

FILOSOFIA CRISTIANA Y TEOLOGIA

1. LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS

Hace un siglo que la Sede Apostólica comenzó a preocuparse por la Filosofía cristiana. El término de «*filosofía cristiana*» aparece sucesivamente en varios documentos, que el P. Joaquín Iriarte catalogó en su artículo: *La fe y la razón que filosofa*, Razón y Fe 127 (1943) p. 46s.:

- 1) La primera vez la emplea León XIII en el documento *De Sancto Thoma Aquinate caelesti studiorum Optimorum Patrono constituendo*, donde escribió: «... ab Encyclicis Litteris Nostris *de Philosophia christiana* ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda, quas superiore anno hoc ipso die publicavimus».
- 2) «Posteriormente, León XIII en el documento 'De Academia Sancti Thomae Aquinatis' usa otras dos veces la expresión filosofía cristiana.»

Hasta aquí el P. Iriarte, a quien cito por señalar la primera pista de la embrollada documentación pontificia. La complicación está en que León XIII, al aludir en ASS 13 (1880) p. 56 a su Encíclica *Aeterni Patris* de 1879 lo hace como si en ella hubiera hablado explícitamente de la filosofía cristiana, cuando en realidad ese nombre lo usa en dos pasajes por primera vez, según parece, en la carta dirigida al cardenal de Lucca, Prefecto de la Congregación de Estudios, el 15 de octubre de 1879, anunciando su intención de fundar la Academia Romana de Santo Tomás, erigida a 8 de mayo de 1880. De todas maneras, las palabras de 4 de agosto de 1880 arriba copiadas al nombrar a Sto. Tomás Patrono de las Escuelas tuvieron poder retroactivo, y aparecen en las sucesivas ediciones de la *Encíclica Aeterni Patri* añadidas como subtítulo. Por eso Denzinger-Schönmetz, *Enchiridion Symbolorum* ed. 34 (1967) n. 3135, lo cita de este modo: «Ep. agit de philosophia christiana ad mentem

S. Thomae Aqu. in scholis instauranda. Ed. ASS 11 (1878-1879) 98ss. Leo XIII, *Acta* ed. Rom 1,257ss/ed. Br. 1,89ss.

De nuevo en 1884 utiliza León XIII el término *filosofía cristiana* en el pasaje siguiente:

«Deinde assiduitate dicendi hortandique pertrahere multitudinem oportet ad praecepta religionis diligenter eddiscenda: cuius rei gratia valde suademus, ut scriptis et concionibus tempestivis elementa rerum sanctissimarum explanentur, quibus christiana philosophia continetur. Quod illuc pertinet, ut mentes hominum eruditione sanentur et contra multiplices errorum formas et varia invitamenta vitiorum muniantur in hac praesertim et scribendi licentia et inexhausta aviditate discendi (Leon XIII, Epist. Encyclica "Humanum genus", ASS 16 (1883/1884) 430. La Encíclica se dirige contra la masonería.»

San Pío X interviene dos veces en el tema de la filosofía cristiana. La primera vez en un rescripto —juxta mentem Leonis XIII— al General de la Compañía Luis Martín, en fecha que no conocemos. La segunda vez en el *Motu proprio* de 29 de junio de 1914, *pro Italia et insulis adiacentibus de studio doctrinae S. Thomae Aquinatis in scholis catholicis promovendo*, donde dice:

«Itaque omnes qui philosophiae et sacrae theologiae tradendae dant operam, illud admonitos jam volumus, si ullum vestigium, praesertim in metaphysicis, ab Aquinate discederent non sine magno detrimento fore (...). Id autem peculiari studio praestabunt christianae philosophiae sacraeque theologiae magistri» [AAS 6 (1914) p. 338].

La primera cláusula de este pasaje fue interpretada por el P. Fr. Luis G. Alonso de Getino como una condenación de la metafísica de Suárez, por oponerse a las veinticuatro tesis de Santo Tomás, promulgadas en AAS VI (1914) p. 383, donde la tesis tercera contiene la doctrina de la distinción real entre esencia y existencia, identificadas por Suárez. A este ataque, publicado en *La Ciencia Tomista*, mayo-junio 1917, p. 381-384, contestó el P. Villada publicando tanto el rescripto de San Pío X al P. Luis Martín, como una ratificación de Benedicto XV en rescripto autógrafo dirigido al P. W. Ledóchowski a 9 de marzo de 1915. El texto íntegro es como sigue:

«Beatissime Pater: Ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus humillime peto, ut Sanctitas Vestra ad dubia omnia tollenda responsum datum a p.m. P. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et existentiam distinctione approbare benigne dignetur. Responsum vero fuit sequens: Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere sub hac tamen duplici conditione: 1) Ne eam quasi fundamentum totius philosophiae christianae atque necessariam asserat ad probandam existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc. et ad dogmata rite explicanda et illustranda. 2) Ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia.

Et Deus.

Romae, die 9 Martii 1915. W. I. Ledóchowski, Praep. Gen. Soc. Jesu.

Praedictum responsum P. Martin exaratum fuisse juxta mentem Leonis XIII fel. rec. ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus.

Ex aedibus Vaticanis die 9 Martii 1915...BENEDICTUS PP. XV [P. VILLADA, *En defensa del Centenario del P. Suárez y de su doctrina*, Razón y Fe 48 (1917) p. 318].»

Como se ve, es un documento global relativo a Suárez y al tema de la filosofía cristiana en los pontificados de León XIII, San Pío X y Benedicto XV. De estos pasajes de los tres Papas pasemos al documento en que Pío XI habla también de la filosofía cristiana glosando una vez más la *Aeterni Patris*:

«*Scholasticam* intelligimus Philosophiam ... opera et ingenio Thomae Aquinatis ad summum perfectionis gradum adductam, quam quidem decessor Noster illustris Leo XIII "Fidei propugnaculum ac veluti firmum Religionis munimentum" appellare non dubitavit. Profecto ipsius Leonis magna laus est Philosophiam Christianam, excitato Doctoris Angelici amore cultuque, instaurasse» [Pío XI, Epist. Apostolica ad Emmum. P. D. Caietanum Bisletti, 1 agosto 1922, AAS 14 (1922) p. 454].

Posteriormente es preciso citar a Pío XII en su Encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, AAS 42 (1950) 561s., donde dice, entre otros pasajes, que luego comentaremos:

«Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem totius animi dispositionum ad res religiosas et morales plene cognoscendas et amplectendas.»

Poco más abajo interpreta con criterio areopagítico la filosofía cristiana de Sto. Tomás, como efecto de la connaturalidad vital del creyente:

«Immo Doctor communis censet ad intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quandam connaturalitatem "cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam"» (cfr. S. Thomam, II-II, q. 1, a. 4 a 3 et q. 45, art. 2 in c.).»

Estos pasajes pontificios dan a la filosofía cristiana un *carácter oficial*. Tal vez puedan añadirse otros muchos. En el Vaticano II no hay alusión explícita a la filosofía cristiana. Una ocasión hubiera sido el Decreto *Optatam totius*, n. 14, para cuya redacción se pensó en la imposición obligatoria del tomismo. El cardenal Jaeger intervino para rechazar la preferencia parcial de cualquier escuela:

«Non quia opera S. Thomae spernenda sit, sed quia omnino vitari debet exclusivismus immoderatus. Vae homini unius libri! Vae ecclesiae unius doctoris» (Comentario de J. J. NEUNER en *Lex. f. Theol. u. Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil*, II, p. 340, n. 34).

