escribe: “De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana, y servidora de la teología divina”². Por ese camino fueron después otros muchos autores, como Luis Carbón, Juan Martínez de Prado, Antoine Goudin, Salvatore Rosselli y Cayetano Sanseverino. Y en la misma línea se encuentra también León XIII, al hablar en sus encíclicas, sobre todo en la *Aeterni Patris*, de sabiduría cristiana.

¹ Publicado en *Diccionario del pensamiento contemporáneo*, Ed. San Pablo, Madrid, 1997, 547-552.

² *Disputaciones metafísicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, Prólogo.

Mas la cuestión misma de la filosofía cristiana fue objeto de famosas controversias a partir, sobre todo, del año 1931, fecha de una reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía, dedicada al tema. Los nombres más representativos de esas controversias fueron Émile Bréhier y Leon Brunschvicg, por una parte, y Étienne Gilson y Jacques Maritain, por otra. Veamos sus distintas posturas.

La expresión filosofía cristiana, dice Bréhier, 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 cristiana han excitado el trabajo puramente 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.

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 realidad 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 pertenece a la esencia de la auténtica filosofía.

En contraste con ellos se encuentran Maritain y Gilson. Para Maritain, si no toda 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.

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, según él, la filosofía de los Padres de la Iglesia y de los Doctores escolásticos es esencial y formalmente cristiana, y no sólo en cuanto a su parte moral, sino en todas sus partes.

Y parece que a la misma conclusión llega Maurice Blondel, aunque este proponga su tesis bajo otro aspecto: el práctico y de la acción vital. La filosofía, viene a decir, descubre su propia imperfección y su radical insuficiencia en el orden de la vida, y allí reclama naturalmente un complemento y plenitud, que ella no puede

darse a sí misma. Simultáneamente, sin embargo, viene a su encuentro la revelación cristiana, que le ofrece una completa liberación de esa miseria y de esa insuficiencia natural. De todo lo cual resulta que la filosofía y la revelación cristiana se exigen mutuamente y se completan entre sí de modo esencial, con lo que la filosofía debe ser íntima y esencialmente cristiana. Es el resultado de ese reclamo mutuo entre las exigencias cristianas de la filosofía y las exigencias filosóficas del cristianismo.

Mas aparte de esas dos posturas extremas, se han dado otras intermedias.

En primer lugar, la de Desirée Mercier y otros, que proponen que la fe cristiana no es, no puede ser, para el filósofo un motivo de adhesión o una fuente directa de conocimientos, sino sólo una salvaguarda o una norma negativa. Y semejante a esta es la postura de Fernand van Steenberghe, que considera esencial, en este asunto, la distinción entre el filósofo y la filosofía, de suerte que si bien se puede hablar con sentido de filósofos cristianos, es un error de bulto hablar de filosofía cristiana, ya que esta expresión abstracta no puede significar otra cosa que filosofía esencialmente cristiana, lo que entrañaría una contradicción en sus propios términos.

Otra postura intermedia es la de Luigi Bogliolo, quien defiende la tesis de que la llamada filosofía cristiana es, desde luego, formalmente filosofía, aunque también sea materialmente cristiana; tiene, pues, de filosofía todo lo que les es propio a los saberes de se apoyan sólo en la luz natural de la razón, pero tiene también de teología el ocuparse de asuntos de los que trata asimismo la teología, aunque bajo otra luz.

Finalmente tenemos la postura de Santiago Ramírez, que defiende la posibilidad, y también la existencia, de una auténtica filosofía cristiana, que ha de ser, desde luego, sustancial o esencialmente filosofía, pero que también debe ser accidentalmente cristiana.

2. La verdadera noción de la Filosofía Cristiana

Viniendo ahora a la determinación sistemática de la noción de filosofía cristiana, conviene comenzar diciendo lo que no debe ser dicha filosofía.

No debe ser, en primer lugar, teología sagrada, o parte de la teología. Y esto indudablemente ocurriría si, en su elaboración, se apelara positivamente, como a un fuente directa de conocimientos, a la revelación divina y a la fe sobrenatural. Estaríamos entonces ante una filosofía esencialmente cristiana, lo que es imposible. En efecto, lo esencialmente cristiano en la línea del conocimiento, o es la fe divina, o lo deducido de la fe divina de manera necesaria e intrínseca. Y entonces la expresión filosofía cristiana 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 ha escrito 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”³.

Mas, por otra parte, tampoco se puede aceptar la tesis de Bréhier, Brunschvicg y otros que niegan de plano la existencia, y hasta la misma posibilidad, de una filosofía cristiana. Dicha filosofía cristiana ha existido de hecho, y sigue existiendo, como es el caso de muchos Padres de la Iglesia y de los Doctores escolásticos. Todos ellos, aunque principalmente fueron teólogos, también fueron filósofos, y han aportado, sin duda, al acervo cultural de la Humanidad, un gran caudal de conocimientos importantísimos, estrictamente filosóficos, como son las doctrinas sobre la unidad y trascendencia de Dios y de su providencia, del origen del mundo por creación a partir de la nada, de la espiritualidad y de la inmortalidad personal del alma humana, etc.

Pero si la filosofía cristiana, en muchas de sus manifestaciones, ha existido realmente, y, por otro lado, no es posible entenderla como una filosofía esencialmente cristiana, es evidente que habrá que entenderla como una filosofía que, siendo formalmente filoso-

³ *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad 4.

fia y no teología sobrenatural, sea sin embargo también cristiana, bien materialmente, bien accidentalmente.

La primera de estas posibilidades es la defendida por Luigi Bogliolo, para quien la llamada filosofía cristiana debe ser formalmente filosofía y materialmente cristiana. Lo que quiere decir, en la práctica, que dicha filosofía habría de ocuparse de los asuntos de que se ocupa la teología sagrada, pero no desde la perspectiva teológica, y con el método teológico, sino precisamente desde el punto de vista filosófico y con la metodología propia de la filosofía. Pues bien, el defecto de esta postura está en que los asuntos propiamente teológicos, por lo menos en su mayoría, no pueden ser abordados y resueltos a la luz de la sola filosofía. Algunos sí, pero no todos, ni siquiera la mayor parte de ellos, con lo que la coincidencia material entre la filosofía y la teología sería sólo en parte, y aun se podría decir que en una parte muy pequeña.

Parece entonces que la única posibilidad que queda es que la filosofía cristiana sea formalmente filosofía y accidentalmente cristiana; que es la postura mantenida por Santiago Ramírez. Para el pensador español, en efecto, si la fórmula filosofía cristiana ha de tener un sentido real y verdadero, es necesario que el apelativo de cristiana no sea tomado en sentido esencial o formal, sino justamente en sentido accidental, o sea, el correspondiente al quinto predicable: algo que se une de modo contingente 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, que la apelación de cristiana debe atribuirse a la filosofía, no sustancialmente, sino cualitativamente, y con una cualidad contingente.

Concretando más, hay que decir también que la apelación de cristiana no debe ser meramente extrínseca o negativa —una mera denominación extrínseca—. Esto no bastaría para que la filosofía pudiera decirse real y verdaderamente cristiana; porque así como no es suficiente el que alguien no se oponga o no contradiga a la fe cristiana para que pueda decirse realmente cristiano, así tampoco puede bastar con que una filosofía no contradiga a la doctrina cristiana para que pueda decirse, con verdad y positivamente, cristiana. La fórmula filosofía cristiana debe entenderse, pues, como una

apelación positiva, pero contingente, al igual que en la fórmula hombre blanco, el apelativo blanco, afecta real y positivamente al hombre de raza blanca, pero sólo de modo accidental y contingente.

3. Reivindicación de la Filosofía Cristiana

La filosofía cristiana así entendida, no sólo constituye un hecho histórico-cultural de primer orden, sino que se revela incluso como una exigencia perfecta de la propia filosofía, en cuanto se la pone en relación con ese otro hecho, asimismo innegable, de la revelación divina y de la llamada universal de todos los hombres a la obediencia de la fe.

Además, de ese carácter de cristiana sólo pueden derivarse ventajas para la misma filosofía. En efecto, la fe divina, recibida en el intelecto del filósofo, no sólo 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 aumenta y se enriquece con la cercanía de esa nueva luz sobrenatural. El hábito de la fe divina no sólo potencia a nuestro intelecto en orden al conocimiento de los misterios sobrenaturales, sino que también lo torna más capaz y robusto en orden a la investigación de muchas verdades fundamentales que, de suyo, son naturalmente cognoscibles.

Por un lado, en efecto, la fe instruye a la filosofía acerca de sus limitaciones y posibles fallos, para que no se exalte en demasía, como acontece en los racionalistas. Pues le da a conocer que, más allá, y por encima de la razón natural, existen misterios intrínsecamente sobrenaturales, que exceden, de modo absoluto, las fuerzas de nuestra razón. Y en cuanto a las mismas verdades acerca de Dios, que no exceden de suyo a dichas fuerzas naturales, también la fe enseña al filósofo las muchas imperfecciones a las que está sujeto en la presente condición del género humano, por el *vulnus* de la ignorancia, que obscurece y debilita nuestra razón.

Y, por otra parte, también la fe conforta a la razón contra el pesimismo de los fideístas y de los agnósticos, enseñándonos que la razón humana, por su propia energía nativa, puede conocer muchas

verdades, de modo seguro e indudable, como los primeros principios (a saber, el de contradicción, el de identidad, el de causalidad, el de finalidad) y también la misma 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.

Y además de esto, la especulación teológica, al tratar de penetrar en los misterios sobrenaturales con la ayuda de las analogías tomadas de las cosas naturales, ha excitado y agudizado de un modo admirable la obra de la razón filosófica. 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 el de la mutación y sus clases. Tales investigaciones no hubieran llegado a tan alto grado de profundidad y de finura entre los escolásticos, si no les hubieran dado ocasión e impulso para ello los misterios de la Trinidad, de la Encarnación y de la Eucaristía.

Esta es la auténtica filosofía cristiana: una filosofía autónoma dentro de su esfera, que se centra en sus propios objetos, y los investiga desde sus propios principios y con su propio método, sin ir más allá de sus fronteras, que son las amplísimas de los conocimientos naturales del hombre en cuanto tal. Pero una filosofía también armonizable, y armonizada de hecho, con la fe y con la teología sagrada; que no se opone, por tanto, a ninguna de las verdades divinamente reveladas, y que en sus desarrollos, plenamente coherentes, permite un uso ulterior de sus asertos en apoyo de la fe, proporcionando así unos materiales preciosos para la edificación de la sagrada teología. Finalmente, una filosofía subordinada a la fe de manera indirecta y accidental, pues no deja nunca de ser formalmente filosófica, ni admite otra iluminación intrínseca que la que procede de la luz natural de la razón, pero que, valiéndose asimismo de esa luz racional, evita caer en todos los errores contrarios a la fe, y afina y despliega sus investigaciones de suerte que resulten aptas para explicar después, o tener alguna inteligencia posterior de los dogmas revelados. De modo parecido a la actitud propia del hombre cristiano que, al esforzarse por adquirir las virtudes humanas, y al empeñarse en ser un buen padre de familia, un buen amigo, un buen profesional y un buen ciudadano, se prepara y capacita para que no resulte en él estéril la gracia de Dios y pueda llegar a ser un auténtico cristiano.

IV

DIÁLOGO CON VAN STEENBERGHEN A PROPÓSITO DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA¹

1. Episodios de este diálogo

Hace ya cuatro años que en la revista argentina *Sapientia* apareció un artículo mío titulado “El concepto de filosofía cristiana”, inserto en el volumen XLII (1987) de dicha revista. Dicho volumen estaba dedicado a festejar el ochenta cumpleaños del gran filósofo argentino Octavio Nicolás Derisi, que ha sido durante mucho tiempo uno de los grandes pilares de la filosofía cristiana en Argentina y aun en todos los países de lengua española. Un merecidísimo homenaje a tan egregio pensador, con el que además me unía una sincera amistad de mucho tiempo atrás.

