



EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

JESUS GARCIA LOPEZ

El libro de ANTONIO LIVI, *Etienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (1), vuelve a poner de actualidad el problema, ya bastante trillado, de la filosofía cristiana. El núcleo fundamental de la obra es la exposición del pensamiento de Etienne GILSON sobre el particular, pero al propio tiempo se hace una historia de la controversia suscitada por dicho problema, a partir sobre todo de la discusión habida en la Sorbona el año 1931, en la que los principales antagonistas fueron Etienne GILSON y Emile BREHIER. Tras relatar los episodios más notables de dicha controversia, con las intervenciones de MARITAIN, MARCEL, BRUNSCHVICG, BLONDEL, MANDONNET, CHENU, MASNOVO, JOLIVET, MOTTE, VAN STEENBERGHEN, etc., el autor sigue exponiendo los sucesivos desarrollos de la posición de GILSON en obras como *El espíritu de la filosofía medieval* (1932), *La noción de filosofía cristiana* (1934), *Cristianismo y filosofía* (1936), *La unidad de la experiencia filosófica* (1937), *Dios y la filosofía* (1941), *El filósofo y la teología* (1960) e *Introducción a la filosofía cristiana* (1960). El libro se cierra con unas "conclusiones" en las que se resume el pensamiento de GILSON, con el que se declara plenamente de acuerdo el propio Antonio LIVI.

La obra, como se ve, tiene dos dimensiones fundamentales que se entrecruzan entre sí: una histórica y otra sistemática. En su dimensión histórica los méritos son indudables, pues se trata de una exposición fiel y bastante completa, aunque, como es natural, se ciña a lo esencial de cada postura. Pero resulta apasionante. Por lo que hace a esta parte del libro, que es, por lo demás, la más extensa, no parece necesario extenderse en la presente recensión, pues se trataría de hacer una síntesis de otra síntesis, y con todo habría de ocupar bastante espacio. Me parece más interesante detenerse en la dirección sistemática, que está muy bien resumida en las "conclusiones".

(1) Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1970.



Muy acertada resulta, a mi juicio, la insistencia del autor en que el problema, tal como lo ha visto GILSON, se plantea en el plano de los hechos ("en el orden del ejercicio", como diría MARITAIN), cosa que parecen ignorar algunos contradictores de la postura gilsoniana. GILSON repite constantemente —recuerda A. LIVI— que "su noción de filosofía cristiana no es más que un intento de explicar un hecho histórico, y que, por tanto, la cuestión que hay que resolver de antemano es la histórica, es decir, si se acepta la existencia de un influjo decisivo del cristianismo en la historia de la filosofía, según la interpretación del propio GILSON, o si se acepta en cambio la interpretación negativa de BREHIER" (2).

Ahora bien, esta cuestión *de hecho* lleva casi insensiblemente a plantear asimismo la cuestión *de derecho*; y esto también lo hace notar A. LIVI: "Para resolver rectamente un problema de este género es necesario contar con dos premisas. Una premisa *teórica*, y es la conciencia de la radical problematicidad (límite crítico) de la filosofía; la otra premisa es metodológica, y es la atención a los datos de la *historia*. Las dos premisas son, en cierta medida, inseparables una de otra: porque es sólo por medio de la consideración histórica como el filósofo puede captar en toda su esencialidad la dimensión contingente de la verdad humana, y a la vez el valor absoluto de la verdad divina que se nos ha revelado. Y así se llega a una noción de filosofía que acoge todas las exigencias sapienciales del saber humano, y al mismo tiempo niega toda pretensión dogmática a este mismo saber, dejando espacio para las únicas certezas absolutas y definitivas que afectan a la sabiduría, que son las de la fe" (3).

Como queda apuntado en el texto transcrito, parece ser que la principal aportación que en el orden teórico proporciona la noción de "filosofía cristiana" es la del posible y acertado planteamiento del problema del "límite crítico". En efecto, como sigue diciendo A. LIVI, al asumir como guía el dato revelado, puede la filosofía "llegar más fácilmente a la conciencia de su propio límite (el límite crítico), tanto por lo que se refiere al campo de la experiencia directamente alcanzable, como por lo que se refiere al grado posible de certeza" (4).

