



Diálogo con Van Steenberghe a propósito de la Filosofía Cristiana

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 NICOLAS DERISI, que ha sido durante mucho tiempo uno de los grandes pilares de la filosofía cristiana en Argentina y aún de 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 MARIA RAMIREZ, 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 RAMIREZ 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 esta solución. Pero ahora debo continuar relatando, en forma lineal, los episodios del diálogo con VAN STEENBERGHEN al que aquel artículo mío ha dado lugar.

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

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, JORGE VON HERTLING y OLLE-LAPRUNE¹; pero sobre todo el Cardenal MERCIER, MAURICIO DE WULF, FERNANDO VAN STEENBERGHEN y muchos otros que intervinieron en el Congreso de Filosofía Cristiana, celebrado en Juvisy el día 11 de septiembre de 1933. Baste citar a uno o dos: «La doctrina revelada —dice DESIDERIO 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»². «Yo no comprendo —añade VAN STEENBERGHEN— que una investigación pueda mantenerse en el plano puramente racional, si está totalmente dirigida y orientada por la fe»³. «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»⁴. Digo, pues, que todos éstos admiten que la fe cristiana es norma negativa para la filosofía»⁵.

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 extrínseca— como defendieron MERCIER, DE WULF, SENTROUL, VAN STEENBERGHEN 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

¹*Compte rendu du Quatrieme Congres scientifique tenu a Friburg*. Introduction, t. I, 39-41, Friburg (Suisse), 1898.

²*Logique*, p. 36.

³*La philosophie chrétienne, Journées d'études de la Société thomiste*, t. II, p. 137, París (sic) 1933.

⁴*L'avenire du tomisme, en Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), p. 127.

⁵O. cit., p. 826.

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»⁶.

Pero hay todavía una tercera referencia, páginas adelante, de RAMIREZ a VAN STEENBERGHEN, y es esta: «Por tanto, con menor acierto y prudencia escribe F. VAN STEENBERGEHN: «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»⁷.

«Pero —continúa RAMIREZ— si alguien es a la vez verdadero y docto filósofo y teólogo, y no solo 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»⁸.

Estas son las referencias completas que sobre VAN STEENBERGHEN se encuentran en la citada obra de RAMIREZ. Yo, por mi parte, me limité a resumirlas, a veces incluso con palabras textuales. También las citas de VAN STEENBERGHEN estaban tomadas del propio texto de RAMIREZ, 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 del propio texto de RAMIREZ, pero sí lo es que en ese momento no utilicé otras fuentes, haciéndolo constar así. En mi diálogo posterior con VAN STEENBERGHEN, este señalará 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), pp. 180-191, un artículo de VAN STEENBERGHEN, titulado *Philosophie et christianisme. Epilogue d'un debate 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 críti-

⁶O. cit., p. 833.

⁷*L'avenir du tomisme*, en *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), p. 217.

⁸O. cit., p. 842.

cas 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) pp. 169-79. 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 de 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), pp. 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 RAMIREZ sobre esta materia, es lo siguiente. El 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 RAMIREZ 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, a saber: 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»⁹.

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

⁹DENZINGER, nn. 1798-1799.

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 lo anteriormente dicho, SANTIAGO RAMIREZ 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 RAMIREZ: «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 subordina a la 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 aquella, tanto por parte del fin y de las verdades conocidas, como por parte del sujeto cognoscente»¹⁰.

Expuestas así las relaciones que deben existir entre la Filosofía, por una parte, y la Fe divina y la Teología sagrada, por otra, concluye RAMIREZ 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

¹⁰O. cit., p. 799.

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»¹¹.

Hasta aquí, pues, la cuestión de la filosofía cristiana ha quedado tratada por RAMIREZ 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 presente, 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 árabe, 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 RAMIREZ, 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,

¹¹O. cit., p. 816.

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 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 RAMIREZ: «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»¹².

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) pp. 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 éstos: 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

¹²O. cit., pp. 833-834.

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 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 BREHIER y BRUNSCHVICG, por una parte, y de GILSON y MARITAIN, por otra. Y en medio de los 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 apreciar 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. 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:

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

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

«3º La influencia enriquecedora del cristianismo no se ejerce directamente sobre la filosofía, sino *sobre el filósofo*»¹³.

De todos modos, dentro mismo de la ESCUELA DE LOVAINA, VAN STEENBERGEHN ha querido siempre acentuar su oposición a la fórmula «filosofía cristiana». Escribe: «Por mi parte, me ví 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 comunmente 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»¹⁴.

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*»¹⁵.

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

¹³Art. cit. pp. 189-190.

¹⁴Art. cit., p. 182.

¹⁵Art. cit., p. 184.