En la Declaración *Gravissimum educationis*, n. 10, se añade a este propósito:

«Altius perspiciatur quomodo fides et ratio in unum verum conspirent, Ecclesiae Doctorum, praesertim S. Thomae Aquinatis vestigia premendo.»

En la nota se cita la Alocución de Pablo VI al VI Congreso Tomista, donde dice el Papa:

«Nous continuons à recommander l'oeuvre de Saint Thomas, comme une norme sûre pour l'enseignement sacré. Ce faisant Nous n'entendons amoindrir —à peine est-il besoin de souligner— la valeur que l'Eglise n'a cessé de reconnaître à ce précieux heritage des grands penseurs chrétiens de l'Orient et de l'Occident, au sein desquels le nom de saint Augustin brille d'un éclat particulier» [AAS 57 (1965) 791].

Para encuadrar en la Historia esta serie de pasajes pontificios creemos útil añadir dos datos relativos al tema. El uno se refiere a la im-

portancia dada a Sto. Tomás en Trento y en el Vaticano I, y junto a él a Suárez:

«Entre todos los Doctores católicos, a quien con más frecuencia, asiduidad y estima acudieron los Padres en Trento y en el Vaticano fue sin comparación Santo Tomás de Aquino. El aprecio verdaderamente excepcional en que se le tenía en Trento lo expresó León XIII en la Encíclica *Aeterni Patris* diciendo que en la misma aula reservada para las sesiones del Concilio, juntamente con las Sagradas Escrituras y los Decretos de los Sumos Pontífices, los Padres quisieron que se pusiera en el altar patente a todos la Suma del Aquinate, a donde acudieren para tomar consejo, razones y oráculos» (J. Salaverri, *Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano*, Estudios Eclesiásticos, 22 (1948) 205).

Esto concuerda con el hecho de que en el Vaticano, «en los esquemas y Anotaciones Dogmáticas mencionadas (*De Fide Catholica* y *De Ecclesia*) las citas explícitas que hallamos de Santo Tomás son unas 22, y las de Suárez, 18» (Salaverri, l.c., p. 207). El pasaje de Suárez relativo a la filosofía cristiana es el siguiente: «Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram» (Suárez, *Disp. met. Ad lectorem*).

2. EVOLUCIÓN DEL TEMA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

En los documentos de León XIII, San Pío X, Pío XI, Pío XII y Vaticano II se observan diferencias reveladoras de una evolución digna de ser analizada con más precisión. Comencemos por León XIII. La *Aeterni Patris* está hilvanada con 49 citas recogidas —al parecer— por dos especialistas diversos. El primero de ellos acumula cronológicamente 38 pasajes de pensadores cristianos a partir del siglo II hasta la Bula *Triumphantis* de Sixto V en 1588, a quien cita tres veces. Entre los 38 pasajes hay 15 citas bíblicas. Después de las dos citas primeras de Sixto V (relativas a la doctrina escolástica de Sto. Tomás y San Buenaventura, y su valor apologético contra los innovadores) hay una interpolación de 11 pasajes recogidos en honor de Sto. Tomás por un conocedor de los homenajes tributados al Santo por universidades, academias científicas y Sumos Pontífices. Después de esta interpolación tomista, vuelve a citar a Sixto V y termina la Encíclica con tres citas bíblicas. Hay, pues, dos manos expertas en diversos campos históricos, uno general y otro tomista. La primera mano ha descrito el panorama general del pensamiento cristiano hasta 1588. Un estudio de ese género en 1879 sólo lo

podían hacer especialistas como el P. Kleutgen, a quien se atribuye la redacción de la Encíclica. Las once citas intercaladas son de un representante de la escuela tomista.

Este resultado se puede confirmar por la biografía de León XIII de 1894, redactada por Ch. T'Serclaes, Prelado de la Casa Pontificia y Presidente del Colegio Belga de Roma en su obra *Le Pape León XIII*, París-Lille (1894). El cap. IX (p. 258-273) va precedido del siguiente resumen: «*Estado de la filosofía cristiana antes de León XIII. La Encíclica Aeterni Patris. Sto. Tomás declarado Patrono de las escuelas católicas. Escuela de la filosofía tomista en Lovaina. El breve Gravissime nos. La Universidad Gregoriana. Condenación de Rosmini.*» El breve *Gravissime nos* está dirigido a la Compañía de Jesús el 30 de diciembre de 1892, como a formadora de la juventud. El 15 de octubre de 1879 había escrito al cardenal Lucca sobre la erección de la Academia Romana de Sto. Tomás, presidida por el cardenal Pecci, hermano del Papa y promotor de la filosofía peripatética. El biógrafo de León XIII cita entre sus colaboradores a Liberatore y la *Civiltà Cattolica* y los napolitanos Sanseverino y Signoriello; a Cornoldi, Venturoli y Travaglini, fundadores de una revista tomista en Bolonia; a los dominicos Zigliara y Ceferino González, cultivadores de la filosofía de Sto. Tomás. Después añade: «*Au delà des Alpes Kleutgen révélait à la docte Allemagne les trésors de la philosophie du temps passé*» (p. 261s). Parece claro que el redactor del conjunto de la Encíclica es J. Kleutgen, y que el de la interpolación tomista es alguno de los otros especialistas en Sto. Tomás. Como es obvio, la unidad literaria de la Encíclica exigía retoques adecuados añadidos aquí y allá, tal vez por manos del mismo León XIII.

En cuanto a su carácter total y finalidad, son significativas las frases del prólogo, orientadoras del documento:

«*Aeterni Patris Unigenitus Filius... Apostolis praecepit ut euntes docerent omnes gentes... Ecclesiamque a se conditam communem et supremam populorum magistram reliquit... Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet.*»

De ahí el título de Filosofía cristiana (=es decir, inspirada en Cristo y por Cristo) y su misión de servicio a la fe y a la teología, indicados por Suárez.

En el epílogo se recurre al poder de la

«*Beatae Virginis Mariae, quae sedes sapientiae appellatur, efficacissimum patrocinium apud Deum.*»

Son palabras que encajan bien con el *Ad lectorem* de Suárez:

«Quem mihi scopum praefixi... in sententiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur.»

También la Encíclica, distinguiendo entre la pura ciencia y la *sabiduría*, observa en el epílogo:

«Sapientiam sancti Thomae dicimus: si quid enim est... parum considerate traditum... id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi» (ASS XII, p. 114).

Después de León XIII, los documentos de sus tres sucesores inmediatos (1903-1939) tienden a ejecutar el plan trazado en la *Aeterni Patris*, condensado en la fórmula bidimensional del subtítulo: *De philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae in scholis instauranda*. Los tres Papas desean mantener la doble finalidad del programa sin romper el equilibrio clásico entre las escuelas filosófico-teológicas y la paz doctrinal dentro de la Iglesia. Pero —de hecho— la filosofía cristiana no halló aceptación en las escuelas cristianas, divididas internamente por antagonismos no superados.

En las dos décadas primeras del siglo xx el tomismo radical declara guerra sin cuartel al suarismo, como se ha visto en los documentos relativos a la tesis de la esencia y existencia (tercera de las veinticuatro tesis tomistas), y los tomistas tratan también de impedir el Congreso suareciano de Granada en 1917, consiguiendo sus deseos al prohibir que los congresistas trataran de la filosofía y teología de Suárez. El ataque esta vez afectaba sólo indirectamente a la filosofía cristiana. Pero el efecto era el silencio total de ese tema.

En la década del 30 al 40 el ataque de los tomistas radicales contra la filosofía cristiana afectó al mismo concepto significado en la expresión de «*filosofía cristiana*», como desprovista de sentido. El tema de la filosofía cristiana quedaba bloqueado en las escuelas colocadas bajo la protección de Santo Tomás. Como luego veremos, el tomismo imperante rechazó la filosofía cristiana, tan vivamente recomendada por los Papas.