El asunto que elegí para esa colaboración mía era, sin duda, apropiado para la ocasión, y podía tener la originalidad de resumir, para los lectores de habla hispánica, la postura mantenida sobre el tema por el dominico español Santiago María Ramírez, en su obra en latín *De ipsa philosophia in universum*. Esta última obra, en dos volúmenes, había sido editada en Madrid, por el P. Victorino Rodríguez, en el año 1970, pero hasta ese momento nadie, que yo supiera, se había hecho eco de la solución dada en ella por Ramírez a esa cuestión tan debatida y tan apasionante. El espacio dedicado por el autor a resolverla era más que suficiente, pues abarcaba desde la página 768 hasta la 854, o sea, el contenido de un librito monográfico, en el que se trataba, tanto la historia del asunto con la reseña de las más importantes controversias suscitadas, como la solución sistemática, que era nueva hasta esa fecha.

Más adelante expondré con cierto detenimiento las líneas fundamentales de dicha solución. Pero ahora debo continuar relatando,

¹ Publicado en *Scripta fulgentina*, Murcia, I/2, 2, (1991), 69-94.

en forma lineal, los episodios del diálogo con Van Steenberghe al que aquel artículo mío ha dado lugar.

En un momento de la exposición del pensamiento de Ramírez hube de referirme a la postura de Van Steenberghe. La referencia era de pasada, y desde luego, de la mano de Ramírez. Ahora expondré con más holgura lo que Ramírez dice de Van Steenberghe.

La primera referencia se encuentra al hablar de la fe como norma puramente negativa, y dice literalmente: “También erraron aquellos que, admitiendo la susodicha fórmula (se refiere a la fórmula «filosofía cristiana»), de tal modo restringen su sentido que lo reducen a una mera denominación extrínseca, y puramente negativa además, pues se limitan a no admitir nada directamente contrario a la fe cristiana, la cual en este sentido puede decirse norma puramente negativa de la filosofía. Así, a lo que parece, Von Hertling y Olle-Laprune”²; pero sobre todo el Cardenal Mercier, Maurice de Wulf, Fernand Van Steenberghe y muchos otros que intervinieron en el Congreso de Filosofía Cristiana, celebrado en Juvisy el día 11 de setiembre de 1933. Baste citar a uno o dos: “La doctrina revelada –dice Desirée Mercier no es para el filósofo y para el sabio un motivo de adhesión, una fuente directa de conocimientos, sino una salvaguardia, una norma negativa”³. “Yo no comprendo –añade Van Steenberghe– que una investigación pueda mantenerse en el plano puramente racional, si está totalmente dirigida y orientada por la fe”⁴. “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»”⁵. “Digo, pues, que todos estos admiten que la fe cristiana es norma negativa para la filosofía”⁶.

Una segunda referencia, poco más adelante, es la siguiente: “Pero tampoco el apelativo accidental de “cristiana” puede ser meramente extrínseco y negativo, una pura denominación extrínse-

² *Compte rendu du Quatrieme Congress scientifique tenu a Friburg*, Introduction, t. I, 39-41, Friburg (Suisse), 1898.

³ *Logique*, 36.

⁴ *La philosophie chrétienne. Journées d'études de la Société thomiste*, t. II, 137, París, 1933.

⁵ “L’avenir du tomisme”, en *Revue philosophique de Louvain*, 54, (1956), 127.

⁶ *Ob. cit.*, 826.

ca, como defendieron Mercier, De Wulf, Sentroul, Van Steenberghe y algunos otros tomistas como Mandonnet, que se opusieron a Gilson y Maritain en el Congreso de Juvisy de 1933. Esto no basta para que la filosofía pueda decirse verdadera y realmente cristiana, pues así como no es suficiente que alguien no se oponga o no contradiga a la fe católica para que sea verdadera y realmente católico, así no basta con no contradecir a la doctrina cristiana para que una filosofía se diga real y verdaderamente cristiana. Sin duda, la mera negación o la denominación extrínseca es un puro y simple ente de razón. Y la filosofía cristiana, incluso como cristiana, no es un mero ente de razón”⁷.

Pero hay todavía una tercera referencia, páginas adelante, de Ramírez a Van Steenberghe, y es ésta: “Por tanto, con menor acierto y prudencia escribe F. Van Steenberghe: «La vecindad de la teología no le es favorable al filósofo; ante todo porque existe el peligro muy real de confundir los métodos, y después porque el filósofo corre el riesgo de creerse ligado por doctrinas teológicas que no tienen, sin embargo, relación alguna esencial con los datos ciertos de la revelación»”⁸.

“Pero –continúa Ramírez– si alguien es a la vez verdadero y docto filósofo y teólogo, y no sólo en apariencia, ese doble peligro es puramente imaginario. Al contrario, por el alejamiento o separación de la filosofía respecto de la teología, la filosofía pierde la ayuda y el complemento de la teología, y además se expone al peligro no sólo de contradecir las doctrinas teológicas, sino incluso las mismas enseñanzas de la fe”⁹.

Estas son las referencias completas que sobre Van Steenberghe se encuentran en la citada obra de Ramírez. Yo, por mi parte, me limité a resumirlas, a veces incluso con palabras textuales. También las citas de Van Steenberghe estaban tomadas del propio texto de Ramírez, circunstancia que hice notar en todo momento. No es cierto que yo no conociera el debate acerca de la filosofía cristiana más que a través de la exposición de Ramírez, pero sí lo es que en ese momento no utilicé otras fuentes, haciéndolo constar así. En mi diálogo posterior con Van Steenberghe, éste señalará

⁷ *Ob. cit.*, 833.

⁸ “L’avenir du tomisme”, 217.

⁹ *Ob. cit.*, 842.

determinados errores en las citas que yo había hecho de él. Le doy por entero la razón; pero había que aclarar el origen de esos errores.

Pues bien, poco tiempo después apareció en la *Revue philosophique de Louvain*, 86 (1988), 180-191, un artículo de Van Steenberghe, titulado *Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien*, que contenía una réplica a mi artículo de la revista *Sapientia*, y una exposición muy clara, y, como es obvio, plenamente autorizada, de su posición en el asunto. También acerca de esta postura, y de las críticas del autor a mi artículo, hablaré más adelante con alguna extensión.

El siguiente episodio lo constituye un nuevo artículo mío que, con el título de “La cuestión de la filosofía cristiana”, aparece, en 1990, en *Scripta theologica* de la Universidad de Navarra, 22 (1990), 169-179. Se trataba, en realidad, de la ponencia presentada al III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Quito, del 9 al 14 de julio de 1989. Al final de ese artículo hacía una referencia expresa a “la postura de Van Steenberghe”, y me hacía cargo de las observaciones críticas que me había dirigido, dándole en parte la razón. Pero seguía pareciéndome inaceptable la conclusión a la que se llegaba al final de sus reflexiones, a saber, que “no hay filosofía cristiana legítima, pues todo saber que se siente cristiano, que se inspira y se nutre directamente en la revelación cristiana es, por definición, un saber teológico. En consecuencia es preciso desterrar la fórmula «filosofía cristiana», porque es incorrecta, se presta a confusiones y malentendidos y encierra a quienes la adoptan en un ghetto intelectual”. Siguiendo el método de exposición que me he trazado, me ocuparé más adelante de todo ello.

Y llegamos así al último episodio de este diálogo. Es la “nota complementaria”, titulada también *Philosophie et christianisme*, y aparecida en la *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), 499-505. En este breve artículo Van Steenberghe resume el contenido del mío anterior, rechaza las falsas interpretaciones que, según él, habría yo hecho de su pensamiento, y termina lamentando la obstinación de muchos filósofos y teólogos cristianos que se empeñan en seguir defendiendo la posibilidad y legitimidad de la filosofía cristiana. Por supuesto que dedicaré más adelante espacio suficiente para examinar este nuevo artículo.

2. La postura de Santiago Ramírez

Lo primero que hay que aclarar, al hacer la exposición del pensamiento de Ramírez sobre esta materia, es lo siguiente. Él ha tratado el asunto en una obra dedicada a considerar la Filosofía en general, y por ello se ocupa ampliamente de la definición de la Filosofía, de su división y de sus propiedades, y finalmente de las relaciones de la Filosofía con otros saberes. Y es en esta última parte en la que se enmarca el estudio de la filosofía cristiana.

Pues bien, al estudiar Ramírez las relaciones de la Filosofía con los saberes superiores a ella, o sea, con la Fe divina y con la Teología sagrada, comienza por exponer las propiedades que debe poseer la Filosofía por relación a los susodichos saberes, es decir, debe ser autónoma, debe armonizarse con ellos, y debe subordinarse a los mismos de una especial manera.

En primer lugar, la Filosofía debe ser autónoma respecto de la Fe y de la Teología, con una autonomía cabal y completa dentro de su esfera. Ello se debe a que la Filosofía tiene su propio objeto (constituido por todas las verdades racionalmente cognoscibles), tiene sus propios principios (que son los primeros principios de la razón y la propia experiencia humana), y tiene también su propio método (en el que se conjugan la inducción y la deducción, y el análisis y la síntesis). Todo lo cual garantiza esa completa autonomía dentro de su propio ámbito.

En segundo lugar, la Filosofía debe ser armonizable, y estar de hecho armonizada, con la Fe divina y la Teología sagrada. Porque la autonomía anteriormente descrita, ni permite la confusión de la Filosofía con estos otros saberes, ni tolera la oposición o el enfrentamiento con ellos. Por el contrario, la susodicha autonomía debe conducir a un amigable acuerdo y a una leal cooperación y mutua ayuda, a tenor de lo establecido por el Concilio Vaticano I, al tratar de las relaciones entre la razón y la fe: “Aunque la fe esté sobre la razón, ninguna verdadera oposición puede darse nunca entre ellas, como quiera que el mismo Dios, que revela los misterios e infunde la fe, ha dotado también al alma humana de la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo, ni la verdad contradecir nunca a la verdad (...). Y no sólo es que la fe y la razón nunca pueden oponerse entre sí, sino que también se prestan mutua ayuda, como quiera que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe y que,

iluminada con la luz de ésta, cultiva la ciencia de las cosas divinas; además, la fe libra y protege a la razón de los errores y la instruye en muchos conocimientos”¹⁰.

En tercer lugar, la Filosofía debe subordinarse a la Fe y a la Teología, pero con una subordinación accidental, no esencial, o sea, con una mera subordinación y no con una estricta subalternación. Como es sabido, la subordinación indirecta o meramente accidental de una ciencia cabe otra, se da cuando la ciencia inferior tiene sus propios principios, evidentes de suyo, y su propio método, aunque reciba de la ciencia superior defensa y protección de dichos principios, contra los que los impugnan o los niegan; como ocurre, en general, con todas las ciencias humanas, en relación con los dos saberes superiores de la Metafísica y la Lógica. Y, en cambio, se da una subordinación directa y esencial cuando los principios de la ciencia subordinada son los mismos que los de la subordinante, o el objeto de la primera es una mera parte (integral o subjetiva) del objeto de la segunda. En este caso, la subordinación recibe el nombre especial de “subalternación”. Y ahí tenemos el ejemplo de las “ciencias mixtas”. Pues bien, de todo lo dicho hasta ahora resulta claro que la subordinación de la Filosofía respecto de la Fe divina y la Teología sagrada debe ser una mera subordinación, y no una estricta subalternación.