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 saber especificado por la fe, iluminado y guiado por la fe»¹⁶.

Y de aquí nacen también los errores doctrinales de GILSON: «Una concepción tal de la filosofía es, por lo demás, doctrinalmente indefendible. Entendida como 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»¹⁷.

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 enteramente 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»¹⁸.

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

¹⁶Art. cit., p. 185.

¹⁷Art. cit., pp. 185-187.

¹⁸Art. cit., p. 190.

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»¹⁹.

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), pp. 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 RAMIREZ, 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 RAMIREZ, 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 SUAREZ; y terminaba haciéndome eco de las críticas que VAN STEENBERGHEN había dirigido a mi anterior artículo, y de la postura de este autor, de completa oposición a que se utilizara la fórmula «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.

¹⁹Art. cit., p. 190.

En cuanto a la postura de RAMIREZ, 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 teologal, 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»²⁰.

Hacía ver después cómo, para RAMIREZ, 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 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 lo 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

²⁰La cuestión de la filosofía cristiana, en *Scripta theologica*, 22 (1990), p. 171.

fideistas 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»²¹.

Y ponía el ejemplo de FRANCISCO SUAREZ, del cual dice RAMIREZ 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»²².

En resumen, concluía yo, la auténtica filosofía 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 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»²³.

Y llegaba, por fin, al examen, ciertamente breve, de la postura de VAN STEENBERGHEN. Comenzaba citando un texto suyo, ya recogido por RAMIREZ: «La vecindad de la teología no le es favorable al filósofo»²⁴, 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»²⁵. 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»²⁶. A lo que yo había respondido con cierto desenfado: «Y no vale desplazar la cuestión desde la «filoso-

²¹Art. cit., pp. 175-176.

²²RAMIREZ, Op. cit., p. 820.

²³Art. cit., p. 177.

²⁴Citado por RAMIREZ, O. cit., p. 842.

²⁵Art. cit., p. 178.

²⁶Art. cit., p. 190. Sobre este punto ha vuelto a insistir dicho autor en su última «nota complementaria», como luego veremos.

fía 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»²⁷. Mas, como acerca de este punto debo responder más ampliamente después, me parece mejor no añadir aquí nada más.

Pero sí debo aclarar lo que venía después y que ha dado lugar al peor malentendido entre VAN STREENBERGHEN 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 Streenberghen 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 su planta a la naturaleza, pero sí que la perfecciona»²⁸.

Pues bien, el estar colocado este colofón a renglón seguido de la pregunta antes formulada y no contestada ha inducido a VAN STEENBERGHEN 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 primeras. 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»²⁹.

Yo le pido, pues, abiertamente excusas por haber dado lugar, aunque

²⁷Art. cit., p. 171.

²⁸Art. cit. p. 179.

²⁹*Philosophie et christianisme. Note complémentaire*, en *Revue philosophique de Lovaine*, 89 (1991), 504.

involuntariamente, a esta confusión. No he querido en ningún momento atribuirle tales afirmaciones. Creía que estaba 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 STEENBERGHEN en esta o en anteriores ocasiones. Pero pasemos ya al último episodio de este diálogo.

5. La «nota complementaria» de Van Steenberghen

Ante todo quiero comenzar por agradecer esta última intervención de VAN STEENBERGHEN en el diálogo entablado entre nosotros³⁰. 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 filosófica³¹. 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 STEENBERGHEN no dice que dicha cuestión no sea teológica (o que no pueda o no deba tratarla la teología), sino que

³⁰*Philosophie et christianisme. Note complémentaire en Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991). 499-505.

³¹Los 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 otros dos puntos dependen del primero.

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 este 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 STREENBERGHEN: «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. En cuanto a los filósofos no creyentes, la cuestión no les interesa directamente, porque a nadie se le ocurre de 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 autor³², porque también ellos, los cre-

³²En 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

yentes, pueden excluir el epíteto de «cristiana» como incompatible con la naturaleza de la filosofía»³³.

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 decidirnos 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 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 STEENBERGHEN de la postura de RAMIREZ, 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.

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.

³³Nota cit., p. 500.

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»³⁴.

RAMIREZ, 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 BREHIER 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 STEENBERGHEN, 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 STEENBERGHEN 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 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 esas 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 defendible»³⁵.

Tengo que agradecer muy de veras a VAN STEENBERGHEN el

³⁴Nota cit., 501-502.

³⁵Nota cit., pp. 502-503.

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 RAMIREZ 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 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 alguna 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 no tiene.

Hechas estas aclaraciones, veamos ahora la argumentación de VAN STEENBERGHEN. Tras señalar la importancia capital de la distinción entre filosofía y 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»³⁶. O sea que, formalmente hablando, no hay 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 formamos. 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, añadido 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.