Pío XII dio un giro nuevo al tema dando una explicación —para nosotros válida, aunque no necesaria, de la mente de Santo Tomás— y consiguió en parte, aunque sólo en parte, salvar el programa pontificio de la instauración de la filosofía cristiana. Los escritos de esta época,

como veremos, se orientan en una dirección diversa de la década del 30 al 40, al tratar de la filosofía cristiana. Para comprender la actitud de Pío XII es preciso conocer las controversias precedentes acerca de la filosofía cristiana.

3. REACCIÓN RACIONALISTA Y ESCOLÁSTICA CONTRA LA FILOSOFÍA CRISTIANA

León XIII formuló su programa en un momento favorable, cuando las escuelas medievales, maltrechas por la Ilustración y otras corrientes, se disponían a inaugurar la neoescolástica. El Papa halagaba tanto a la dirección agustiniano-suareciana con el lema de la filosofía cristiana, como al tomismo con la hegemonía cedida a Santo Tomás. Pero la decisión pontificia no se basaba ni en las categorías epistemológicas clásicas de las escuelas medievales (históricamente desacreditadas entonces por falta de estudios críticos), ni en las nuevas categorías exigidas por el avance cada vez más impetuoso de los estudios históricos, con las grandes historias de la filosofía, que comenzaban a publicarse. Recuérdese la obra de Zeller, hoy superada, pero de una novedad grandiosa e impresionante hasta 1900, cuando empiezan a iluminarse horizontes histórico-filosóficos desconocidos, como el estoicismo, por no hablar de la intrincada historia de la desaparición del aristotelismo antiguo y la aparición de las ramas múltiples del neoplatonismo, tema aún de discusión candente. La evolución de los sistemas era todavía terreno virgen.

Como se ha podido observar en los documentos aducidos, entre 1900 y 1930 la colisión de los grupos eclesiales se desarrolla en la forma clásica de las confrontaciones escolares, como había sido la controversia *de auxiliis*. A este tipo pertenecen los episodios de las veinticuatro tesis tomistas y el Congreso suareciano semiboicoteado de Granada en 1917. Mientras tanto, por imperativos de la investigación científica progresiva, fraguaban en un nivel más profundo categorías epistemológicas nuevas que germinarían en el ataque contra la filosofía cristiana entre 1930-1940. Era la época intermedia de las dos guerras mundiales, de profunda transformación cultural, cuando afloraba el existencialismo con Jaspers, Heidegger, Gabriel Marcel, Sartre y otros promotores de una revolución radical, frente a las filosofías racionalistas y conservadoras. Era un choque de ideas nuevas y de conceptos epistemológicos más variados, que desembocarían en la epistemología actual. Fijémonos en los matices conceptuales, tanto afines como diferenciados, que podemos

observar entre nuestra terminología y las de las dos épocas de 1930 y 1880, en los casos siguientes:

1) *La ciencia*. El concepto de ciencia se aplica hoy a conocimientos matemáticos o emparentados con ellos. El elemento matemático va perdiendo su hegemonía en los períodos siguientes.

2) *Las ciencias* (en plural). Aquí entran juntamente con las matemáticas otras ramas del saber, como la física y la astronomía, que emplean fórmulas y medidas matemáticas.

3) *Las ciencias de la naturaleza*. Estas procuran llegar a formulaciones matemáticas, pero admiten otros procedimientos de experiencia y observación inaccesibles a las matemáticas.

4) *Las ciencias del espíritu*. Son ciencias empíricas y de observación no matemática.

5) *La filosofía*. El concepto de filosofía ha sufrido una evolución profunda y confusa en sus relaciones con el concepto de ciencia. La filosofía de la naturaleza, promovida en la convicción de que la *physis* es un conjunto único, fue para Aristóteles y los aristotélicos la primera y principal de las ciencias, aunque inferior a la Filosofía Primera o Metafísica. Este criterio ha perdurado entre los escolásticos, que identifican los conceptos de filosofía natural y de cosmología. Pero aun cuando el conocimiento exacto de la naturaleza aporte datos aceptables para la filosofía, los científicos actuales no admiten servicios de ella, como lo hacían los antiguos. La ontología de la naturaleza se considera cada vez como más anticuada.

6) *La Metafísica*. Entre los neoplatónicos y muchos escolásticos, se miró a la Metafísica como el foco principal y más puro de la filosofía y de la ciencia. El conocimiento de Dios era el primer conocimiento científico, seguido del conocimiento del hombre. Este punto de vista, válido para el creyente, resulta inadmisible para el científico positivista y aun para el científico creyente.

Tal nos parece en brevísimos rasgos el esquema de estos seis conceptos, objeto de innumerables estudios epistemológicos e históricos hoy en curso, con la conciencia cada vez más clara de su evolución continua generacional. Hacia 1930 afloró cada vez más potente esta conciencia de la evolución de los sistemas y conceptos, con estudios como los de W. Jaeger sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles. En 1880 los historiadores no parecen haber tenido en cuenta la realidad de esa evolución conceptual, sobre todo en cada pensador concreto. Con estos antecedentes debe estudiarse el tema de la filosofía

cristiana en sus diversos estratos cronológicos, desde Suárez (1597) a León XIII (1879) y los participantes de las controversias sobre la filosofía cristiana desde 1932 a 1940. Para esta etapa seguiremos los datos de R. Renard: *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, París 1941. He aquí las actitudes de los representantes más conspicuos (p. 117-119):

M. l'abbé BAUDIN: «La philosophie pure n'est pas plus chrétienne que la science, que les mathématiques pures» (*La Philosophie Chrétienne*, p. 149). Es la actitud conforme al criterio conceptual del n. 1.

BERGSON: «Celle-ci (la philosophie) laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte; elle doit s'en tenir à l'expérience et au raisonnement» (*Les Deux Sources*, p. 268). Es posición que responde al grupo conceptual n. 4, de las ciencias del espíritu.

M. BLONDEL: «L'épithète catholique accolée au mot philosophe demeure... ambiguë et demande à être employée avec discrétion et réserve» (*Le Probleme de la Philosophie Catholique*, p. 169). Blondel no se define. Véanse trabajos suyos, como *Exigences philosophiques du Christianisme*, París (1950), más afín a la filosofía cristiana.

M. BREHIER: «On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne» (R. M. et M., avril 1931, p. 162). Bréhier adopta la terminología racionalista de los nn. 1 y 2; posición extraña si se tienen en cuenta sus obras sobre Plotino y el estoicismo.

M. BRUNSCHVIG: «Si on est philosophe, le substantif demeure en quelque sorte immuable devant l'adjectif» (B.S.F.P., mars 1931, p. 75). Es la actitud correspondiente a los conceptos de los nn. 1-3.

Le R. P. CHENU: «En ce sens (la distinction des objets formels), il n'y a pas de philosophie qu'on puisse qualifier de chrétienne» (*La philosophie Chrétienne*, p. 134). La distinción de los objetos formales, especificativos de las ciencias, responde a la concepción aristotélica del saber, con modificaciones posteriores introducidas en la abstracción formal tomista, ajena a Aristóteles. Cf. nuestro art. *La Metafísica agustiniana*, Pensamiento 11 (1955) 131-169. Para la distinción de las ciencias, Suárez admite el influjo combinado de los objetos formales y de la capacidad creada por el estudio de ciencias más o menos afines para su aprendizaje.