Para ilustrar mejor lo anteriormente dicho, Santiago Ramírez recurre a la siguiente analogía: De parecida manera a como deben comportarse entre sí la sociedad civil y la eclesiástica, deben también relacionarse entre ellas la Filosofía, de una parte, y la Fe y la Teología, de otra. Pero la relación entre aquellas dos sociedades debe ser de subordinación indirecta y accidental de la primera respecto de la segunda. Luego también la relación entre la Filosofía y los saberes sobrenaturales debe ser de subordinación indirecta y accidental de aquella bajo éstos. Dicho con más exactitud y con las propias palabras de Ramírez: “La filosofía se compara a la doctrina sagrada en el orden de la verdad y del conocimiento, como la autoridad civil se compara a la suprema autoridad eclesiástica en el orden del bien y de la operación. Es así que la autoridad civil se

¹⁰ DENZINGER, H./SCHÖNMETZER, A. (eds.), *Enchiridion Symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Friburgo in B.-Roma, 1976 (36 ed.).

subordina a la autoridad eclesiástica sólo de manera indirecta y accidental, es decir, no en razón de su propia esencia tomada en sí misma, sino en razón de su conexión con la potestad espiritual de la Iglesia, tanto por parte del fin y de los medios, como por parte de los sujetos pasivos de ambas potestades. Luego también la filosofía se subordina a la doctrina sagrada –en cuanto que incluye en sí a la fe y a la teología– sólo accidentalmente y de manera indirecta, y ciertamente no por razón de la naturaleza propia de ella considerada en sí misma y de manera absoluta, sino sólo por razón de su conexión con aquélla, tanto por parte del fin y de las verdades conocidas, como por parte del sujeto cognoscente”¹¹.

Expuestas así las relaciones que deben existir entre la Filosofía, por una parte, y la Fe divina y la Teología sagrada, por otra, concluye Ramírez la cuarta propiedad que debe acompañar a la verdadera Filosofía, y es la de ser cristiana. Pero escuchemos sus mismas palabras: “De aquí se sigue la cuarta propiedad de la filosofía en relación con la fe divina, a saber, que debe ser verdaderamente cristiana. Y digo verdaderamente, o sea, no sólo de modo negativo, como no opuesta ni contraria a la fe cristiana, sino también de modo positivo, como completamente conforme o coherente con las verdades transmitidas por la revelación cristiana y recibidas por la fe. Porque la filosofía no sólo debe tener ante los ojos los errores condenados por la Iglesia, para evitarlos, sino que también debe mirar a las verdades naturalmente cognoscibles, que de hecho sin embargo han sido reveladas por Dios y propuestas por el Magisterio de la Iglesia, para conformarse a ellas y dirigir hacia las mismas sus esfuerzos de investigación y comprensión, como bajo la luz de un faro que señala el puerto de la verdad”¹².

Hasta aquí, pues, la cuestión de la filosofía cristiana ha quedado tratada por Ramírez desde la perspectiva del deber ser. Pero a partir de ese momento comienza el examen de la cuestión de hecho. Y en este examen se llega a varias conclusiones:

La primera es que la “filosofía cristiana” ha existido verdaderamente, con múltiples manifestaciones, a lo largo de muchos siglos de Historia de la Filosofía, en el pasado, y también en el pre-

¹¹ *Ob. cit.*, 799.

¹² *Ob. cit.*, 816.

sente, como ha ocurrido con los Apologetas y con los Padres de la Iglesia y los Doctores escolásticos, y otros muchos.

La segunda es que esa “filosofía cristiana” no ha sido la única que se ha dado en la Historia, pues también se han dado otras no cristianas, como, por ejemplo, la filosofía griega y la romana, antes del cristianismo, y la filosofía arábiga, fuera del mismo, por no decir nada de las filosofías posteriores, de quienes ignoran o no admiten la revelación cristiana.

La tercera, que es consecuencia de las dos anteriores, es que la filosofía en su conjunto no puede ser considerada como esencialmente cristiana, porque entonces no habría habido más filosofía que la cristiana, ni sería posible que la hubiera en el futuro. Pero de igual manera hay que decir que determinadas filosofías, sin dejar de ser auténticas filosofías, han sido y son cristianas, pero no esencialmente sino de manera indirecta y accidental. Esta última conclusión es la que, según Ramírez, puede dar una solución aceptable a la debatida cuestión de la “filosofía cristiana”.

En efecto, se resolvería mal esa cuestión si se dijera: primero, que la filosofía, toda filosofía, debe ser esencialmente cristiana, y segundo, que, de hecho, la verdadera filosofía ha sido siempre esencialmente cristiana. Ambas cosas son falsas. En el orden del deber ser, toda auténtica filosofía debe ser cristiana de modo accidental e indirecto (siempre que se la considere en relación con los saberes sobrenaturales), pero no de modo esencial y directo. Y por lo que atañe al orden de los hechos, ha habido muchas filosofías que, sin dejar de serlo verdaderamente, no han sido cristianas (ni esencial ni accidentalmente), y las que han sido cristianas, si se han mantenido en el ámbito estrictamente filosófico, lo han sido accidentalmente, y no esencialmente.

Pero tampoco se puede defender que las filosofías llamadas cristianas lo han sido sólo porque no se han opuesto a la fe cristiana, o sea, porque han considerado a la fe como una norma puramente negativa. Esto, por supuesto, ya es algo; pero no es suficiente. Esas filosofías han sido cristianas porque, sin dejar de ser verdaderas filosofías (es decir, sin transformarse en teologías), han recibido el influjo benéfico de la doctrina cristiana, de manera indirecta y accidental. Y así han evitado caer en muchos errores en los que han incurrido otras filosofías, y han cultivado más asiduamente determinadas doctrinas filosóficas, que han podido luego

servir a la teología sagrada para explicar mejor ciertas verdades reveladas.

He aquí, resumida con sus propias palabras, la tesis final de Ramírez: “Luego es necesario decir que el apelativo de «cristiana» afecta positiva e internamente a la filosofía, aunque sólo accidentalmente, esto es, en el orden de la cualidad contingente; como la blancura de la piel del hombre de raza blanca afecta al mismo accidentalmente, pero interna y positivamente. Y esto mismo lo prueba la doctrina antes establecida de la subordinación de la filosofía a la sabiduría divinamente revelada; subordinación ciertamente accidental, pero verdaderamente positiva y no sólo negativa. Porque tal es la índole cristiana de la filosofía cual es su dependencia respecto de la sagrada doctrina divinamente revelada, cuyo influjo cristiano recibe y de cuyo sentido cristiano participa. Estas dos cosas se comparan proporcionalmente como la causa propia y el efecto propio”¹³.

3. La primera reacción de Van Steenberghen

Como ya queda dicho, al susodicho artículo mío de la revista *Sapientia* contestó Van Steenberghen con otro titulado “Philosophie et christianisme”, aparecido en la *Revue philosophique de Louvain*, 86 (1988) 180-191. Voy a detenerme ahora en el examen del mismo.

En primer lugar hay una exposición de los motivos por los cuales el autor interviene de nuevo en este viejo debate. Son estos: El artículo mío contiene muchas inexactitudes y errores, referidos sobre todo a la interpretación que en él se hace del pensamiento del autor en este asunto y a las citas que se aducen. Declara el autor que “jamás ha sostenido la tesis” de que la fórmula “filosofía cristiana” se reduzca a una pura denominación extrínseca y negativa. Estima también que es muy incompleto e inexacto lo que allí se dice sobre el tema, y especialmente sobre la postura de Gilson. Por último, le parece útil aportar de nuevo su testimonio acerca de los grandes debates de los años 30 sobre la cuestión de “la filosofía

¹³ *Ob. cit.*, 833-834.

cristiana”; pues ya no son muchos los protagonistas de entonces que puedan hacerlo.

A continuación el autor hace una exposición breve, pero precisa, de lo esencial de esos debates: Es la conocida historia que, aunque se haya contado muchas veces, no deja de poseer, para muchos de nosotros, el mayor interés. Las posturas radicales de Bréhier y Brunschvicg, por una parte, y de Gilson y Maritain, por otra. Y en medio de las dos, la postura de la Escuela de Lovaina, con Mercier a la cabeza. Este autor se inclinaba a considerar la revelación divina y la fe como una norma puramente negativa para el filósofo cristiano, pero la posición de la susodicha escuela es bastante más compleja. Van Steenberghen la ha resumido así:

“1. Para precisar la naturaleza del debate, importa distinguir ante todo entre filosofía en sentido amplio y filosofía en sentido estricto. El término «filosofía» se emplea con frecuencia para designar cualquier concepción del universo (...). En este sentido amplio e impreciso, se puede hablar de «filosofía cristiana», porque el cristianismo comporta una cierta visión del universo, del hombre y de su destino (...). En sentido estricto, el término «filosofía» designa un saber de nivel científico (...). Es un saber metódico, reflexivo y crítico, que, apoyándose en la experiencia, es elaborado por la razón discursiva con vistas a proporcionarnos una interpretación coherente del orden universal.

2. La filosofía en sentido estricto no debe ser calificada de «cristiana», pues se trata de un saber puramente racional (...). Toda filosofía que mereciera ser llamada cristiana, en razón de sus conexiones con las doctrinas cristianas, debería ser condenada, en la misma medida, como opuesta a la naturaleza y a los métodos de la filosofía.

3. Es posible, legítimo y aconsejable que los pensadores cristianos se dediquen a la investigación filosófica. Es posible, porque el trabajo científico es obra de la reflexión metódica, en la cual el cristiano puede hacer abstracción de sus convicciones religiosas, igual que hace abstracción de todo lo demás que sea ajeno a su investigación filosófica. Es legítimo, porque la firmeza de la fe no excluye la duda metódica y el examen crítico requerido por el método científico. Y es aconsejable por muchos motivos. Primero, porque toda verdad es un bien para el hombre. Segundo, porque la

filosofía es una ciencia auxiliar indispensable para la teología. Por último, porque la filosofía es un campo de entendimiento entre cristianos y no cristianos.

4. El problema de la influencia ejercida por el cristianismo sobre el desarrollo de la filosofía es un problema complejo (...). El examen del mismo conduce a las siguientes conclusiones:

1°. El hecho de esta influencia es reconocido por la mayor parte de los historiadores (...).

2°. La influencia del cristianismo sobre el desarrollo de la filosofía ha sido frecuentemente beneficiosa, pero también frecuentemente negativa (...).

3°. La influencia enriquecedora del cristianismo no se ejerce directamente sobre la filosofía, sino sobre el filósofo”¹⁴.

De todos modos, dentro mismo de la Escuela de Lovaina, Van Steenberghen ha querido siempre acentuar su oposición a la fórmula “filosofía cristiana”. Escribe: “Por mi parte, me vi sorprendido al constatar la insistencia en mantener una fórmula cuyo carácter impropio se había reconocido. Mas cuando manifesté mi sorpresa, el P. Sertillanges me respondió que era preciso conservar la fórmula «como expresión empírica y comúnmente admitida, pues no se trataba de corregir el vocabulario». Era, sin embargo, claro que muchos pensadores católicos, en Juvisy y en otras partes, sostenían la existencia y la legitimidad de filosofías formalmente cristianas. Para descartar esa tesis, que yo creo errónea, es preciso proscribir también la expresión «filosofía cristiana»”¹⁵.

A continuación dedica el autor varias páginas a exponer la postura de E. Gilson, y a criticarla con dureza; aunque dejando siempre a salvo el gran respeto que le inspira el filósofo e historiador francés. Así escribe: “A pesar de la gran estima que tengo por la obra de Gilson, siempre he pensado que, en sus trabajos sobre la filosofía cristiana, ha cometido importantes errores de interpretación histórica y no menos importantes errores doctrinales”¹⁶.

¹⁴ *Art. cit.* 189-190.

¹⁵ *Art. cit.*, 182.

¹⁶ *Art. cit.*, 184.

Los errores históricos habrían sido cometidos, sobre todo, al estudiar a San Agustín, a San Buenaventura y a Santo Tomás, pues, sin distinguir convenientemente en ellos lo que tienen de filósofos de lo que tienen de teólogos, les habría atribuido una filosofía esencialmente inspirada en la fe, o desgajada, sin más, de sus obras teológicas. Escribe: “Ha sido por una hermenéutica errónea por lo que Gilson ha creído descubrir filosofías cristianas en Agustín, Buenaventura y Tomás. Su manera de entender la «filosofía cristiana» es extraña a la tradición cristiana antigua y medieval. Ningún pensador cristiano ha concebido la filosofía como un saber especificado por la fe, iluminado y guiado por la fe”¹⁷.