Se plantea aquí, sin duda, una cuestión de sumo interés: ¿puede la razón humana, en su uso puramente natural, reconocer sus propios límites? Que la ciencia de la fe conozca y señale esos límites no entraña dificultad alguna, pues la luz divina, desde la que juzga, es superior a la luz natural de la razón humana y contiene a ésta. Pero ¿puede hacerlo la razón humana sola? No se trataría, como es claro, de reconocer los límites de su conocimiento actual o de hecho (cosa muy fácil), sino los de su conocimiento potencial o de derecho. Y es justamente la respuesta negativa (con más o menos matizaciones) a esa pregunta la que lleva a LIVI (y al parecer, también

(2) *Obra citada*, p. 219.

(3) *O. cit.*, pp. 220-221.

(4) *O. cit.*, pág. 217.

a GILSON) a resolver la cuestión teórica de las relaciones entre filosofía y fe en términos que me parecen excesivamente comprometidos para la autonomía del saber filosófico respecto de la fe, pues llega a escribir nuestro autor: “Las relaciones entre filosofía y teología —salva la recíproca distinción de órdenes— pueden ser no sólo relaciones extrínsecas y negativas..., sino también *intrínsecas y positivas*; y que tampoco han de resolverse en un plano meramente psicológico o subjetivo, sino que pueden ser relaciones *objetivas*” (5). Bien es verdad que en los textos transcritos se hacen algunas matizaciones. Por ejemplo: puede la filosofía “llegar más fácilmente” (no dice “de manera absoluta”) a reconocer sus límites, y asimismo: las relaciones entre filosofía y teología “pueden ser” intrínsecas y positivas, y “pueden ser” relaciones objetivas (no dice que “lo deban ser siempre”). Pero acaso esas matizaciones no eviten todos los posibles equívocos.

Como se trata, sin duda, de una cuestión de gran importancia, quisiera demorarme un tanto en exponer mi propia opinión sobre el asunto. Esta opinión, que coincide exactamente con la propuesta no hace mucho por el P. Santiago RAMÍREZ (6), servirá, al propio tiempo, para valorar la doctrina propugnada por el autor del libro que comentamos.

Los datos del problema están perfectamente fijados en una página de dicho libro, que dice así: “La verdad de la razón se fundamenta en la evidencia racional, mientras que la verdad de la fe tiene su fundamento primero en la palabra de Dios... La fe implica el asentimiento del intelecto a algo que el intelecto mismo no conoce como evidente... Un acto de fe, por tanto, no puede ser causado por una evidencia racional, sino que se requiere la intervención de la voluntad libre [movida por la gracia]; en cambio, un conocimiento científico es suficiente y completamente determinado por su objeto específico, y procede por necesidad... La Revelación debe ser aceptada, pero sólo después de haber probado —a la luz de las verdades naturales— que es posible, que se ha producido históricamente y que su contenido es creíble. Una vez reconocida la verdad de la Revelación es necesario aceptar su contenido... Dios nos revela verdades que “de iure” podríamos haber conocido por las fuerzas naturales, además de los misterios sobrenaturales. Y la razón está en que “de facto” estas verdades, necesarias para la aceptación de la Revelación en su aspecto más sobrenatural, no habrían sido alcanzadas por todos los hombres, sino sólo por algunos, y muy confusamente” (7).

Supuestos tales datos, el problema radica en descubrir qué tipo de relaciones existen (de hecho) y deben existir (de derecho) entre la filosofía y la fe cristiana. Pues bien, lo primero que conviene decir es que un problema tal no lo puede resolver la filosofía, sino que compete a la ciencia de la fe, que es la teología.

(5) O. cit., p. 218.

(6) IACOBUS M. RAMÍREZ, *Opera omnia, Tomus I, De ipsa Philosophia in universum*, C. S. I. C., Madrid, 1970, pp. 767-854.

(7) A. LIVI, o. cit., pp. 197-198.