M. DE CORTE: «Formellement parlant, la dénomination (chrétienne) devient extrinsèque, puisque le but formel de la philosophie n'est que la vérité sous son aspect rationnel et formel» (*Revue Catholique des*

Idées et des Faits, 27 mars 1931. *Sur la Notion de Philosophie Chrétienne*, p. 22). Responde a la posición neoescolástica tomista.

M. Ramón FERNÁNDEZ: «Si la philosophie est l'ensemble des connaissances que la raison peut acquérir par ses propres forces, si la religion est une vérité révélée à l'homme par une lumière transcendante, on conçoit la difficulté d'un prolongement de l'une dans l'autre, et la difficulté plus grande encore d'une justification de celle-ci par celle-là» (*Religion et Philosophie*, N.R.F., mai 1932, p. 901). Es una dificultad trivial ante las posiciones del Vaticano I.

Dom FEULING: «On ne peut parler en rigueur de terminologie d'une philosophie chrétienne» (*La Philosophie Chrétienne*, p. 131). Es una afirmación sin pruebas.

M. GILSON: «A moins de se couper, non seulement de la communauté des philosophes, mais de la philosophie même (le chrétien, qui philosophe) ne peut donc en aucun cas emprunter ses principes d'ailleurs que de la raison commune; sa philosophie ne peut être que naturelle, il n'y pour lui de philosophie chrétienne» (*Christ. et Philo*, p. 116). En la actitud neoescolástica del n. 5. Gilson parece olvidar aquí lo publicado en su art.: Pourquoi saint Thomas a critiqué saint *Augustin* en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age I*, 1926, p. 6. Para Gilson el cambio realizado en este punto por Santo Tomás es el mayor hecho cultural de la Edad Media. Gilson modificó mucho su actitud en obras posteriores, que alegaremos más tarde.

M. l'abbé JOLIVET: «L'expression de philosophie chrétienne semble impliquer dès l'abord une contradiction» (*La Philosophie Chrétienne et la Pensée Contemporaine*, p. 20). Sin pruebas.

Le R. P. KREMER: «Il ne devrait y avoir, en droit encore, qu'une philosophie tout court» (*S. Agustin, Philosophe Chrétien. Vie Intellectuelle*, 10 novembre, p. 230). Sin pruebas.

Le R. P. LACHANCE: «La philosophie chrétienne, comme toute philosophie, se définit l'ensemble des vérités établies par la raison humaine, ce qui correspond à la définition stricte de la philosophie. Et à ce point de vue, le mot chrétien est superflu» (*La Philosophie chrétienne. Revue Dominicaine d'Ottawa*, XXXIX, 1932). En esta opinión no se tienen en cuenta los hábitos adquiridos científicos (Suárez) necesarios para definir las ciencias, además de los objetos formales.

M. LE ROY: «Définit-on la discipline philosophique par le principe de la méthode qu'elle emploie, par son caractère de rationalité, au sens large du mot? Alors, il n'y a de toute évidence qu'une seule philosophie sans épithète» (*B.S.P.*, p. 83). Le Roy aplica los conceptos de los nn. 1-3,

que son inaplicables a una discusión donde se tratara de si una radiografía es sólo una fotografía o es algo más.

Le R. P. MANDONNET: «En droit, il n'y a pas de philosophie chrétienne» (*La philosophie Chrétienne*, p. 63). Sin pruebas. El gran representante del tomismo las juzga innecesarias. Su posición es representativa de la escuela. El P. Mandonnet, preguntando a Gilson en Juvisy quién pudiera ser el autor del subtítulo de la *Aeterni Patris*, como dato de gran interés, respondió, según la Memoria de la Asamblea de Juvisy: «Je ne sais pas.»

M. MARITAIN: «La dénomination chrétienne appliqué à une philosophie ne se rapporte pas à ce qui constitue celle-ci dans son essence de philosophie» (*De la Philosophie chrétienne*, p. 33). Si la filosofía es algo accidental en el hombre, no se ve por qué no pueda estar determinada por el sujeto pensante.

Le R. P. DE MUNNYNCK: «La philosophie, dans ses données comme dans ses méthodes, est purement rationnelle ou elle n'est pas» (*Festgabe Manser*, p. 245). Contra este concepto epistemológico, evidente en el aristotelismo, reaccionará, como veremos, Pío XII en nombre de Sto. Tomás.

Mgr. NOEL: «Dans la structure de cet enchaînement qui fait objectivement qu'une doctrine ou un raisonnement philosophique soit ce qu'il est, il n'y a aucune place pour autres choses que des évidences objectives» (*La Notion de Philosophie chrétienne*, p. 133). Si la filosofía es amor a la sabiduría, no se ve cómo la mente sea capaz de producir el amor y el objeto de su amor. Además, lo que se trata de saber es si un creyente y un agnóstico tienen necesariamente las mismas evidencias.

M. l'abbé PENIDO: «Une philosophie chrétienne est une philosophie que se meut à l'intérieur de la foi... quelle peut être alors l'autonomie de la philosophie?» (*La philosophie chrétienne?*, p. 138). La autonomía y la libertad son atributos de la persona, que tiene opción para escoger el camino de la fe y el de la ciencia en un momento dado o en un tema o alguno de sus aspectos. Cuando uno acepta libremente por la fe una verdad revelada, la fe le deja libre para que investigue la misma verdad por vía racional, si uno es capaz de ello, con tal que no acepte conclusiones contrarias a las que ha aceptado como creyente.

Le R. P. RABEAU: «Si en philosophie tout se démontre, il n'y a pas plus de philosophie chrétienne qu'il n'y a de mathématiques chrétiennes» (*La Philosophie Chrétienne*, p. 154). Es arbitrario decir que en filosofía no hay sino demostraciones.

Le R. P. SERTILLANGES: «A parler formellement et en toute rigueur

de termes, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de philosophie chrétienne. Ce substantif et cet adjectif son essentiellement disparates et ne peuvent être assemblés que plus ou moins accidentellement» (*La Philosophie chrétienne*, art. cité, p. 9). Sin pruebas.

M. l'abbé VAN STEENBERGHEN: «L'expression philosophie chrétienne n'a aucun sens formel exact»; «une philosophie proprement dite... ne peut, à parler formellement, supporter l'épithète de chrétienne» (*La Philosophie Chrétienne*, p. 136. R.N.S. nov. 1933, p. 543). Sin pruebas.

Al confrontar con nuestro esquema epistemológico las posiciones reseñadas por A. Renard, no entramos en el fondo de la controversia. Nos limitamos a comparar con nuestro horizonte conceptual de hoy el de hace medio siglo. La encuesta de Renard puede ampliarse a otros muchos autores. Mas, por brevedad, nos hemos reducido al cuadro de pasajes de Renard, no al nuestro, para que el juicio comparativo no adoleciese de arbitrariedad o parcialidad. El resultado obtenido da una idea pobre sobre el bagaje conceptual con que en 1932 se abordó la controversia. En 1879 el horizonte era todavía conceptualmente más limitado, como indicamos más arriba. El P. Kleutgen y demás teólogos familiarizados con Santo Tomás y Suárez no habían planteado críticamente el análisis de sus afinidades y divergencias conceptuales. Esta situación acrítica es hoy patente aun en grandes conocedores de Suárez, como su biógrafo Raúl de Scorraile, que no daba mayor importancia a las diferencias entre Vázquez y Suárez, Suárez y Molina, tres autores de mentalidad radicalmente heterogénea. De ahí que en su admiración global por Santo Tomás y por Suárez, fácilmente los pudieran considerar como afines aun en el tema de la *filosofía cristiana*, ideal de las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, totalmente ajeno e incombible con la admiración de Santo Tomás por la filosofía de Aristóteles, incompatible con el evangelio.