Y de aquí nacen también los errores doctrinales de Gilson: “Una concepción tal de la filosofía es, por lo demás, doctrinalmente indefendible. Entendida como un saber de nivel científico, la filosofía es, por definición, un saber racional (...). En cambio, todo trabajo científico en el cual el dato revelado, objeto de la fe cristiana, interviene formalmente como fuente de conocimiento, pertenece, por definición, a la teología (...). Una filosofía de nivel científico no puede ser obra de un teólogo en tanto que teólogo(...). Las ideas de Gilson sobre la filosofía cristiana tienen también consecuencias nefastas para el diálogo entre pensadores cristianos y no cristianos (...). La filosofía es precisamente un terreno «neutro», sobre el cual creyentes y no creyentes pueden encontrarse y comprenderse. Mas, al profesar una «filosofía esencialmente cristiana», Gilson y sus partidarios se han encerrado en un ghetto intelectual”¹⁸.

La crítica de Van Steenberghen a Gilson, en este asunto de la filosofía cristiana, es, como puede verse, claramente descalificadora. Pero hay una idea clave en que parecen estar los dos completamente de acuerdo, a saber, que la única manera de tomar en serio la fórmula “filosofía cristiana” es entendiéndola en sentido formal o esencial, como una filosofía “que se inspira y se nutre directamente en la revelación cristiana”¹⁹.

Quedaba, pues, sin abordar el punto principal de la cuestión por mí planteada, a saber: si era posible, como defendía Ramírez, dar a

¹⁷ *Art. cit.*, 185.

¹⁸ *Art. cit.*, 185-187.

¹⁹ *Art. cit.*, 190.

la fórmula “filosofía cristiana” un sentido no esencial, ni tampoco de mera denominación extrínseca y negativa, sino un sentido accidental, como el que corresponde al quinto predicable. Van Steenberghe tratará de este punto en su última “nota complementaria”, como luego veremos; pero no lo hizo en el artículo que ahora comentamos.

Por lo demás, debe retenerse que, al hacer la exposición de las tesis mantenidas por la Escuela de Lovaina, Van Steenberghe había escrito que “la influencia del cristianismo sobre el desarrollo de la filosofía ha sido frecuentemente bienhechora, pero que también ha sido frecuentemente negativa, suscitando obstáculos diversos a la filosofía”²⁰. Pero sobre esto, volveré más adelante.

4. Ponencia presentada al III Congreso de Filosofía Cristiana

Del 9 al 14 de julio de 1989 tuvo lugar en Quito (Ecuador) el III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Y en él presenté una ponencia con el título “La cuestión de la filosofía cristiana”. Más adelante, dicha ponencia fue publicada, en forma de artículo, en la revista *Scripta theologica* de la Universidad de Navarra, vol. 22 (1990), 169-179.

Era natural que en un Congreso de Filosofía Cristiana se estudiara nuevamente este asunto, y era también natural que yo, invitado oficialmente al Congreso, insistiera una vez más sobre el tema, y lo hiciera precisamente exponiendo la tesis de Ramírez, que seguía siendo poco conocida.

Poca novedad había en esta nueva exposición. Comenzaba proponiendo unos puntos de posible acuerdo entre las distintas posturas que se habían adoptado sobre la cuestión de la filosofía cristiana. Exponía después brevemente la solución propuesta por Santiago María Ramírez, tanto desde el punto de vista del deber ser, como desde el plano de los hechos. Continuaba ponderando las ventajas de la filosofía cristiana, bien para evitar los errores, bien para progresar en muchos aspectos de la verdad filosófica. Hacía luego una breve alusión al ejemplo de Francisco Suárez; y terminaba

²⁰ *Art. cit.*, 190.

haciéndome eco de las críticas que Van Steenberghe había dirigido a mi anterior artículo, y de la postura de este autor, de completa oposición a que se utilizara la fórmula de “filosofía cristiana”. Desarrollaré cada uno de estos puntos, procurando no repetirme demasiado.

Por lo que se refiere a los puntos de posible acuerdo, he aquí los que yo proponía: Primero, que la cuestión de la filosofía cristiana es una cuestión teológica; no filosófica, y que por consiguiente es la teología, y no la filosofía, la que debe tratar de resolverla. Segundo, que la disputa de esa cuestión en el plano puramente filosófico resulta enteramente estéril, pues o desemboca inexorablemente en la teología, o se convierte en un diálogo de sordos. Tercero, que los filósofos cristianos, en la medida en que también, de algún modo, son teólogos, pueden y deben estar muy interesados en esa cuestión, pues debemos tener claro qué supone para la filosofía el hecho de ser cristiana.

En cuanto a la postura de Ramírez, la resumía así: “Hay que huir de dos extremos igualmente falsos: 1) que en la fórmula «filosofía cristiana» el apelativo «cristiana» sea formal o esencial, y 2) que en dicha fórmula el adjetivo «cristiana» se reduzca a una mera denominación extrínseca o a una pura negación de oposición. No lo primero, porque lo formal o 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 teológica, o extraída de la fe, o sea, filosofía divinamente creída. Lo que es una contradicción *in adiecto*. Pero tampoco lo segundo, pues para que la filosofía pueda decirse real y verdaderamente cristiana no es suficiente con que no se oponga o no contradiga a la fe cristiana (...). La verdad estará, pues, en el término medio, y así se hace necesario decir que el apelativo de «cristiana» afecta positiva y realmente a la filosofía, aunque siempre de modo accidental, esto es, como una cualidad contingente”²¹.

Hacia ver después cómo, para Ramírez, en el orden del deber ser, la filosofía debe ser “autónoma” respecto de la fe y de la teología, con una autonomía completa y perfecta dentro de su esfera; pero debe ser además “armonizable” de suyo y “armonizada” de

²¹ “La cuestión de la filosofía cristiana”, en *Scripta theologica*, 22 (1990), 171.

hecho, con una perfecta armonía, con esa misma fe divina y con la sagrada teología; y finalmente la filosofía debe “subordinarse” a dichos saberes sobrenaturales con una subordinación “indirecta y accidental”, no con una subordinación directa y esencial; o lo que es la mismo, que la filosofía debe someterse a los saberes que nacen de la revelación divina con una “mera subordinación”, y no con una estricta “subalternación”.

De todo lo cual resulta, en el orden de los hechos, que se ha dado y se da una verdadera “filosofía cristiana”, que es esencialmente filosofía, pero que sólo es accidentalmente cristiana, pues recibe del cristianismo un influjo indirecto y accidental. De parecida manera a como la sociedad civil cristiana es esencialmente civil (o sea, no eclesiástica), pero también es accidentalmente cristiana, pues recibe de la Iglesia un influjo indirecto y accidental.

Hablaba después de las ventajas de la filosofía cristiana, y decía: “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 (...). La fe instruye a la filosofía acerca de su limitación e imperfección, para que no se exalte en demasía, como acontece en los racionalistas (...). Y por otra parte también la fe conforta la razón contra el pesimismo de los fideístas y de los agnósticos (...). Además, la especulación teológica, al tratar de penetrar en los misterios sobrenaturales con ayuda de las analogías tomadas de las cosas naturalmente conocidas, excita y agudiza de un modo admirable la obra de la razón filosófica”²².

Y ponía el ejemplo de Francisco Suárez, del cual dice Ramírez que “distinguiendo cuidadosamente entre la razón y la fe, y entre la filosofía y la teología sagrada, enseñó expresamente que la filosofía, aunque es esencialmente distinta de la fe y de la teología sagrada, debe ser cristiana, a saber, no sólo no opuesta a las verdades divinamente reveladas, sino también perfectamente conforme a ellas”²³.

En resumen, concluía yo, la auténtica filosofía cristiana “es autónoma dentro de su esfera; pero también armonizada con la fe y la teología sagrada; una filosofía subordinada a la fe de manera indirecta y accidental, pues no deja de ser formalmente filosófica, ni

²² *Art. cit.*, 175-176.

²³ RAMIREZ, *Ob. cit.*, 820.

admite otra iluminación intrínseca que la que procede de la luz natural de la razón, pero que valiéndose también de esa luz racional, evita caer en todos los errores opuestos a la fe, y afina y despliega sus investigaciones de suerte que resulten aptas para explicar después los dogmas revelados, o tener alguna inteligencia posterior de los mismos”²⁴.

Y llegaba, por fin, al examen, ciertamente breve, de la postura de Van Steenberghen. Comenzaba citando un texto suyo, ya recogido por Ramírez: “La vecindad de la teología no le es favorable al filósofo”,²⁵ texto con el que yo no podía estar de acuerdo, por todo lo dicho anteriormente. Recogía después sus críticas a las incorrecciones cometidas por mí al citar algunos textos suyos, a las cuales contestaba brevemente: “En este punto no tengo nada que objetar, pues nadie conoce mejor que uno mismo sus propios textos”²⁶. Y finalmente abordaba el asunto que me parecía central: la posibilidad de dar a la fórmula “filosofía cristiana” un sentido no esencial, sino accidental.

Van Steenberghen había hecho ver la necesidad de distinguir entre el filósofo cristiano y la filosofía cristiana, y había escrito que “la influencia enriquecedora del cristianismo no se ejerce directamente sobre la filosofía, sino sobre el filósofo”²⁷. A lo que yo había respondido con cierto desenfado: “Y no vale desplazar la cuestión desde la «filosofía cristiana» al «filósofo cristiano», y decir que la apelación positiva y accidental se da en esta última fórmula, concreta, pero no en la primera, abstracta; porque la idea abstracta no difiere, en cuanto a su contenido, de la realidad concreta a la que corresponde; sólo difiere en cuanto al modo, a saber, que la idea es abstracta y universal, y la realidad es concreta y singular. Por ello, lo que vale para el filósofo cristiano debe valer también para la filosofía cristiana”²⁸. Mas, como acerca de este punto debo responder más ampliamente después, me parece mejor no añadir aquí nada más.

²⁴ *Art. cit.*, 177.

²⁵ Citado por RAMÍREZ, *Ob. cit.*, 842.

²⁶ *Art. cit.*, 178.

²⁷ *Art. cit.*, 190. Sobre este punto ha vuelto a insistir dicho autor en su última “nota complementaria”, como luego veremos.

²⁸ *Art. cit.*, 171.

Pero sí debo aclarar lo que venía después y que ha dado lugar al peor malentendido entre Van Steenberghe y yo. Porque al final de mis argumentos había yo escrito: “Esta es la tesis defendida por Ramírez, y que yo he tratado de resumir. Ante ella Van Steenberghe reacciona también con un completo rechazo. ¿Por qué?” Quedaba así en el aire, y sin contestar, una pregunta para la que no había encontrado respuesta en el escrito de dicho autor. Y tras ello, concluía yo todo el artículo con esta especie de colofón: “Estoy de acuerdo en que la cuestión de la filosofía cristiana no es filosófica, sino teológica. También estoy de acuerdo en que es inútil la discusión de la misma entre meros filósofos, y más si no son creyentes; pero de ahí a decir que la fe constituye un estorbo o un peligro para hacer filosofía hay un gran trecho. Estoy convencido de lo contrario: la fe no estorba, sino que ayuda para hacer filosofía (...). La verdad es que la gracia no destruye, ni sustituye, ni suplanta a la naturaleza, pero sí que la perfecciona”²⁹.

Pues bien, el estar colocado este colofón a renglón seguido de la pregunta antes formulada y no contestada ha inducido a Van Steenberghe a pensar que yo le atribuía a él las afirmaciones contenidas en ese párrafo final de mi artículo. Se explica entonces que haya reaccionado en su última “nota complementaria” del siguiente modo: “Debo rechazar todas estas afirmaciones. Como el lector ha podido ver en las páginas precedentes, yo no estoy de acuerdo con las dos primeras³⁰. Además, y sobre todo, yo no he sostenido jamás que la fe fuese un obstáculo o un peligro para la filosofía, al contrario: he enseñado siempre lo que he repetido aquí: las verdades reveladas son enriquecedoras para el filósofo cristiano; ellas le ayudan a hacer una excelente filosofía”³¹.