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

No ignoro que, en contra de esta tesis, puede aducirse la objeción de que la filosofía no es una ciencia humana como las demás, y que por ello no se restringe a un determinado sector de nuestra experiencia, sino que abarca la experiencia total del hombre, incluyendo la sobrenatural, y en su doble vertiente existencial y esencial. Pero esta objeción no invalida la tesis propugnada. Si se dice que la filosofía debe hacerse cargo de los aspectos existenciales de nuestra experiencia y no sólo de los esenciales, por lo que no deben escapar a ellas las relaciones de hecho que históricamente se han dado entre filosofía y fe cristiana, se puede responder que, aunque la filosofía pudiera hacerse cargo de esas relaciones en todo su valor y profundidad (cosa, al menos dudosa), lo que no podría hacer es cambiar el carácter de tales relaciones, y así, si se trata de relaciones de hecho y accidentales, no podrá convertirlas en relaciones de derecho y esenciales. Mas esto, con ser bastante, no es lo decisivo, puesto que no es verdad que la filosofía pueda hacerse cargo de la totalidad de la experiencia humana, incluida la sobrenatural en tanto que se da en nosotros. Esto va dicho a propósito de estas aserciones de A. LIVI: "La filosofía no es considerada como un saber cualquiera, sino como saber absoluto, sapiencial, que tiene relaciones objetivas con lo revelado" (8), y también: "La filosofía no es una ciencia positiva, sino sabiduría, conciencia por la cual el hombre realiza su tarea existencial" (9). No. La filosofía podrá hacerse cargo de la fe y de la teología en lo que tienen de actividades puramente humanas, pero nada más, con lo cual se le escapa lo más esencial de ellas, que es su dimensión sobrenatural. Podrá hacerse cargo de la materia de esas actividades, pero no de su forma; de su cuerpo, pero no de su alma.

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

(8) *O. cit.*, p. 217.

(9) *O. cit.*, p. 217.

toria de la teología (que es la disciplina competente en esta materia), todavía queda por resolver el problema de las relaciones esenciales. ¿Se dan tales relaciones *esenciales*? O dicho de otro modo: en la expresión “filosofía cristiana”, ¿es formal o *esencial* el apelativo de “cristiana”?

Si fuera así, la filosofía cristiana se confundiría realmente con la teología. La teología, en efecto, es esencial y específicamente cristiana, porque sus principios propios son las verdades divinamente reveladas y recibidas por la fe sobrenatural, y porque bajo la luz de esta fe, busca una cierta inteligencia de los misterios sobrenaturales. Y esto de tal suerte, que si los citados principios fuesen aceptados por algún otro motivo que no fuese la autoridad de Dios revelante, por ejemplo, por pura fe humana, o por el propio juicio del presunto teólogo, como sucede en los herejes, ya no quedaría allí la verdadera teología, sino el cadáver o el puro simulacro de ella, aunque se siguieran admitiendo —materialmente— algunas conclusiones teológicas verdaderas. Así, pues, si la filosofía fuera esencial y específicamente cristiana, quedaría *eo ipso* convertida en teología sagrada, pues a todo aquello a lo que conviene una definición, le conviene también lo definido por ella.

Por consiguiente, en la fórmula “filosofía cristiana”, el adjetivo “cristiana” no puede ser formal o esencial. Porque lo esencialmente cristiano en la línea del conocimiento, o es la misma fe divina, o lo deducido de la fe de manera necesaria e intrínseca. Y entonces la susodicha fórmula tendría este sentido: filosofía de la fe teologal, o extraída de la fe, o sea, filosofía divinamente creída. Lo que es una contradicción *in adiecto*, puesto que la filosofía, en cuanto ciencia, versa sobre lo intrínsecamente evidente (con evidencia inmediata o mediata), mientras que la fe divina versa de suyo sobre lo intrínsecamente inevidente. Como escribe Santo Tomás: “es imposible 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” (10).

Ahora bien, si la fórmula “filosofía cristiana” debe tener un sentido real y verdadero, como la historia demuestra que lo tiene, y el apelativo de “cristiana” no puede ser formal o *esencial*, sólo queda que sea *accidental* en sentido estricto, o sea, el que corresponde al quinto predicable: algo que se une contingentemente a una esencia y que puede afectarla o no afectarla, sin que varíe la susodicha esencia. Por eso, la esencia de la filosofía permanece la misma, tanto si es cristiana como si no. Y si un filósofo cristiano cae en herejía o en infidelidad, no pierde por ello su filosofía, como pierde su teología un teólogo herético. En una palabra, la apelación de “cristiana” se atribuye a la filosofía como una cualidad contingente.