4. REACCIÓN EXISTENCIALISTA

Además de las impugnaciones de las diversas corrientes racionalistas, la filosofía cristiana hubo de sufrir en la época intermedia de las dos guerras mundiales, e inmediatamente después de ellas, una embesada seria del existencialismo. También en esta nueva situación interviene contra la filosofía cristiana pensadores creyentes y no creyentes, y diversas tendencias, como el vitalismo, la filosofía de los valores y, sobre todo, como hemos dicho, el existencialismo, hoy un tanto a la deriva. La profunda conmoción producida en la cultura y en la vida

por estos movimientos no pudo menos de afectar al cristianismo, aunque no todos los elementos de la corriente existencialista sean inaceptables para el creyente.

Esto puede observarse en el mismo Karl Jaspers, considerado como el iniciador del existencialismo. En sus estudios universitarios comenzó por el Derecho, pasando luego a la Medicina, que dejó para estudiar Psicología y desembocar luego en el conjunto de la filosofía. Jaspers se familiarizó con Platón, con Plotino, Cusano, Bruno, Spinoza y Kant (que le defraudó por su falta de sentido real), con Schelling, Hegel y especialmente con Kierkegaard y Nietzsche, dedicándose también a Max Weber y Husserl. En 1932 publicó su obra principal *Philosophie*, dividida en tres volúmenes: *Philosophische Weltorientierung*, *Existenzerhellung*, *Metaphysik*. Para fijar sin prevención alguna sus afinidades y divergencias con la filosofía cristiana, transcribo la siguiente impresión general de G. Masi, *Dizionario dei filosofi* I, 634s.:

«*Síntesis conclusiva*.—La filosofía de la existencia como tal no puede encontrar según Jaspers, ninguna solución definitiva. Aspira llegar a la realidad sólo en la multiplicidad de sus significados y de los pasos determinados por el origen mismo del ser, visto en su totalidad más comprensiva de nosotros mismos y del mundo. Esta filosofía es meditación que aprovecha todas las condiciones ventajosas, pero las trasciende. A través del hombre, sólo pretende formarse a sí mismo. En último análisis esa meditación no reconoce objeto alguno definitivo, pues no tiene otra meta más que clarificar y al mismo tiempo producir la existencia del cognoscente. Teniéndole en suspenso al traspasar más allá de todos los conocimientos del mundo hasta la fijación del ser (en cuanto orientación filosófica en el mundo), se apela a la libertad (como esclarecimiento de la existencia) creándole la posibilidad misma del existir el espacio para su acción absoluta, mediante una apelación indirecta a Dios, a la Transcendencia. Esta apelación está condenada a quedar en desilusión perpetua, pues en rigor sólo se propone en forma de tendencia hacia el Uno, la Verdad y la Transcendencia. Aun lo de la Verdad es de hecho para Jaspers “un pensamiento totalmente vacío que sólo puede recibir en sí un contenido en la historicidad de la existencia”. Así es la presunta “plenitud” conquistada por el pensamiento configurado bajo la forma de *racionalidad alógica* (*vernünftige Alogik*) que hace posible la reflexión ilimitada y la comunicación, al replegarse del rechazo en el naufragio, en la existencia, dando origen —por confesión implícita de Jaspers mismo— al vacío absoluto. Para el pensamiento, lo mismo que para la comunicación, el punto terminal es el silencio» (*Vernunft und Existenz*, p. 74). Por consiguiente, sólo la fe —una fe entendida siempre al modo filosó-

fico— pero alimentada como sea de la *fiducia* (que implica certeza) en Dios, en el destino espiritual del hombre, en la posibilidad de una comunicación total, una fe laica, pero que intenta mantener relaciones positivas con el mismo contenido revelado (en sentido no dogmático) de la religión, puede parecer en definitiva a Jaspers el único medio para llenar el vacío del conocimiento, con la vuelta al hombre, restaurándole continuamente en la tensión que alimenta su espiritualidad —junto con el sentido de la propia finitud— aquella infinitud, y una paz que supera, sin llegar nunca a abolirla, la inquietud humana.»

Las afinidades filosóficas de Jaspers con sus autores preferidos son manifiestas e instructivas. Lo mismo puede decirse de Heidegger, conocedor y admirador (además) de escolásticos como Suárez. Otro tanto puede afirmarse de Gabriel Marcel y de Sartre, a pesar de las radicales diferencias que les separan. En todos ellos, el pensamiento filosófico corre paralelo —no convergente ni coincidente— con el pensamiento cristiano, admirado aunque no aceptado por Heidegger, vivido por Marcel, rehusado y aborrecido por Sartre. Lo instructivo es la analogía de actitudes variadas con el cristianismo, del que reciben influencia en múltiples manifestaciones. Entre los autores familiares a Jaspers figura Plotino, con cuya actitud ante el cristianismo guarda Jaspers notables concomitancias, debidas en Plotino a su aprendizaje y convivencia durante once años con el cristiano Ammonio Sakkas, lo mismo que el cristiano Orígenes, deudor a Ammonio del carácter cristiano de su filosofía, como lo ha demostrado W. Theiler. Sin este influjo de Ammonio en Plotino y del Cristianismo en Jaspers, las *Enéadas* del primero y el existencialismo del segundo habrían de considerarse como casos insólitos de generación espontánea. Lo que se dice de Ammonio y Plotino ha de extenderse al influjo areopagítico cristiano en todo el neoplatonismo pagano, especialmente en Porfirio y Proclo. Por esta vía, la filosofía cristiana ejerce en los neoplatónicos paganos una acción paralela a la que ejerce en el existencialismo de Jaspers, siempre orientado hacia la Transcendencia, siempre en marcha hacia la fe y siempre decepcionado en el encuentro de la Verdad, no alcanzada por no querer aceptarla de las fuentes de la revelación, lo mismo que en Plotino. Es el caso de la *skepsis* cultivada sistemáticamente y en sí misma, no por amor a la Verdad.

A las conclusiones que deducimos partiendo del esquema de G. Masi pudiéramos también llegar a base del estudio de J. Iturrioz: *A los veinticinco años de existencialismo* (Razón y Fe, 142 (1950) 230-250), que dice al concluir: «Estamos en un punto interesantísimo de la filosofía

personalista, que la filosofía cristiana está desarrollando en nuestros días con afán» (p. 250).

Es el efecto positivo, ajeno sin duda a las intenciones de Jaspers, Heidegger y Sartre, aunque grato para Marcel, que el Papa Pío XII recogía en aquellos mismos días en su Encíclica *Humani generis*, que arriba mencionamos en su pasaje relativo a la filosofía cristiana, presentándola en una visión nueva, teniendo en cuenta tanto los ataques de tomistas y no tomistas contra el concepto básico de la filosofía cristiana, como muchos de los ataques del existencialismo contra la filosofía perenne.

5. LA ORIENTACIÓN DE LA ENCÍCLICA «HUMANI GENERIS»

En la Encíclica *Humani generis* hay una *advertencia* contra la tendencia evolucionista del existencialismo, una *defensa* de la filosofía perenne acusada de excesivo inmovilismo y abstraccionismo, y una *orientación* personalista de la filosofía cristiana, como sistema en el que se salva la filosofía perenne rectamente interpretada. Estas dos últimas direcciones están recogidas en los pasajes de la Encíclica que copiamos más arriba. Mas para entenderla en su contenido total, conviene tener en cuenta los siguientes pasajes sobre el evolucionismo existencialista, en contraste con la filosofía tradicional de la formación de los sacerdotes:

«Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur “ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia” (CIC can. 1366, 2) (...) Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam, hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur (...). Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentialium esse, dum hodierna mens ad “existentiam” singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinionem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel “immanentismum” vocant, vel “idealismum”, vel “materialismum” sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam existencialismum sive atheismum profi-

tentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubitum revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Numquam enim christiana philosophia (... véanse los pasajes copiados al principio).