Yo le pido, pues, abiertamente excusas por haber dado lugar, aunque involuntariamente, a esta confusión. No he querido en ningún momento atribuirle tales afirmaciones. Creía que estaba

²⁹ *Art. cit.*, 179.

³⁰ Los otros dos puntos eran, como ya he indicado, que es completamente inútil cualquier disputa que, en el terreno puramente filosófico, quiera llevarse a cabo de la susodicha cuestión, y que los filósofos cristianos, en la medida en que por su cristianismo son también de algún modo teólogos, pueden y deben estar interesados en esa cuestión. Pero es claro que estos dos puntos dependen del primero.

³¹ “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, en *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), 504.

claro el sentido de ese resumen o colofón que recogía las tesis que yo había defendido y que yo había rechazado en mi artículo. Para nada me refería entonces a las tesis defendidas por Van Steenberghe en esta o en anteriores ocasiones. Pero pasemos ya al último episodio de este diálogo.

5. La “nota complementaria” de Van Steenberghe

Ante todo quiero comenzar por agradecer esta última intervención de Van Steenberghe en el diálogo entablado entre nosotros³². Toca en ella todos los puntos que habían sido objeto de discusión; expone de manera concisa y clara su propia posición en cada uno de esos puntos, con las razones que la avalan, y reafirma su tesis general de que la fórmula “filosofía cristiana” es equívoca, y que debe, por consiguiente, ser evitada. Por mi parte, voy a tratar de contestar por orden a todo ello, con la esperanza de que, deshechos algunos malentendidos, se vean también con claridad las razones de mi propia postura. También trataré de aclarar, siempre que sea necesario, lo que he tomado de Ramírez y lo que he puesto de mi cosecha.

Comencemos por examinar los puntos que yo proponía como de posible acuerdo, y especialmente el primero, a saber, que la cuestión de la filosofía cristiana es teológica y no filosófica. Esta no es una tesis explícita de Ramírez, aunque pienso que no es ajena a su pensamiento, y que estaría de acuerdo con ella. En efecto, el tratamiento que hace de dicha cuestión es claramente teológico, pues en él se dan por supuestos: a) el hecho de la revelación sobrenatural, b) el que dicha revelación contiene verdades sobrenaturales en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo, y c) finalmente que esas verdades son inmensamente superiores a las puramente filosóficas. Además, usa con mucha frecuencia el argumento de autoridad, esencial en teología, aduciendo numerosos textos del Magisterio de la Iglesia.

Por su parte, Van Steenberghe no dice que dicha cuestión no sea teológica (o que no pueda o no deba tratarla la teología), sino

³² “Philosophie et christianisme. Note complémentaire”, 499-505.

que añade que también es filosófica, o sea, que la puede y la debe tratar asimismo la filosofía, aunque “bajo otra luz”.

Mi opinión personal en este asunto es la siguiente. Cuando una determinada cuestión se enmaraña, y se concitan acerca de ella opiniones radicalmente opuestas, que no hay manera de concordar, y, tras largas discusiones, sigue abierta, sin que se vislumbre cómo se pueda cerrar o solucionar; todo ello suele ser indicio de que, o está mal planteada, o no es adecuado el método con el que se la trata de resolver. Pues bien, ¿no será este el caso de la cuestión de la filosofía cristiana? ¿No será que, al no tratarla con el método que le corresponde, es decir, con el método teológico, se ha hecho irresoluble?

Porque supongamos que su resolución se deja a la pura filosofía. En ese caso, se puede dar por cantada la respuesta: “no hay ni puede haber una filosofía cristiana”. Ello es así porque el puro filósofo no puede admitir un saber superior al humano, un saber revelado por Dios, que le pueda orientar y corregir. Es cierto que entiende lo que le dicen cuando le hablan de una “revelación divina”, pero no puede aceptarla o reconocerla como tal, pues, para ello se necesita la luz de la fe, que él no tiene. Pregunto, pues: ¿puede el puro filósofo resolver la cuestión de la filosofía cristiana? Y contesto: sí, pero siempre en sentido negativo. Y esto le ocurrirá incluso al filósofo creyente, cuando se decida a comportarse como puro filósofo, o sea, haciendo completa abstracción de su creencia. Por ello estoy completamente de acuerdo con lo que escribe Van Steenberghen: “El teólogo considera la relación entre el cristianismo y la filosofía de otra manera, o bajo otra luz que el filósofo. Pero éste conoce suficientemente el cristianismo para saber que él presenta sus doctrinas como verdades reveladas por Dios y recibidas por la fe. Y él por tanto debe decir que estas doctrinas no le conciernen y que no pueden, como tales, intervenir en la elaboración de su propio saber, que se define como un saber racional fundado sobre la experiencia humana. En consecuencia el filósofo puede y debe rehusar el epíteto de «cristiano», incompatible con la naturaleza de su saber. Incluso es muy oportuno que los filósofos se interesen en la cuestión para defender el estatuto racional de su saber. En cuanto a los filósofos no creyentes, la cuestión no les interesa directamente, porque a nadie se le ocurre calificar de «cristiana» a su filosofía. Pero si quieren tratar dicha cuestión

con los creyentes, su diálogo con ellos no será «un diálogo de sordos», como cree el autor³³, porque también ellos, los creyentes, pueden excluir el epíteto de «cristiana» como incompatible con la naturaleza de la filosofía³⁴.

Mas precisamente porque el teólogo considera todo este asunto “bajo otra luz”, la conclusión a la que llega es muy otra. Para el teólogo la filosofía debe ser cristiana, y de hecho lo ha sido en muchos filósofos; mas no en el sentido de que lo sea de manera esencial, porque entonces se destruiría la filosofía (y el teólogo, en la medida en que también es filósofo, lo sabe muy bien), sino de manera indirecta y accidental, como he repetido ya muchas veces.

Pero entonces ¿a quién debemos hacer caso: al filósofo o al teólogo? Porque debemos decidimos por una de esas dos sentencias, ya que no es posible embarcarse en la doctrina de la “doble verdad”. Y puestos en esa tesitura, parece que debemos guiarnos mejor por aquel que domina los dos saberes, el natural y el sobrenatural, como le ocurre al teólogo, que por aquel que sólo domina uno de ellos, el filósofo, que posee el saber natural, pero no el sobrenatural, al que sólo conoce “de oídas”.

Sin embargo, preveo lo que a esta conclusión habría de contestar Van Steenberghen. Diría: “examinada la cuestión desde la teología, la conclusión habría de ser la misma: la negación de la filosofía cristiana; porque considerar a la filosofía como esencialmente cristiana es negar la filosofía, y considerarla como accidentalmente cristiana es imposible”. Así, pues, el problema se traslada a otro terreno en el que tendremos que debatir después. Aplacémoslo, por tanto.

De todos modos, pienso yo que si la solución definitiva de esta cuestión hubiera de ser, en todo caso, la últimamente reseñada, preferiría que fuera la teología la que lo decidiera, y no la mera filosofía; pues de ésta ya sé, de entrada, que dará una solución

³³ “En efecto, yo había escrito: «Si la cuestión se discute entre filósofos cristianos, insensiblemente e inevitablemente se deslizará al campo de la teología, y si la discusión se entabla entre creyentes y no creyentes se convertirá en un diálogo de sordos». Pero claro está que esto no ocurrirá si los creyentes se comportan como si no lo fueran, si hacen completa abstracción de su fe, porque entonces estarían hablando el mismo lenguaje que los puros filósofos, y llegarían también a la misma conclusión que ellos: la negación de la filosofía cristiana.

³⁴ *Nota cit.*, 500.

negativa; no puede dar otra. Y este era mi intento al proponer, como punto de acuerdo, que dejáramos a la teología resolver la cuestión.

Siguiendo con el examen de la “nota complementaria” nos encontramos con la breve exposición que hace Van Steenberghe de la postura de Ramírez, tanto en el asunto de la filosofía cristiana como en el de las relaciones entre la filosofía, de un lado, y la fe y la teología, de otro. Es un resumen muy bien hecho, que yo suscribo íntegramente. Pero a continuación viene la correspondiente valoración crítica, que transcribo literalmente: “¿Qué pensar de todo ello? Cualquiera estará de acuerdo con el P. Ramírez en su crítica de las dos posiciones extremas. Con una sola reserva: el epíteto de «cristianas», empleado como denominación extrínseca para designar las filosofías elaboradas por los cristianos o en el seno de la cristiandad, no es incorrecto, no lo es más que las fórmulas «filosofía griega» o «filosofía alemana»; pero, dado el abuso que se ha hecho de esa fórmula por los partidarios de la «filosofía cristiana», es preferible evitar en todo caso tal expresión, porque es equívoca”³⁵.

Ramírez, como hemos visto, también rechazaba la postura de la Escuela de Lovaina, que reducía la fórmula “filosofía cristiana” a una pura denominación extrínseca y negativa. Esto ya es algo, venía a decir, comparándolo con lo que decían Bréhier y Brunschvicg, pero no es suficiente. Esa denominación extrínseca es un puro ente de razón, y la filosofía cristiana, en cuanto tal, es algo más, es algo real y positivo. De suerte que, a lo que dice Van Steenberghe, contestaría: entender esa fórmula como denominación extrínseca no es enteramente incorrecto, pero es más correcto entenderla en sentido real y positivo, como una denominación accidental.

Pero ¿es posible esa denominación accidental? Esta es la clave de la cuestión, y Van Steenberghe la encara, por fin, abiertamente. Escuchemos sus mismas palabras:

“¿Es satisfactoria la posición intermedia del P. Ramírez? (...). En todo este debate es preciso mantener firmemente que la distinción de la filosofía y del filósofo es capital. Porque es manifiestamente falso que todo lo que conviene al individuo concreto conviene también al concepto abstracto correspondiente. Sin duda, el

³⁵ Nota cit., 502-503.

contenido formal o específico designado por los términos «filósofo» y «filosofía» es el mismo; pero el individuo como tal tiene propiedades que no tiene el concepto abstracto. Y este es el caso, precisamente, para el quinto predicable, el accidente lógico. Los cinco predicables son los cinco modos según los cuales un predicado puede afectar a un sujeto concreto, individual; éste puede, entre otros, recibir predicados accidentales, justamente porque él no es una pura esencia: él posee, además de su esencia, caracteres individuales que pueden ser extraños a su esencia. El individuo filósofo, por ejemplo, puede ser al mismo tiempo músico, jardinero, padre de familia, miembro de un partido político, adepto a una religión. ¡Ninguna de estas cualidades, es evidente, podría ser atribuida a la filosofía! Es, pues, claro que un filósofo puede ser al mismo tiempo un cristiano, pero hay que excluir que una filosofía sea «cristiana», incluso accidentalmente. En consecuencia la tesis del P. Ramírez no es defendible³⁶.

Tengo que agradecer muy de veras a Van Steenberghen el que, en este diálogo que mantenemos, haya planteado, de una vez, la cuestión capital y la haya respondido sin rebozo. Si todo eso que acaba de decir es verdad, y no cabe interpretarlo de modo distinto a como él lo hace, se puede dar por despachado el asunto, y tanto Ramírez como yo hubiéramos hecho mejor en callarnos. Vamos, pues, a examinar el asunto con todo cuidado.