³⁶Art. cit., p. 171. En el lenguaje 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 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 argumentación es mía, y que no está tomada ni inspirada en ninguna otra análoga de RAMIREZ.

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

Llegamos a sí 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

módo 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 STEENBERGHEHN: «La influencia enriquecedor del cristianismo no se ejerce directamente sobre la filosofía, sino sobre el filósofo»³⁷. 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, 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»³⁸. ¿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 distinguirlas «con cuidado»³⁹. Pero no creo que sea bueno multiplicar las distinciones cuando no es necesario. Y en este caso no lo era,⁴⁰ 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 se que VAN STEENBERGHEN defiende una tesis distinta. Tal vez porque, para él, lo esencial de la teología no sea tanto lo que ella

³⁷*Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien.* p. 190.

³⁸Nota cit., p. 503.

³⁹Cfr., por ejemplo, *Nuestra sabiduría racional de Dios*. Madrid 1950, 27-38, y *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid 1985, 37-56.

⁴⁰Y tampoco lo ha creído necesario RAMIREZ, quien engloba en el mismo tratamiento, en la obra que comentamos, las relaciones de la filosofía con la fe y las de la filosofía con la sagrada teología.

toma de la revelación y de la fe, como lo que la razón humana pone, y que puede ser en muchos casos una construcción movедiza y endeble. Por eso, después de haber descrito a la teología como «tarea humana, delicada y compleja», ha añadido a continuación, 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 la deficiencia humana de tales doctrinas teológicas, y no, desde luego, al aporte sobrenatural y divino (correspondiente a la revelación y 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 verdadero. Por eso, suscribo enteramente lo que, a este respecto, había escrito RAMIREZ: «Con menor acierto y prudencia escribe VAN STEENBERGHEN: «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»⁴¹.

Y lo mismo habría que decir de lo que escribe VAN STEENBERGHEN, 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 frecuentemente negativa, suscitando obstáculos diversos a la filosofía»⁴².

⁴¹O. cit. p. 842.

⁴²*Philosophie et christianisme. Epilogue d'un débat ancien*, p. 190.

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 un excelente filosofía»⁴³.

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.º 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.º Rectificar el sentido incorrecto que hayan podido adquirir ciertas expresiones, y restituirles el adecuado, es siempre preferible 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.º También será ésta la mejor manera de romper el cerco de ese «ghetto intelectual» del que habla VAN STEENBERGHEN, 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 simple-

⁴³Nota cit., p. 503.

mente por sectarismo; y el sectarismo debe importarnos poco, puesto que se funda en la ausencia de razones.

4.º Con ello además, no sólo 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 de todos los hombres.

Jesús García López

PROFESOR EMÉRITO DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA



Los signos de la predicación en I Corintios según San Juan Crisóstomo¹

No es posible abordar el tema de la predicación del Evangelio, sin plantearnos la cuestión de los signos. No es la sabiduría humana la que acompaña a la predicación apostólica, ni los razonamientos ni la elocuencia del filósofo los instrumentos de que se vale el predicador para anunciar el mensaje del Evangelio. Esto queda suficientemente claro con la simple lectura de la I.^a Carta de Pablo a los Corintios que estamos estudiando y esto es lo que, de forma insistente y reiterada, nos dice San Juan Crisóstomo a través de sus Homilías a esta Carta.

Por eso no podemos eludir la cuestión, si no queremos dejar incompleto nuestro trabajo, de cuál es realmente, según la doctrina de Pablo y el pensamiento de nuestro Autor, el apoyo, la fuerza, el aval, podríamos decir, de que se sirve el predicador para hacer válido y eficaz su anuncio del mensaje evangélico.

Para el Autor de la I.^a Carta a los Corintios, la cuestión planteada se responde sin equívocos ni ambigüedades: ante las demandas de los judíos y de los griegos, Pablo sólo tiene una respuesta, Cristo crucificado². De esta manera, a unos que piden signos, se les ofrece un signo, que es escándalo; y a otros que piden sabiduría, se les ofrece el mismo signo,

¹Este Artículo corresponde al capítulo III de mi Tesis Doctoral defendida en el Ateneo Romano de la Santa Cruz de Roma el día 13 de noviembre de 1991.

²1 Cor I, 22-24: «Los judíos piden signos (σημεῖα), los griegos buscan sabiduría (σοφία), mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo (σχάνδαλον) para los judíos, necedad (μωρία) para los gentiles, mas poder (δύναμιν) y sabiduría de Dios (σοφία τοῦ Θεοῦ) para los llamados, ya judíos ya griegos».