Sin embargo, la apelación de cristiana tampoco puede ser meramente extrínseca o negativa —una pura denominación extrínseca—, como dicen MERCIER, VAN STEENBERGHEN y MANDONNET. Esto no es

(10) SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, II-II, q. 1, a. 5, ad 4.



bastante para que una filosofía pueda decirse real y verdaderamente cristiana, porque así como no es suficiente el que alguien no se oponga o no contradiga a la fe católica, para que pueda decirse realmente católico, tampoco basta con que la filosofía no contradiga a la doctrina cristiana, para que pueda decirse con verdad cristiana.

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

De hecho, la fe divina recibida en el entendimiento del filósofo no destruye la filosofía de éste, sino que más bien la salvaguarda, la perfecciona y la eleva. Porque la fuerza cognoscitiva de la razón natural no disminuye al sobrevenir la fe, sino que más bien se aumenta y robustece con la cercanía de esa nueva luz sobrenatural. El hábito de la fe divina no sólo potencia a nuestro entendimiento para que conozca los misterios sobrenaturales —para lo cual no bastan las solas fuerzas naturales—, sino que incluso lo vuelve más capaz y más hábil para conocer e investigar muchas verdades fundamentales que, de suyo, son naturalmente cognoscibles. Por lo demás, la fe instruye a la filosofía acerca de su limitación e imperfección (el "límite crítico" del que habla LIVI), enseñándole que más allá y por encima de la razón natural se dan misterios intrínsecamente sobrenaturales, y en cuanto a las mismas verdades naturales acerca de Dios, también le enseña las muchas imperfecciones a que está sometido en la presente condición del género humano, por el *vulnus* de la ignorancia, que debilita y oscurece nuestra razón. Por otra parte, en cambio, también la fe conforta a la razón, contra el pesimismo de los fideistas y de los agnósticos, enseñándole que ella —la razón— por su propia fuerza nativa pueda conocer bastantes verdades, de modo seguro e indudable, incluso acerca de Dios y de nuestra alma espiritual e inmortal. Todo lo cual constituye una gran ayuda para filosofar rectamente, como lo demuestra la historia de la filosofía.

Para terminar, volvamos a las conclusiones del libro de Antonio LIVI. Hay en ellas, a mi manera de ver, algunas confusiones que podrían evitarse si se adopta la solución aquí propuesta al problema de la filosofía cristiana. Todo lo que dice el mencionado autor de los vínculos entre la razón y la fe tiene su parte de verdad, pero hay que evitar las exageraciones.

Así, cuando escribe: "La segunda dirección es el esfuerzo por llegar a la conciencia crítica de la experiencia, mediante los instrumentos de la razón natural, pero teniendo en cuenta el dato revelado: y esta es la filosofía, que parte de las evidencias naturales para concluir con evidencias naturales, procediendo, en este caso, a la luz de la fe" (11).

(11) A. LIVI, *o. cit.*, pp. 215-216.

Habría que aclarar, por lo que hace a la filosofía, que ese “tener en cuenta el dato revelado” es algo accidental y contingente, no esencial y necesario. Y en cuanto a que la filosofía “proceda a la luz de la fe”, lo que hay que decir es que la luz de la fe presta a la razón una ayuda, pero no intrínseca, sino extrínseca, y, por supuesto, no absolutamente necesaria, sino sólo conveniente.

También habría que matizar este otro texto citado más atrás: “Las relaciones entre filosofía y teología —salva la recíproca distinción de órdenes— pueden ser no sólo relaciones extrínsecas y negativas, sino también *intrínsecas* y *positivas*, y tampoco han de resolverse en un plano meramente psicológico o subjetivo, sino que pueden ser relaciones *objetivas*” (12).

Habría que decir aquí que las relaciones extrínsecas no tienen por qué ser necesariamente negativas, ni las positivas tienen por qué ser sólo intrínsecas. Y conviene evitar el empleo de la expresión “relaciones intrínsecas”, porque suena a “relaciones esenciales”. Además, debería quedar claro que las “relaciones objetivas” tampoco deben ser entendidas como esenciales. Si se dice que la relación “hombre-músico” es objetiva, también podrá llamarse objetiva a la relación “filosofía-cristiana”, pero si la palabra “objetivo” tiene sentido de “esencial”, como ocurre en el uso común, será mejor evitarla. Creo que lo correcto y preciso es hablar de *relaciones positivas*, pero *contingentes*.

(12) *O. cit.*, p. 218.