En primer lugar creo que debemos distinguir entre la predicación y la denominación. No es lo mismo una cosa que otra. Si alguien une predicativamente los términos “filosofía” y “cristiana”, resulta la proposición afirmativa “la filosofía es cristiana”, y para usar correctamente esa proposición es necesario que, de una u otra manera, toda filosofía sea cristiana; en cambio, si alguien une esos dos términos denominativamente, resulta el término complejo “la filosofía cristiana”, para cuyo uso correcto basta con que alguna filosofía sea cristiana. Pues bien, aquí hemos estado hablando siempre de denominación; no de predicación. No es correcto pasar sin solución de continuidad de lo uno a lo otro.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que los accidentes, sean estrictamente individuales, o sean comunes a varios o muchos individuos, no se comportan siempre de la misma manera en su

³⁶ Nota cit., 502, 503.

relación con otros accidentes con los que pueden coincidir en el mismo sujeto. En efecto, algunos de ellos ni se estorban entre sí, ni se ayudan o corroboran mutuamente; simplemente coexisten en el individuo. Pero otros, en cambio, se enlazan de mil modos y hasta se exigen mutuamente. El ejemplo clásico de estos últimos lo tenemos en las virtudes morales, que son conexas entre sí, y se reclaman mutuamente, aunque sean accidentes realmente distintos. Por ello, sin duda, no tiene el mismo sentido hablar de “matemática cristiana” que de “filosofía cristiana”. El que alguien sea cristiano influye bien poco en la matemática que cultiva, pero influye mucho en la filosofía que profesa.

En tercer lugar, debe también distinguirse el orden del deber ser y el orden del ser, porque podría ocurrir que un determinado accidente viniera exigido por el desarrollo normal de una naturaleza, y que de hecho no se diera en ella en algunas de sus realizaciones, como la ciencia o la virtud vienen exigidas por el desarrollo normal de la naturaleza humana, y de hecho en muchos casos la naturaleza humana está privada de aquellas buenas cualidades. También es posible que la filosofía sin más (al considerarla en relación con los saberes sobrenaturales) deba ser cristiana, y, sin embargo, no lo sea en muchos casos. Se trataría, pues, de un accidente (no de una propiedad esencial) que debería tener y que no tiene.

Hechas estas aclaraciones, veamos ahora la argumentación de Van Steenberghe. Tras señalar la importancia capital de la distinción entre la filosofía y el filósofo, continúa: “Es manifiestamente falso que todo lo que conviene al individuo concreto convenga también al concepto abstracto correspondiente”. Perfectamente de acuerdo, y jamás he dicho yo otra cosa. Siguiendo una regla de interpretación normal del lenguaje filosófico, siempre que no se diga otra cosa, hay que tomar dicho lenguaje en sentido formal. Y en sentido formal estaba tomada esta frase mía: “la idea abstracta no difiere, en cuanto a su contenido, de la realidad concreta a la que corresponde”³⁷. O sea que, formalmente hablando, no hay

³⁷ *Art. cit.*, 171. En el terreno técnico, sería lo mismo que decir que cualquier objeto formal *quod* se identifica, en cuanto a su contenido, con el objeto formal *quo* correspondiente, con la sola diferencia que el uno es *quod* y el otro *quo*; pero naturalmente no se identifica un objeto material con el objeto formal *quod* o *quo* que sobre él pueda formarse. Por lo demás, debo advertir que toda esta argumen-

diferencia, por lo que a su contenido se refiere, entre una idea y la realidad a la que corresponde, sino sólo que aquélla es abstracta y ésta, concreta; pero ello no quiere decir que no haya diferencia entre ellas, hablando materialmente; porque el contenido de cualquier realidad concreta es siempre mucho más rico que el de cualquier idea que de ella nos formemos. Y así creo que lo ha entendido también el autor, pues añade a continuación: “Sin duda, el contenido formal o específico designado por los términos «filosofía» y «filósofo» es el mismo; mas el individuo como tal tiene propiedades que no tiene el concepto abstracto”. Claro, añado yo, por lo menos, la de ser concreto, a diferencia del concepto, que es abstracto; y si se le toma materialmente, muchas más.

Pero ahora hay que añadir que, como se trata de una apelación o denominación, y no de una predicación, lo mismo ha de valer para los términos simples “filósofo” y “filosofía” que para los términos complejos (pues siguen siendo términos y no proposiciones) “filósofo cristiano” y “filosofía cristiana”. Formalmente hablando, el contenido de esos términos es el mismo, y sólo difieren en el modo concreto o abstracto de significar; aunque, como es natural, hablando materialmente, el término “filósofo cristiano” apunte a un contenido mucho mayor.

Y a continuación viene lo que parece ser el nervio fundamental de toda la argumentación. “Los cinco predicables son los cinco modos según los cuales un predicado puede afectar a un sujeto concreto, individual; éste puede, entre otros, recibir predicados accidentales, justamente porque no es una pura esencia”. Pues bien, a esto digo dos cosas. Primera, que cuatro de los cinco predicables, es decir, todos menos el accidente lógico, no tienen por qué predicarse sólo de los individuos, sino que también pueden predicarse de las esencias. Y segunda, que todos ellos, los cinco, no tienen por qué funcionar sólo como “predicados”, sino que también pueden hacerlo como “apelativos”. Y así, yo puedo “predicar” que “la filosofía es sabiduría” (género), y que “es humana” (diferencia), y que “es sabiduría humana” (especie), y que “es autónoma” (propiedad). Y también puedo “denominar” a la filosofía de “sabia” y de “humana”, aunque suponga caer en tautologías, y, ya sin ellas,

tación es mía, y que no está tomada ni inspirada en ninguna otra análoga de RAMIREZ.

denominarla de “libre” (propiedad) y de “meticulosa” (accidente), por no buscar otros ejemplos más apropiados.

Llegamos así a la última parte de la argumentación: “El individuo filósofo, por ejemplo, puede ser al mismo tiempo músico, jardinero, padre de familia, miembro de un partido político, adepto de una religión. ¡Y ninguna de estas cualidades podría ser atribuida, evidentemente, a la filosofía! Es, pues, claro que un filósofo puede ser al mismo tiempo un cristiano, pero hay que excluir que una filosofía sea cristiana”. Todo ello presenta la apariencia de una verdad absolutamente general e indiscutible; pero no es más que la apariencia. Porque no todo accidente, como dijimos antes, se comporta de la misma manera respecto a los demás con los que coincide en el mismo sujeto. Así, el ser músico, o pintor, o aficionado al fútbol, puede no influir nada en la filosofía que un pensador profese, pero no es lo mismo si ese pensador es adepto a una religión, por ejemplo, a la cristiana, porque su religión no dejará de influir en su filosofía, y esa influencia, al dejar cierta huella en su especulación filosófica (seguramente no esencial, sino accidental, pero real y positiva) permitirá denominar a su filosofía de “cristiana”, en ese sentido accidental que decimos.

Y no se debe “saltar”, en el desarrollo de la argumentación, de “denominar” a “predicar”; ni de “la” filosofía a “una” filosofía; porque esos saltos despistan y confunden. Se trata de saber si se puede, con fundamento, “denominar” de “cristiana” a “una filosofía”, y esto en sentido accidental, y no esencial; pero no se trata de “predicar” de “la” filosofía la nota (esencial o accidental) de “cristiana”.

Sin embargo, no debo concluir este punto sin indicar que las expresiones: “la filosofía es cristiana”, o “la filosofía tiene como propiedad el ser cristiana”, pueden tener un cierto sentido aceptable, cuando se está funcionando en el plano del deber ser. Lo que entonces se quiere decir no es que toda filosofía sea cristiana (cosa evidentemente falsa), sino que toda filosofía debería serlo, dado el hecho trascendental de la elevación del hombre al orden sobrenatural; y, por supuesto, debe ser cristiana del modo ya dicho y repetido: real y positivamente, pero también accidental y contingentemente.

Por lo demás, yo no tengo inconveniente alguno en suscribir esta tesis de Van Steenberghe: “La influencia enriquecedora del

cristianismo no se ejerce directamente sobre la filosofía, sino sobre el filósofo”³⁸. La influencia real es claro que se lleva a cabo en el orden real, y por tanto en lo singular, porque las acciones se realizan siempre en lo singular; pero si en todos los filósofos cristianos se ha dado esa influencia, la filosofía, que entre todos han elaborado, podrá también decirse influida por el cristianismo, y por consiguiente, podrá ser denominada de “cristiana”, y no en otro sentido que en el positivo y accidental que corresponde a las filosofías singulares de cada uno de esos filósofos. Ahora bien, si se parte del supuesto de que “filosofía cristiana” no puede significar otra cosa que “filosofía esencialmente cristiana”, se comprende que no se quiera admitir esa expresión, aunque, después de lo dicho, creo que queda claro que no hay que dar por bueno tal supuesto.

Pero sigamos ahora con el alegato de Van Steenberghen: “Otra amalgama inaceptable debe ser también denunciada en el artículo de M. G. L.: él junta casi siempre la fe y la teología, como si las relaciones de la filosofía con esas dos cosas fueran idénticas. En realidad, es preciso distinguir con cuidado la revelación, iniciativa divina, y la fe, que es la respuesta humana a esa iniciativa, y la teología, que es la ciencia de lo revelado, tarea humana, delicada y compleja”³⁹. ¿Qué decir de esta nueva objeción?

Diré, en primer lugar, que creo conocer bien la diferencia entre revelación, fe y teología, y que, cuando he tenido que tratar de ellas expresamente, he procurado distinguir las “con cuidado”. Pero no creo que sea bueno multiplicar las distinciones cuando no es necesario. Y en este caso no lo era, ya que se trataba de estudiar las relaciones de la filosofía con los “saberes sobrenaturales”, expresión que engloba tanto a la revelación y la fe como a lo más esencial de la teología.

Pero ya sé que Van Steenberghen defiende una tesis distinta. Tal vez porque, para él, lo esencial de la teología no sea tanto lo que ella toma de la revelación y de la fe, como lo que la razón humana pone, y que puede ser en muchos casos una construcción movidiza y endeble. Por eso, después de haber descrito a la teología como “tarea humana, delicada y compleja”, ha añadido a conti-

³⁸ “Philosophie et christianisme. Epilogue d’un débat ancien”, en *Revue philosophique de Louvain*, 86, (1998), 190.

³⁹ *Nota cit.*, 503.

nuación, recogiendo ideas suyas anteriormente expuestas: “En cuanto a la influencia de la teología sobre el filósofo cristiano, la respuesta que hay que dar es mucho menos simple, porque la historia muestra que la vecindad con la teología ha falseado muy frecuentemente el trabajo de los filósofos cristianos”.

Mas yo no quisiera entrar en este nuevo aspecto de la cuestión que aquí se ha debatido. Simplemente diré que las dificultades que ciertas doctrinas teológicas hayan podido crear a los filósofos cristianos habrá que atribuir las, sin duda, a las deficiencias de la parte humana de tales doctrinas teológicas, y no, desde luego, al aporte sobrenatural y divino (correspondiente a la revelación y a la fe) que también, sin duda, contienen; se deberán en suma a las desviaciones y errores humanos que han incorporado a su construcción, y de ningún modo a lo que es más esencial en el saber teológico: su fidelidad a la fe de la Iglesia y a las fuentes auténticas de la revelación divina. Pero es claro que nadie debe juzgar las ventajas o los inconvenientes de las influencias de un cierto saber sobre otro atendiendo a lo que haya de defectuoso en el saber influyente, sino a lo que haya en éste de bien construido y de verdadero. Por eso, suscribo enteramente lo que, a este respecto, había escrito Ramírez: “Con menor acierto y prudencia escribe F. Van Steenberghe: «La vecindad de la teología no le es favorable al filósofo; ante todo porque existe el peligro muy real de confundir los métodos, y después porque el filósofo corre el riesgo de creerse ligado por doctrinas teológicas que no tienen, sin embargo, relación alguna con los datos ciertos de la revelación». Pero si alguien es a la vez verdadero y docto filósofo y teólogo, y no sólo en apariencia, ese doble peligro es puramente imaginario. Al contrario, por el alejamiento o separación de la filosofía respecto de la teología, la filosofía pierde la ayuda y el complemento de la teología, y además se expone al peligro, no sólo de contradecir las doctrinas teológicas, sino incluso las mismas enseñanzas de la fe”⁴⁰.