En párrafos anteriores, que omitimos por brevedad, ha descrito Pío XII las características evolucionistas y panteístas del existencialismo reprobado en estas últimas líneas, después de una defensa sorprendente de la filosofía cristiana, que ninguno de los tomistas y no tomistas que intervinieron en las controversias sobre el tema hubiera suscrito. Véanse las opiniones recogidas por A. Renard, que arriba copiamos. ¿Cómo compaginar los ataques allí transcritos contra la filosofía cristiana, con la defensa que Pío XII hace aquí del método tomista, protegiéndolo con la etiqueta de filosofía cristiana? He aquí un problema extraño.

La desorientación de las corrientes ideológicas ante la filosofía cristiana constituía un fenómeno alarmente, que no preocupaba sólo a Pío XII. Tres años antes se publicaba la obra de A. Dempf: *Christliche Philosophie* (1947) con una introducción donde el autor pone de relieve la enorme complejidad y dificultades del tema, que pretende superar históricamente desde un punto de vista objetivo, sin tener en cuenta (a nuestro juicio) los elementos subjetivos necesarios también para la solución del problema epistemológico, como lo había hecho Suárez en 1597 y lo hará de nuevo Pío XII. Prueba de la dificultad del tema tratado sólo desde el punto de vista objetivo formal son los pareceres recogidos por A. Renard y el conato de conciliación intentado por J. Maritain corrigiendo a Manser. J. B. Metz resume esta tentativa cuando escribe en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, vol. 2, 1146s.: «Manser alega en *Divus Thomas* 50 (1936), 19-51; 123-141. a v. Hertling, Ollé Laprunne, Mandonnet, Noël, Romanelli, Baudin, Ramírez, Penido y Masново, contrarios al concepto de cierta filosofía cristiana, representada ante todo por J. Maritain con su «filosofía de la naturaleza pura» y la «filosofía en manifestaciones concretas», seguido con unanimidad mayor o menor por Bauhofer, Chenu, Journet, Motte, Rabeau, Roland Gosselin, Sertillanges, Solages». Como se ve, la lista de J. B. Metz, un tanto discrepante de la de Renard, revela la gran dificultad de la encuesta. Lo único que anotaremos una vez más es la omisión del elemento subjetivo, que, como hemos visto, incluye Pío XII como componente necesario para carac-

terizar la filosofía cristiana. Es, a nuestro juicio, la gran novedad introducida por la Encíclica *Humani generis*, sin más precedentes claros que el texto de Suárez en el *Ad lectorem* de sus *Disputationes metaphysicae*, aunque citando no a Suárez, sino dos pasajes sorprendes de Santo Tomás: *Summa Theol.* II-II, q. 1, a. 1 ad 3, y q. 45, a. 2 in c. Analicemos estos pasajes.

S. Th. II-II, q. 1 ad 4: «Charitas diligit proximum propter Deum, et sic obiectum eius proprie est ipse Deus.

q. 45, a. 2 in c: Respondeo... sapientia importat quamdam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas; rectitudo autem iudicii potest contingere *dupliciter*: *uno modo* secundum perfectum usum rationis: *alio modo* propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum (...): sed rectum iudicium habere de his secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit in 2 cap. de *Div. nom* (lect. 4: MG 3,648 AB) quod «Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina».

Al mismo pasaje sobre Hieroteo alude en la *Summa* I, q. 1, a. 6 ad 3: «Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina.» Y más ampliamente en su *In librum B. Dionysii de Div. Nominibus expositio*, lec. 4,648 AB, donde le distingue del Areopagita, ambos discípulos de Pablo «qui fuit manu ductor, id est instructor ad divinam illuminationem, tam ipsius Dionysii quam etiam ducis eius, id est Hierothei (qui, scilicet Paulus, multa de divinis cognovit et qui est lumen mundi, sicut ipse dicit impletum, *Ac* 13,47)». Para el estudio de este pasaje aeropagítico recomendamos el magnífico comentario del P.C. Pera O.P.

Tal es la interpretación del texto sobre la connaturalidad del conocimiento de la naturaleza humana de Cristo con las noticias sobre San Pablo, Hieroteo y Dionisio Areopagita, iniciadores de la Teología. Ocurre preguntar si Santo Tomás daría el nombre de filosofía cristiana a los conocimientos así adquiridos. La respuesta hubiera sido negativa en la Sesión de la Société Française de Philosophie de Paris (21 de marzo de 1931), lo mismo que en la sesión de mayo de 1933 en Marsella y la Jornada de Estudios de la Société Thomiste de Juvisy (cerca de París) el 13 de septiembre de 1933 y en las crónicas correspondientes a estas reuniones filosóficas y copiosa bibliografía contemporánea sobre el tema. La misma respuesta negativa se hubiera dado en el Congreso Internacional de Praga (1934) y en el segundo Congreso tomista de 1936. Con todo, Pío XII, conocedor de estas reuniones contrarias a la filo-

sofía cristiana y escritos como los A. Dempf (*Christliche Philosophie*, 1947) y numerosos artículos de la década de 1930-1940, da una respuesta afirmativa siguiendo a sus cuatro predecesores, pero inspirado en el texto areopagítico citado por Santo Tomás, y no en la epistemología aristotélica de otros escritos suyos. ¿Tenía derecho Pío XII (lo mismo que sus antecesores) a introducir esta terminología epistemológica en contra de la mayoría de los filósofos contemporáneos?

La situación creada por esta actitud *oficial* permanente de un período de setenta años (1879-1950) constituía un ambiente nada grato para filósofos creyentes como E. Gilson, que una vez más vuelve sobre el tema en su obra: *Le philosophe et la Théologie* (1960), dedicándole en cierto modo todo el libro, pero especialmente los capítulos siguientes (p. 191-256):

- ch. IX.—La philosophie chrétienne (p. 191);
- ch. X.—L'art d'être thomiste (p. 217);
- ch. XI.—L'avenir de la philosophie chrétienne (p. 233-256).

No podemos entrar —por brevedad— en el fondo del problema. Pero interesarán los siguientes párrafos del conocido historiador:

P. 191: «Du retablisement dans les écoles catholiques, de la philosophie selon l'esprit du Docteur angelique Saint Thomas.»

P. 193/4: «De notion de philosophie chrétienne, nous n'avons entendu ni lu aucun commentaire au temps de la crise moderniste.»

P. 222: «Le R. P. Descoqs, S.J., était un zélé partisan de la scolastique du P. Suárez dont la métaphysique diffère notablement de celle de Saint Thomas, surtout en ce qui concerne la nature du premier principe, qui est l'être. Le P. Descoqs était donc un suarezien. Quand les deux philosophes ne s'entendent pas sur l'être, il était fidelement soumis aux directives du Saint Siège. Il était donc thomiste. La situation n'était pourtant sans issue. Ne pouvant faire que Suarez fût thomiste...»

P. 255: «Bien loin de trouver déraisonnable ma confiance absolue dans la vérité de cette métaphysique chrétienne, l'étude que je continue d'en faire me confirme toujours davantage dans la certitude de sa perennité.»