Y lo mismo habría que decir de lo que escribe Van Steenberghe, en otro lugar, refiriéndose no ya a la teología, sino al mismo cristianismo: “La influencia del cristianismo sobre el desarrollo de la filosofía ha sido frecuentemente bienhechora, pero también fre-

⁴⁰ *Ob. cit.* 842.

cuentemente negativa, suscitando obstáculos diversos a la filosofía”⁴¹.

En cambio, suscribo con todo entusiasmo estas otras palabras del mismo autor: “La influencia de la revelación sobre el filósofo cristiano es enriquecedora: ella pone a su disposición un conjunto de ideas nuevas, de temas nuevos, que estimulan su reflexión, abren ante él horizontes insospechados, sugieren hipótesis de trabajo; todo lo cual le sitúa en las mejores condiciones psicológicas para emprender su investigación filosófica. Y por otra parte, las verdades reveladas le ponen en guardia contra graves errores, tales como el materialismo, el panteísmo, el dualismo maniqueo. En suma, la influencia de la revelación sobre el filósofo cristiano le dispone para hacer una excelente filosofía”⁴².

6. Conclusión

Llegamos así al final de este “diálogo”. Creo que, por todas las razones aducidas, queda plenamente justificado el apelativo de “cristiana” que puede y debe darse a la filosofía elaborada por tantos pensadores cristianos del pasado y del presente; pero siempre que se trate de una apelación positiva y accidental, y no esencial, ni tampoco puramente extrínseca y negativa.

En cuanto a los inconvenientes que el uso de la expresión “filosofía cristiana” pudiera acarrear, digo lo siguiente:

1°. No habrá tales inconvenientes si la expresión se entiende en el sentido antes indicado, como denominación positiva y accidental; excluyendo, por tanto, el sentido de denominación esencial, que algunos le han dado, y que anularía a la filosofía, y el sentido de denominación extrínseca y negativa, que le han dado otros, y que no expresa el verdadero alcance de la influencia del cristianismo en la filosofía.

2°. Rectificar el sentido incorrecto que hayan podido adquirir ciertas expresiones, y restituirles el adecuado, es siempre preferible

⁴¹ “Philosophie et christianisme. Epilogue d’un débat ancien”, 190.

⁴² *Nota cit.*, 503.

a abominar de tales expresiones y proscribirlas; porque muy probablemente este último intento resultará estéril, y además no podremos beneficiarnos de las ventajas que indudablemente proporcionará su uso correcto. Y esto pasa con la expresión “filosofía cristiana”, que será bueno usarla en muchas ocasiones, pero dándole el sentido que debe tener.

3°. También será ésta la mejor manera de romper el cerco de ese “ghetto intelectual” del que habla Van Steenberghe, porque cuando se explique bien lo que los cristianos queremos decir al hablar de “filosofía cristiana”, no tendrán los “laicistas” ninguna razón para excluir a las filosofías cristianas del puesto eminente que han ocupado, y ocupan, en la Historia de la Filosofía. Si lo siguen haciendo será simplemente por sectarismo; y el sectarismo debe importarnos poco, puesto que se funda en la ausencia de razones.

4°. Con ello además, no solo serviremos a la verdadera filosofía, sino que serviremos también al cristianismo, porque sería hipócrita dar a entender que nuestro cristianismo no influye para nada en nuestra filosofía, siendo así que sí que influye. Influye, pero no la desnaturaliza, y estaremos siempre dispuestos a demostrarlo, porque para defender esa filosofía cristiana que profesamos no necesitamos apelar a la fe, ni a la revelación divina, sino a las solas luces de la razón humana, que son patrimonio común de todos los hombres.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN LA *FIDES ET RATIO*¹

1. Antecedentes

Entre los numerosos asuntos de que trata Juan Pablo II en su última Encíclica acerca de las relaciones entre la Fe y la Razón, se encuentra la famosa cuestión de la Filosofía Cristiana, sobre la que S. S. apunta algunas precisiones de gran valor, especialmente para los tiempos actuales. Se trata, como es sabido, de justificar esa expresión –«filosofía cristiana»– que para algunos autores contemporáneos entraña una contradicción *in adiecto*, puesto que es imposible “casar” la Filosofía, que se basa en la sola Razón, con el Cristianismo, que descansa en la Fe sobrenatural o revelada.

La susodicha cuestión tiene una historia larga, que resumiremos aquí muy brevemente. Bastantes autores antiguos, entre los que destacan San Justino y San Agustín dieron el nombre de “filosofía cristiana” a un cierto saber teológico en el que se mezclaban verdades divinamente reveladas con otras alcanzadas por la sola razón humana.

Pero es Francisco Suárez, ya entre los modernos, el primero que la define con bastante exactitud cuando escribe: “De tal manera desempeño en esta obra –las *Disputationes Metaphysicae*– el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y servidora de la teología”².

Sin embargo, la cuestión misma de la posibilidad de una filosofía cristiana no se planteó en toda su profundidad hasta el año 1931, en una reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía, en la que destacaron las posturas opuestas de Émile Bréhier y Leon

¹ Publicado en *Scripta fulgentina*, Murcia, IX/1, 17 (1998), 141-150.

² *Disputaciones Metafísicas*, Prólogo.

Brunschvicg, por una parte, y Étienne Gilson y Jacques Maritain, por otra. Pero la ver es que fueron posturas tan encontrados que no acertaron ninguna de las dos, ya que unos negaron, por imposible, la existencia de una filosofía cristiana, mientras que los otros identificaron la filosofía cristiana con la teología sobrenatural.

Posteriormente, se han presentado algunas posturas intermedias, como la de Luigi Bogliolo, quien defiende que la filosofía cristiana debe ser formalmente filosofía y materialmente cristiana, y la que defiende Santiago Ramírez, para quien dicha filosofía cristiana debe ser formalmente filosofía y accidentalmente cristiana.

2. El planteamiento de la cuestión en la *Fides et Ratio*

Aunque en muchos lugares de esta Encíclica se hace alusión a las relaciones entre las verdades filosóficas y las verdades divinamente reveladas, y en consecuencia, entre la Filosofía y la Teología sagrada, es en el Capítulo VI, que lleva el título de “Interacción entre Teología y Filosofía, donde el Papa desarrolla con más amplitud la cuestión que traemos entre manos.

El planteamiento que hace el Papa al encarar este asunto viene expresado en las siguientes palabras: “Como se desprende de la historia de las relaciones entre fe y filosofía, se pueden distinguir diversas posiciones de la filosofía respecto a la fe cristiana. Una primera es la de la filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor, y después en las regiones donde aun no se conoce el Evangelio (...). Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana (...). Otra posición significativa de la filosofía se da cuando la teología misma recurre a la filosofía” (ns. 75, 76 y 77).

Tenemos, pues, que la filosofía cristiana ocupa un lugar intermedio entre la filosofía a secas (y aquí podría también encuadrarse “la llamada filosofía «separada», seguida por numerosos filósofos modernos” (n. 75), y la filosofía sumida por la teología e integrada en ella. En consecuencia, una primera descripción de la filosofía cristiana, desde luego de carácter negativo, puede ser ésta: no es la

filosofía que ignora completamente la revelación divina y la fe cristiana, ni es tampoco la teología sagrada, que si bien parte de las verdades reveladas, desarrolla y profundiza dichas verdades con la ayuda de la filosofía.

Pero ¿qué es entonces la filosofía cristiana de modo positivo? Comencemos por recoger también aquí la primera descripción que de ella hace el Papa: “La denominación (de filosofía cristiana) es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (n. 76).

Si se tienen en cuenta las distintas concepciones que se han defendido por distintos autores sobre la naturaleza de la filosofía cristiana a partir de 1931, en esa breve descripción ya hay aspectos muy relevantes que subrayar. Veámoslos con cierto detenimiento.

3. Descripción de la filosofía cristiana

En primer lugar, pues, la filosofía cristiana no es la filosofía oficial de la Iglesia. La Iglesia no tiene ninguna filosofía oficial. Ella se alimenta de la fe sobrenatural, cuyos contenidos se encuentran en la Escritura, en la Tradición y en el Magisterio vivo de la misma Iglesia. Como dice el Papa, la fe no es ninguna filosofía. Por tanto, la filosofía cristiana no puede ser “formalmente” cristiana, o lo que es lo mismo, no puede integrar como materia propia a los contenidos de la revelación divina, ni sustituir sus razonamientos humanos por actos de fe.

En este sentido habría que corregir, por ejemplo, la postura de J. Maritain, que, al menos en los que se refiere a la ética filosófica, defiende que debe ésta “subalternarse” a la Teología moral, y por tanto a la fe divina. Los escolásticos distinguieron muy bien entre

la mera “subordinación” de unas ciencias a otras, y así las “filosofías segundas” (Cosmología, Psicología y Ética) se subordinan a la “filosofía primera” (Metafísica), y la “subalternación, que se da solamente en las llamadas “ciencias mixtas” (como la Físico-matemática). Esta segunda –la subalternación–, que es la que defiende Maritain, implica que la ciencia subalternada esté incluida formalmente en la subalternante, y esto supondría, por tanto, que la Ética filosófica está formalmente incluida en la Teología moral.

Algún otro autor, como F. Van Steenberghen, ha distinguido entre el “filósofo cristiano”, en el cual se pueden dar juntas la filosofía y la fe, y la “filosofía cristiana”, que declara imposible, puesto que su verdadero sentido no podría ser otro que éste: filosofía “esencialmente” cristiana, y en ese caso se identificaría con la teología sagrada, y ya no sería filosofía.

Pues bien, parece que el Santo Padre tenga también presente esta postura, cuando escribe: “no se hace referencia simplemente a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir la fe”. Y es que tampoco puede caracterizar a la filosofía cristiana el simple no contradecir ninguna verdad de fe, o sea, que la fe sea solamente para el filósofo cristiano una mera “norma negativa”, postura ésta defendida también por varios autores.

En cambio, Juan Pablo II considera que la filosofía cristiana tiene una relación “positiva” con la fe, puesto que habla de “una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe (n. 76). Y aun añade que la filosofía cristiana tiene derecho a “abarcarse todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (n. 76).

Pero no acaba aquí la descripción que el Papa ofrece del contenido y del método de la filosofía cristiana. Abordando el asunto desde otra perspectiva, señala dos dimensiones en la filosofía cristiana: una “subjetiva” (o referida al sujeto) y otra “objetiva” (o referida a su contenido). Por lo que hace al “sujeto”, es decir, al filósofo, la filosofía cristiana presta a éste el servicio de una “purificación de la razón por parte de la fe” (n. 76), purificación consistente en liberar a la razón de la “presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos” (n. 76). Sabiendo el filósofo cristiano, como sabe por la fe, que hay verdades que están

más allá de la capacidad intelectual humana, no se deja llevar de la tentación del “racionalismo”, que defiende que no hay verdad alguna que no sea abarcable y penetrable por la razón humana. Y al mismo tiempo que la fe libera al filósofo cristiano de la presunción, le anima y estimula, dentro de su humildad, a afrontar cuestiones difíciles, pero importantísimas dentro de la Filosofía. “Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: ‘¿Por qué existe algo?’” (n. 76).

Y ahora examinemos el aspecto “objetivo” de la filosofía cristiana, es decir, sus contenidos. En este punto, en vez de resumir, vamos a reproducir literalmente lo que señala el Papa. Dice así: “La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico, y en particular para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana (...). Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original (...). Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional” (n. 76).

En efecto, este es uno de los aspectos en que más claramente se observa el influjo favorable de la fe cristiana a la hora de fijar el elenco de cuestiones que la mera filosofía puede afrontar, y aun debe hacerlo, para no cerrar en demasía la amplitud de sus límites.

Observemos, por ejemplo, la filosofía de Aristóteles, fruto de uno de los talentos más preclaros que ha conocido la Humanidad. Siendo él fundador de la Metafísica, no ha llegado a plantearse en toda su amplitud el problema del ser, puesto que desconoce la creación. Ello hace que el Dios de Aristóteles, Pensamiento del Pensamiento y Acto Puro, no sea más que el Motor Inmóvil, que atrae como Fin al universo; pero que no lo crea ni lo gobierna, y ni siquiera lo conoce, ya que sólo se conoce a sí mismo. ¡Qué diferencia tan abismal respecto de la concepción de Dios, que, aun en el plano puramente filosófico, alcanzaron San Agustín y Santo Tomás, con solamente tener en cuenta que “en el principio creó Dios el cielo y la tierra”.

Y como señala a continuación, estos filósofos cristianos, “al especular sobre tales contenidos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y en su propia metodología meramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad” (n. 76). La creación del universo, en efecto, no es sólo una verdad revelada por Dios, sino también una verdad de razón, accesible, por tanto, a las luces naturales del intelecto humano.

4. Otras precisiones sobre la filosofía cristiana

Recogiendo lo anteriormente dicho, y profundizando un poco más en la noción de “filosofía cristiana”, tenemos lo siguiente.

Primero. La filosofía cristiana es formalmente filosofía, y no teología, con lo cual se subraya que se trata de una especulación autónoma. Oigamos lo que dice el Papa a este respecto: “La filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto autónomo, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada (...). Mas aún, incluso cuando la misma reflexión teológica se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento (...). Se confirma también aquí el principio según

el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona” (n. 75).

Segundo. La filosofía cristiana está subordinada a la teología sagrada y a la fe divina. No se puede dejar de insistir aquí en lo anteriormente dicho, a saber, que no es lo mismo la mera “subordinación” que la “subalternación”. Siempre lo inferior debe estar subordinado a lo superior, pero ello no implica que lo inferior haya de renunciar a su peculiar modo de ser, en este caso, a su “autonomía” dentro del orden natural. Con todo, también hay que decir que “el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural” (n. 75).

La mencionada subordinación de la filosofía cristiana a los saberes sobrenaturales es la que justificó, en la edad patristica y escolástica, el ser llamada *ancilla theologiae*. Pero tal “título –dice el Papa– no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido con que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales «siervas» de la «filosofía primera» (...). Esa expresión ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias (filosofía y teología) y la imposibilidad de su separación” (n. 77). De parecida manera a como las hoy llamadas “ciencias positivas”, sin estar al servicio directo de la Metafísica, no pueden, con todo, dejar de estar subordinadas a ella, como también a la Lógica.

Tercero. Esta subordinación de la filosofía cristiana a la teología y a la fe no puede consistir exclusivamente en que dicha filosofía no contradiga ninguna verdad de fe divina, ni ninguna conclusión necesaria de la auténtica teología sagrada. Por supuesto que esa “no contradicción” es completamente necesaria para que la filosofía en cuestión pueda llamarse cristiana; pero no basta con eso. Es necesario que en la filosofía cristiana se dé alguna nota positiva, que si no puede ser “esencial”, porque entonces dejaría de ser formalmente filosofía, será entonces “accidental”, como lo es una “cualidad contingente”.

Cuarto. La nota positiva a la que acabamos de aludir no puede consistir tampoco en el hecho de que la filosofía cristiana se ocupe, pero siempre como filosofía, de cuestiones o de verdades que han sido de hecho reveladas por Dios. Esta es la postura, como ya se ha

indicado, de Luigi Bogliolo, quien describe a la filosofía cristiana como una especulación que es “formalmente” filosófica y “materialmente” cristiana, es decir, teológica, o que se ocupa de las verdades divinamente reveladas.

Cierto que la filosofía se ocupa a veces de algunas de esas verdades reveladas, y no sólo la filosofía cristiana, sino también la filosofía a secas. Así, de las siguientes verdades reveladas: “que hay un solo Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”, o “que el alma humana es espiritual e inmortal, y que, en consecuencia, ha sido inmediatamente creada por Dios, una para cada hombre”, etc., se puede ocupar la filosofía a secas, porque son verdades accesibles a las luces naturales de la razón humana. El hecho de que, a pesar de ser verdades racionales o filosóficas, hayan sido además reveladas, explícalo Santo Tomás en este conocido texto: “Fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque de lo contrario esas verdades acerca de Dios, investigadas por la razón humana, serían conocidas por muy pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores; y sin embargo de su conocimiento depende que el hombre se salve, ya que su salvación está en Dios”³. Dado, pues, que las verdades reveladas, de las que se ocupa la teología sagrada, partiendo de la fe, son muchas más que las relativamente pocas que puede alcanzar la razón humana por sus solas luces, es evidente que la “materia” de la filosofía cristiana no puede nunca identificarse con la totalidad de la “materia” de la teología sagrada, sino solo con una parte pequeña de ella. Por consiguiente, no es una buena descripción de la filosofía cristiana la que dice que ésta “es formalmente filosófica y materialmente cristiana o teológica”.

Quinto. La nota positiva que distingue a la filosofía cristiana de la simple filosofía contiene varias dimensiones, que vamos a tratar de recoger ahora.

Ante todo, que la filosofía cristiana usa siempre de las solas luces de la razón humana para demostrar todos sus asertos, y esto de tal modo que ninguno de ellos se oponga o contradiga a ninguna de las verdades de la fe, teniendo además la conciencia clara de que la verdad no es más que una para cada cuestión, y por tanto la verdad

³ *S. Th.*, I, q. 1, a. 1.

revelada como la alcanzada por la luz de la razón humana proceden de la misma fuente, que es Dios, el cual, en un caso, la comunica directamente al hombre y, en otro, infunde en él la luz natural necesaria para conocerla por sí mismo; razón por la cual la verdad (revelada) no puede nunca contradecir a la verdad (hallada mediante la luz de la razón).

En segundo lugar, la filosofía cristiana reconoce sus limitaciones, y sus debilidades, siempre que compara sus hallazgos con las altas verdades que la revelación divina nos manifiesta; y por tanto no se considera como el más alto conocimiento que cabe alcanzar, sino que reconoce que, por encima de las verdades que se alcanzan racionalmente, existen otras superiores a las que no se puede llegar por vía solamente racional, aunque siempre puede el hombre reconocer que dichas verdades son al menos posibles.

En tercer lugar, la filosofía cristiana orienta sus investigaciones sobre todo, (sin olvidar, por eso, los otros grandes temas de la filosofía en general) hacia aquellos asuntos que pueden servir: primero, para demostrar los “preámbulos de la fe”, es decir, las razones naturales de credibilidad y de credentidad de las verdades reveladas por Dios, y en segundo lugar, a los asuntos que pueden luego servir para esclarecer mejor las verdades de fe, en el desarrollo de la teología sagrada; tales como los que se refieren a la formación del verbo mental, o los que atañen al amor entendido como el primer don, o los conceptos de naturaleza y de persona, o las distintas clases de cambio, etc. (que luego servirán para explicar mejor, en la teología sagrada, los misterios de la Trinidad, de la Encarnación y de la Eucaristía, por ejemplo).

5. Últimas precisiones sobre la filosofía cristiana

En el Capítulo VII y último de la Encíclica, titulado “Exigencias y cometidos actuales”, vuelve Su Santidad sobre las notas positivas que deben exigirse a la filosofía cristiana, especialmente en los tiempos que corremos, y que vamos a resumir aquí.

La filosofía sin más, para ser en los tiempos actuales una filosofía que pueda llamarse “cristiana”, esto es, armonizada con los contenidos de la fe, aunque no llegue a asumirlos como tales, tiene

que recobrar su dimensión sapiencial, es decir, que no sea una ciencia humana más, sino “la ciencia primera”, es decir, “la sabiduría”. Escribe el Papa: “Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos” (n. 81).

En segundo lugar, la filosofía cristiana, hoy, debe ser, usando una expresión breve, realista. Juan Pablo II lo dice así: “Por otro lado, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real, sino a la verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto del conocimiento. Esta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica (...). En efecto, los autores inspirados han querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. No se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de San Juan y de San Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos” (n. 82).

En tercer lugar, y por lo anteriormente dicho, la filosofía cristiana debe ser asimismo metafísica. Es claro que también ha de contener, como siempre lo ha hecho, a la Filosofía natural, a la Psicología racional, y a la Ética filosófica, pero sin renunciar a la Metafísica, con sus tres partes esenciales: la Ontología, la Gnoseología y la Teología racional. Pero escuchemos las tajantes asercio-

nes que el propio Papa formula en su Encíclica: “Las dos exigencias anteriores conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental (...). No quiero hablar de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica”.

Y continúa el Papa: “Donde quiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación” (n. 83). Es decir, sería cualquier cosa menos una filosofía cristiana.

A pesar de lo largo de estas citas, no renuncio a proseguir con las palabras mismas del Papa, en las que, con varios argumentos, insiste una y otra vez en el carácter metafísico de la filosofía cristiana: “La importancia de la dimensión metafísica se hace más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lengua-

je. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo como se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o a negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal –aunque en términos análogos, pero no por ello menos significativos– la realidad divina y trascendente. Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros” (n. 84).

Finalmente, en cuarto lugar, la filosofía cristiana, precisamente por ser metafísica, debe llevar a una concepción unitaria y orgánica de todo el saber humano. Seguimos oyendo al Papa: “Sé bien que estas exigencias, puestas a la filosofía por la palabra de Dios, pueden parecer arduas a muchos que afrontan la situación actual de la investigación filosófica. Precisamente por esto, asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Este es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo” (n. 85).

6. Errores que la filosofía cristiana debe evitar

Las anteriores precisiones sobre las notas positivas que debe encarnar hoy la filosofía cristiana, lleva a S. S. el Papa a aconsejar también el cultivo de una continuidad entre la filosofía actual y la filosofía tradicional a fin, sobre todo, de evitar una serie de errores que hoy acechan a la investigación filosófica. Sin propósito de agotar esas desviaciones, el Papa señala las siguientes.

Primero, el eclecticismo, “término que designa la actitud de quien, en la investigación, en la enseñanza y en la argumentación, suele adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De este modo no es capaz de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado” (n. 86).

Segundo, el historicismo, “cuya tesis fundamental consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra” (n. 87).

Tercero, el cientifismo. “Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico (...). En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico” (n. 88).

Cuarto, el pragmatismo, “actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teoréticas o a valoraciones basadas en principios éticos. Las consecuencias derivadas de esta corriente de pensamiento son notables. En particular se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referencia a los fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria” (n. 89).

Y por último, el nihilismo. “Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el horizonte común para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento, a la vez que niega toda verdad objetiva. El nihilismo, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana” (n. 90).

7. Novedad perenne del pensamiento de Tomás de Aquino

Este epígrafe es el de un apartado de la Encíclica, que abarca los puntos 43 y 44, y que puede servir de colofón de estas reflexiones sobre la filosofía cristiana. En efecto, la continua referencia de los últimos Papas a Tomás de Aquino, proponiéndolo como ejemplo a imitar, se explica principalmente porque se trata del pensador cristiano que mejor estableció las relaciones entre la razón y la fe, señalando así el marco adecuado para una verdadera filosofía cristiana.

El Papa dice: “Un puesto singular en este largo camino corresponde a Santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación de diálogo que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por lo tanto no pueden contradecirse entre sí”.

“(…) Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme a la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón (...). Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el

valor de su carácter racional, sino que ha sabido profundizar su sentido” (n. 43).

“Una de las grandes intuiciones de Santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana. Desde las primeras de la *Summa Theologiae* el Aquinate quiere mostrar la primacía de aquella sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las realidades divinas”.

“Sin embargo, la prioridad reconocida a esta sabiduría no hace olvidar al Doctor Angélico la presencia de otras dos formas de sabiduría complementarias: la *filosófica*, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la *teológica*, fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios”.

“Convencido profundamente de que «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*; Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó «cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado». Con razón, pues, se le puede llamar «apóstol de la verdad». Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer” (n. 44).