Como se ve, en su polémica contra el P. Descoqs, Gilson *parece* exigir la adhesión a Santo Tomás como condición necesaria para ser filósofo católico sometido a la Santa Sede. Con todo, su posición no es tan extremada. En la p. 104 atribuye esa posición extremosa al P. Mandonnet, para el cual en la Edad Media no hubo más que un filósofo, San-

to Tomás, mientras que Gilson concedía esa cualidad también a Escoto Erigena y San Buenaventura, y considera que la «situation (del P. Mandonnet) devenait un peu ridicule». De hecho, no creo se engañara, quien viera al juzgar las afirmaciones no muy coherentes de Gilson (y otros filósofos creyentes), cierta vacilación entre su posición objetivista y neutral (similar a la de los agnósticos), y su actitud subjetiva de creyentes.

El contraste entre esa doble actitud —determinante, al parecer, del sesgo dado al tema por Pío XII— había sido observado por A. Marc, cuando escribía:

«Devant l'univers le philosophe païen se sent devant un ordre. L'absolu qu'il y découvre est celui d'un ordre. Les fautes qu'il y commet contrarient un ordre. Le philosophe chrétien, lui, se voit en face d'une personne (...). Comment et pourquoi cet approfondissement du réel et de l'existence est-il lié à la découverte de l'être comme personne» (A. MARC, S.J., *La philosophie chrétienne et la Théologie*, La Vie Intellectuelle, XXIV, n.1 (1933) p. 27).

El contraste entre *el orden* absoluto y una *persona* es la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo, al que hemos aludido varias veces como elementos integrantes para la caracterización de la ciencia, según Suárez. A nuestro juicio, la clave del sesgo dado por Pío XII en su recurso a la connaturalidad areopagítica para justificar la existencia de la filosofía cristiana está en esta teoría *objetivo-subjetiva* especificante de la ciencia y de la filosofía, ignorada por Aristóteles, pero reclamada por otras escuelas antiguas —como el estoicismo y el neoplatonismo— o modernas, como las corrientes vitalistas y existencialistas de los pensadores recientes. Suárez sería aquí —según una observación conocida de Heidegger— el gozne sobre el que gira el pensamiento medieval para pasar al pensamiento moderno (Zubiri).

6. LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN SUÁREZ

Las dificultades para introducir la filosofía cristiana no eran menores en el siglo XVI que en el siglo XX. Es cierto que para ser filósofo cristiano no se necesitaba el salvoconducto de tomismo, incondicional y absoluto que E. Gilson reclama del P. Descoqs, pero la filosofía cristiana tampoco tenía a su favor la autoridad oficial de cinco papas como en el siglo XX. La autoridad de Aristóteles se debía acatar como absoluta, bajo pena de figurar entre los filósofos incontrolados, como Pierre

de la Ramée o Francisco Sánchez. Suárez había sido denunciado por su poca docilidad al Estagirita hacia 1572. Ocho años más tarde se le criticaba como antitomista, con riesgo de ser eliminado de la enseñanza. Hacia 1598 Gabriel Vázquez rechazaba su doctrina sobre la justicia de Dios, por tratarse de una justicia no inscrita en el cuadro conceptual de Aristóteles. ¿Cómo hablar en este ambiente aristotélico de una «filosofía cristiana»?

En la DM I,s,1,n,1, Suárez acepta de lleno, con Aristóteles, la equipolencia de *Metafísica*, *Sapientia*, *Prima philosophia*, y el concepto de ciencia, con ligeros retoques que harán cuartear el tinglado aristotélico, a favor de la filosofía cristiana. La *philosophia* es el *studium sapientiae*. La *Meta-physica* está *Más allá* de la *Physica*, porque en la historia y en la vida de cada uno se adquiere después de los conocimientos físicos (DM I,11). La *Metafísica* es princesa y dueña de las ciencias, pero no es tan evidente como las matemáticas, como tampoco la *Philosophia*. De todos modos, también ésta exige evidencia, pues no se apoya en autoridad, ni fe, ni en opinión. Pero —obsérvese bien— tiene su *habitus principiorum* (DM I,2,9), es decir, una cualidad subjetiva y personal. Aquí entra Suárez en terreno no aristotélico, guardando gran circunspección:

«Addo deinde (quidquid sit de illis tribus scientiis, philosophia, mathematica et metaphysica, quo modo unaquaeque earum per se una sit, quod paulo post breviter attingemus), per se incredibile esse omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse. Primo quidem, quia hoc per se notum visum est omnibus fere philosophis. Secundo, quia agunt de rebus omnino diversis, et fere nullam inter se habent connexionem, quantum ad ea quae sunt propria uniuscuiusque. Tertio quia differunt in modo procedendi; nam philosophus vix recedit a sensu; metaphysicus vero per principia universalissima et maxime abstracta; mathematicus vero medio quodam modo procedendi; qui modi procedendi oriuntur ex illa vulgari triplici abstractione a materia» (DM I, s.2,11).

La razón *segunda* alude al objeto de las tres ciencias. La razón *tercera*, al modo de proceder del sujeto. Lo *objetivo* y *subjetivo* son elementos totalmente diversos y complementarios en Suárez. En Aristóteles se unen en el intelecto de tal modo que forman una cosa idéntica e indivisible, que es la misma mente. «El *nous* se entiende a sí mismo al recibir el objeto entendido. Se hace conocido y cognoscente al tocarlo, de modo que resulta lo mismo el *nous* y el objeto conocido (Met. XII, 7.1072 b 19-21). Los aristotélicos más fieles, entre ellos Ave-

rros y Cayetano, aceptaron la tesis de que no puede haber unión mayor que la de la mente y el objeto. Es tesis de Cayetano que refuta Suárez (*De anima* III, c. 1, nn. 5.6). La posición aristotélica ya empezó a ser discutida por Teofrasto (tal vez por el contacto con los estoicos) y después por los neoplatónicos influenciados por el pensamiento de pensadores cristianos, y por los comentaristas posteriores, como Temistio y Filopono (o el Ps. Filopono) en su comentario al pasaje aristotélico:

«Y dicen bien los que afirman que el alma es el lugar de las ideas (=especies), con tal de que no lo refieran a toda ella, sino a la intelectual y no a las especies (*eide*) en acto, sino en potencia» (ARISTÓTELES: *De Anima* 429 a 27-29).

Según Filopono, «Aristóteles alaba a Platón... aunque criticándole por hacer dos realidades (...), ya que Aristóteles compara el alma con *una tabula rasa* hablando principalmente del aprendizaje, mientras que Platón la compara con una tabla escrita, diciendo que el aprendizaje es un recordar (=anamnesis)» (*Comm. in Arist. graeca*, XV, 524, 6-16 Hayduck). En todo caso, tanto en Platón como en Aristóteles, se trata de ideas, especies o formas eternas e increadas, cuyas estructuras constituyen para Aristóteles el entendimiento, no como facultad distinta del alma, sino como la facultad misma anímica intelectual. En su teoría, como es sabido, la individualidad o personalidad se la confiere el cuerpo a esas formas eternas, como es la humanidad. El *topos* (=lugar) del entendimiento es mero receptáculo de dichas especies, como un ordenador *informático*, receptor de las cintas de datos que en él se introduzcan.

El pensamiento cristiano es incompatible con esa teoría mítica anti-creacionista. Los conocimientos intelectuales adquiridos por el hombre no son puros datos mecánicos de un ordenador informático, sino actividades que enriquecen la mente y la persona humana. Dios crea al alma de la nada, y al unir cuerpo y alma la constituye en persona capaz de perfeccionarse indefinidamente, por medio del aprendizaje vitalmente recibido en la mente, ya sea por la fe natural o sobrenatural, ya por medio del conocimiento vulgar o científico, en un proceso indefinido, que en el creyente debe ser filosofía cristiana puesta al servicio de la Verdad divina.

La unión impersonal y automática que Platón y Aristóteles establecen entre las especies inteligibles y la facultad noética es un postulado mítico de la filosofía pagana, incompatible con la acción creadora del Verbo divino personal y Verdad absoluta, fuente vital de todo conoci-

miento para toda inteligencia creada. Es mérito de Suárez el haber señalado este contraste entre la filosofía pura del agnóstico y la filosofía cristiana, estableciendo la distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido en todo conocimiento, tanto vulgar como científico, y su mutua correlación evolutiva, ya que tanto el objeto de la ciencia como el sujeto cognoscente son capaces de una perfección y progreso indefinido. Para Suárez la mente divina no es *nóesis nóeseos*, es decir, pura inmanencia autointelectiva sin conocimiento de otras personas o cosas.

En cuanto al *objeto* de la Metafísica —que es el ente en cuanto ser real (DM I,1,26)—, añade Suárez la siguiente observación:

«Scientia ergo haec, quamvis uno modo consideret rationem entis praecisam et abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes condiciones essendi, quas in re ipsa potest habere ens, saltem absque concreione ad materiam sensibilem, et ita includit perfectissima entia a quibus maxima perfectio huius scientiae sumenda est, si in ordine ad res, quas contemplatur, consideretur» (DM I, 1, 30). Entre los objetos está Dios con sus atributos infinitos.

En cuanto al *sujeto* cognoscente, se ha de considerar a la persona con sus facultades (inteligencia y voluntad) en general, y en concreto los hábitos científicos o cualidades intelectuales de penetración, extensión y seguridad, que con las ciencias se adquieren en una medida progresiva indefinida, tanto en la cultura general de la sociedad histórica, como en cada individuo. Según Suárez, a cada ciencia corresponde un hábito científico, sin que esto impida el aumento extensivo de los hábitos científicos. Respecto de la unidad dice así:

«Habitus inclinans ad varios actus sub aliqua latitudine est vere unus (...) nam una fide varias res credimus et una charitate diligimus Deum et proximum, et sic de ceteris. Alias tot essent iustitiae vel temperantiae multiplicandae, quot sunt officia harum virtutum, et ita etiam in singulis scientiis, innumerae essent scientiae (...) ergo etiam habitus in suo ordine poterit idem indivisibilis existens multa in sese complecti sub aliqua ratione obiecti» (DM XLIV, *De habitu*, s.XI, n.15; vol.26, 698).

No se trata de hábitos innatos (*more platonico*), sino adquiridos, como lo explica en la misma dip. 44.s.XIII,n.7P.724), a fuerza de muchos actos por su intensidad más perfectos que el hábito que engendran

(s.IX,n.12,p.639). Pero es de notar —según esta tesis— cómo los actos semejantes de una misma facultad (entendimiento o voluntad) pueden engendrar un aumento extensivo de los hábitos, que enriquecen o perfeccionan la facultad y la persona individual (y como consecuencia, la cultura colectiva):

«Suppono huismodi augmentum extensivum habitus fieri per actus eiusdem potentiae, aliquo tamen modo inter se dissimiles in tendentia ad obiectum, et non tantum in intentione et remissione» (DM XLIV, 11, 4; p. 695).

La teoría de los hábitos, así formulada en la *Metafísica*, como se ve por los ejemplos aducidos por Suárez, vale lo mismo para la educación cultural que para la moral natural y sobrenatural del creyente, y sirve como modelo de un capítulo de la filosofía cristiana. Otro tanto puede decirse de la explicación de las seis funciones de la especie intelectual, o fuerza estimulante que afecta al entendimiento para ponerlo en actividad, que repetida en actos produce los hábitos en la persona y los ambientes morales y culturales en la colectividad. Es un tema filosófico que desarrolla Suárez para demostrar que no es posible ver a Dios con las especies inteligibles naturales, caracterizadas por las seis funciones que explica con gran precisión, en el *De Deo* II, c. 12, nn. 6.13.

Otros dos capítulos donde el problema filosófico de la razón se combina en forma inseparable —por lo menos para el creyente— son el de la Providencia moral de Dios, desarrollado por Suárez en *De Deo* III, c. 10, nn. 2-14, y el de las leyes de la Palabra divina y humana, que se cumplen en Cristo, pues «la segunda Persona es Palabra del Padre» *cum omni veritate et proprietate*. Es tesis que desarrolla principalmente en diversos pasajes de la obra *De trinitate*; cf. lib. IX, c. 2, n. 6, y lib. I, 6, nn. 2-11. Asimismo son tratados importantes de la filosofía cristiana cultivados por Suárez, el de la *Moral del creyente*, que hemos publicado recientemente, el de la *Justicia de Dios* (desarrollado por Suárez en 1599) y el *De legibus ac Legislatore Deo*, publicado en 1612.

A un estrato más profundo que los tratados sistemáticos, pertenecen los conceptos primarios en que se inspiran, como los aludidos de la *justicia* y de la *providencia* y otras categorías antitéticas, como son la autosuficiencia frente a la necesidad, el egocentrismo naturalista y pagano frente a la indigencia de la criatura, con su contingencia y su desprendimiento altruista propios de la humildad cristiana. Son actitudes y conceptos inspirados en el ejemplo de Cristo, que siendo Dios se humilló como hombre por amor a nosotros en reconocimiento agra-

decido de la grandeza abrumadora de Dios y de su soberanía absoluta. El ideal de la filosofía cristiana consiste en que este panorama conceptual, considerado como zona del sentimentalismo piadoso y ascético, ajeno a la autonomía de la razón, sin menoscabo de las exigencias más rigurosas de una crítica racional y estricta, se incorporen a la cosmovisión y antropología elemental que les corresponde en la inmensidad del universo creado por Dios y sometido a su dominio infinito. Dentro de ese orden —que no ese otro que el reino de Dios anunciado en el evangelio— de la Palabra divina aceptada por la fe y cultivada por la filosofía y la teología, adquiriría el hombre la dignidad personal que le corresponde, como imagen de Dios, configurada por Cristo y su magisterio único. En este planteamiento básico, las discusiones sobre la preferencia debida al tomismo o cualquier otra escuela constituyen obstáculos disgregadores de la unidad de un pensamiento básico, admitido por todos ellos desde los albores de la revelación del A. y NT. Esto ocurre con la tesis básica de la *virtus activa* procedente del Verbo divino en la filosofía cristiana, incompatible con el principio gnoseológico de Empedocles, según el cual lo semejante conoce lo semejante. Esa visión mítica, inadmisibile en el pensamiento evangélico de San Juan y en la doctrina paulina, es corregida por la *virtus activa* areopagítica (DN 685 C) (admitida por Santo Tomás en la mente para entender los inteligibles). Esa *virtus* pasa al agustinismo y pensadores cristianos, como base de un pensamiento común, principio subjetivo fundamental de la Filosofía y de la cultura cristiana, capaz de elevar la formación humana y religiosa del creyente. Es el programa apuntado por León XIII en 1879 y oficialmente recogido por sus sucesores, que ha tropezado hasta ahora con el obstáculo perturbador de controversias escolares injustificadas. ¿Será posible una formación seminarística y sacerdotal coherente y sistemática sin una filosofía totalmente inspirada en Cristo, Primogénito de toda creatura y Verdad divina personalmente unida al hombre? El tema es, a nuestro juicio, de importancia radical.

E. ELORDUY, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao