

ETIENNE GILSON: SENCILLO HOMENAJE

Por ENRIQUE DIAZ ARAUJO (*)

«No solamente no conocemos a Dios sino a través de Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos sino a través de Jesucristo. No conocemos la vida, la muerte, sino a través de Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni lo que es nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos.»

Blas Pascal, *Pensamientos*, 729.

«Los eruditos que confiesan ser con mucho la religión el don más excelente hecho por Dios a los hombres, pero que tienen en tanta estima la razón humana, la exaltan en tanto grado, que piensan muy neciamente ha de ser equiparada con la religión misma... han causado daño grandísimo para la religión y el estado. Por lo cual es menester mostrar a esos hombres que exaltan más de lo justo las fuerzas de la razón humana, que ello es llanamente contrario a aquella verdaderísima sentencia del Doctor de las gentes: "Si alguno piensa que sabe algo, no sabiendo nada, a sí mismo se engaña" (Gal. 6, 3)».

S.S. Pío IX, Alocución *Singulari quadam*, del 9-12-1854
(Denz., núm. 1642).

1. INTRODUCCION

Sería inoficioso aclarar que no somos filósofos, como para contar con alguna competencia disciplinar que nos permitiera incursionar en la producción intelectual de Etienne Gilson, una de las cumbres del pensamiento contemporáneo. No. Baste señalar que esta nota no es más que una especie de glosa del postula-

(*) Universidad de Mendoza (Argentina).

do de la Constitución *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, que dice: «Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su misión lo exige» (núm. 76, párrafo 5.º). O, si se prefiere, de aquel pasaje de un discurso de S.S. Paulo VI en el que enseñaba: «no podemos quedarnos en la ley natural. Necesitamos también la ley de la gracia, que posee una economía propia, un reino especial» (*L'Osservatore Romano*, 22-3-1970). Es decir: una breve incursión en la amplia temática de las relaciones de la razón y la fe, de la naturaleza y la gracia, a partir de un muy circunscrito interés personal en tales asuntos. Nos explicamos. Desde hace unos años a esta parte, estamos indagando en el problema de la legitimidad de la Donación Pontificia de América a la Corona de Castilla, en 1493. Y, al pronto —como a cualquiera le sucede—, dimos con la objeción crítica de la Escuela Salmantina del siglo XVI. Como es sabido, Fray Francisco de Vitoria, en 1539, con sus *Relecciones de Indios*, negó validez al título de la donación papal (fundado en diversos argumentos que no es del caso exponer acá). Tras Vitoria, Soto, Cano, Báñez, Molina, Suárez, y los más famosos exponentes de la llamada Segunda Escolástica —que reconocía su lejana inspiración en el comentario de Santo Tomás de Aquino del Cardenal Cayetano Vío—, impugnaron la potestad papal directa en los asuntos temporales, básicamente porque éstos pertenecerían en exclusividad al dominio natural del Estado, y no al espiritual de la Iglesia. Impuesta en España en forma incontestable, esa teoría acrecentó su alegación con el transcurso de los siglos. Y, contemporáneamente, se abroqueló en una premisa mayor de su juicio: la del aforismo tomista acerca de que la «gracia no destruye la naturaleza»; por lo cual, todo el tópico de la Potestad Petrina, y la consiguiente Donación Indiana, caía en el ámbito de jurisdicción del Derecho Natural y de la razón filosófica, y no en el del Derecho Divino o del Canónico, esferas propias de la fe y de la gracia. Es, pues, en base a una dicotomía entre razón y fe, sustentada por la filosofía «aristotélico-tomista», que se sostiene en última instancia la posición de los críticos de las Bulas Alejandrinas de 1493. Si entre tantísimos afamados expositores de esa tesis quisiéramos resumir el punto con uno solo, podríamos citar al Doctor en Teología Venancio D. Carro, cuando dice:

«Consecuente con esta doctrina *naturalista* —“*gratia non tollit natura*”—, sin dejar de ser divina, considera Vitoria la potestad civil como algo independiente del pecado y de la gracia... Santo Tomás y sus discípulos siguen el camino marcado por el *racionalismo cristiano*... dijimos racionalismo (y no intelectualismo) con toda intención» (1).

(1) Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944, tomo I, págs. 17-18, 184, notas 69-70.

Habría, luego, una «distinción *radical* entre el orden natural y sobrenatural» (2), no advertida por los agustinianos, fideístas y sobrenaturalistas, quienes confunden los planos. Palabras más o palabras menos, ésa es la versión corriente entre nosotros. Que halla innúmeras apoyaturas de autoridad. Incluso la de los historiadores de las ideas. Así, por ejemplo, la del medievalista de Cambridge Walter Ullmann para quien habría un antagonismo entre el cristocentrismo y el aristotelismo, resuelto en el Medievo por Tomás de Aquino. Dado que el Aquinate «adopta totalmente la teología aristotélica con respecto a la naturaleza, junto con la consideración del Estado como producto de ella», se abre un «abismo entre este pensamiento y la tradición anterior», ya que «para el funcionamiento de la naturaleza no hace falta ninguna gracia, porque ella sigue sus propias leyes, que no tienen nada que ver con aquélla». En consecuencia:

«no sin razón, puede calificarse al tomismo como aristotelismo cristiano... El *racionalismo natural* da su carácter especial a la doctrina tomista» (3).

El agnóstico Ullmann no conoce los textos salmantinos que le hubieran permitido reforzar su alegato. En cambio, el P. Carro nos proporciona algunos, como los de Domingo de Soto, cuando afirma que la Gracia «no quita ni añade un adarme en lo que se refiere al derecho natural», o los de Luis de Molina, cuando asevera que:

«con la venida de Cristo no se alteró en lo más mínimo este derecho natural... Cristo no fue rey temporal, si con esto se pretende decir que asumió para sí toda potestad, privando de ella a los que la tenían. Todo quedó bajo este aspecto "ac si Chritus in hunc mundum non venisset"» (4).

Proposición que el calvinista Hugo Grocio explanará en 1624 —en *De jure belli ac pacis*—, indicando que el Derecho Natural existiría «aunque no hubiera Dios, o no le interesaran los asuntos humanos», puesto que «Dios no puede hacer lo que por su naturaleza es malo; como no puede hacer que dos por dos no sean cuatro».

Bien; sin agregar los múltiples aspectos implicados en esta cuestión, ni tampoco contestar en pormenor acá, diremos solamente que tal aporía nos había preocupado bastante en la elaboración de nuestro trabajo reivindicatorio de la validez de las Bulas Indianas. Para nuestra certidumbre contábamos con el consejo de San Pablo: «Mirad que nadie se esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo» (Col. 2, 8). También teníamos despejado el camino, en lo que

(2) Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: op. cit., tomo I, págs. 153-154.

(3) Ullmann, Walter: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, págs. 247, 248, 255.

(4) Dr. P. Carro, Venancio D., O.P.: op. cit., tomo I, pág. 286; tomo II, pág. 68.

respecta al elemento conexo de la Realeza Humana Temporal de Cristo, por la definición *ex cathedra* contenida en la Encíclica *Quas Primas*, de S.S. Pío XI (del 11-12-1925). En lo referente al «naturalismo», nos ateníamos a su condena por la Encíclica *Quanta cura*, de S.S. Pío IX, del 8-12-1864, concordante con la Encíclica *Mirari*, de S.S. Gregorio XVI, del 15-8-1832. Esto, sin contar todas las bulas jurisdiccionales del Papado medieval (que algunos, por comodidad argumental, reducen a la Bula Dogmática *Unam Sanctam*, de S.S. Bonifacio VIII, del 18-11-1302; por lo demás, confirmada por otra Bula de S.S. León X y por el Concilio Ecuménico Lateranense V, e incorporada al *Corpus Juris Canonici*, tomo dos, séptima decretal, libro III, título VI, que los modernistas prefieren ignorar). Pero como el P. Carro, todavía en 1966, insistía en que: «Con Bulas o sin Bulas el problema sigue intacto y los derechos también» (5), no dejábamos de sentir una cierta inquietud referente a este ángulo de la posición salmantina. Fue entonces cuando dimos con la obra de Etienne Gilson, que nos esclareció varias de las materias teoréticas imbricadas en el problema. Tal iluminación intelectual es la que nos ha movido a redactar este sencillo homenaje al maestro francés. Tributo que ya, sin más preámbulos, pasamos a exponer.

2. ORDENACION DE LAS MATERIAS

Etienne Gilson (1884-1978) cuenta con una vastísima obra intelectual (45 libros). De ella, el público de habla castellana ha conocido los siguientes libros:

1. *El Tomismo* (ed. original francesa: 1919), Bs. As., Desclée de Brouwer, 1951 (tomada de la 5.ª ed., 1944), y Pamplona, EUNSA, 1978 (de la 6.ª ed.).
2. *La filosofía en la Edad Media* (1922), Bs. As., Sol y Luna, 1940; Madrid, Pegaso, 1946; Madrid, Gredos, 1958, 1972.
3. *La filosofía de San Buenaventura* (1924), Bs. As., Desclée de Brouwer, 1948.
4. *Santo Tomás de Aquino* (1924), Madrid, Aguilar, 1944.
5. *El espíritu de la filosofía medieval* (1932), Bs. As., Emecé, 1953.
6. *El realismo metódico* (1935), Madrid, Rialp, 1950, 1952.
7. *La unidad de la experiencia filosófica* (1937), Madrid, Rialp, 1960.
8. *Dios y la filosofía* (1941), Bs. As., Emecé, 1945.
9. *El ser y la esencia* (1948), Bs. As., Desclée de Brouwer, 1951; como reducción del mismo: *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979.

(5) Carro, Venancio Diego, O.P.: «Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto», en *Estudios Lascasianos*, IV Centenario de la Muerte de Fray Bartolomé de las Casas, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1966, pág. 183.

10. *La metamorfosis de la Ciudad de Dios* (1952), Bs. As., Troquel, 1954; Madrid, Rialp, 1965.
11. *Pintura y realidad* (1955), Madrid, Aguilar, 1961.
12. *El filósofo y la teología* (1960), Madrid, Guadarrama, 1962.
13. *Elementos de Filosofía Cristiana* (1960), Madrid, Rialp, 1970.
14. *El amor a la sabiduría* (1967), Caracas, Sendero, 1974; Bs. As., Otium, 1979.
15. *Lingüística y filosofía* (1969), Madrid, Gredos, 1974.
16. *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)* (1971), Pamplona, EUNSA, 1976.
17. *El difícil ateísmo* (1979), Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1991.

A los que hay que agregar el artículo «El tomismo y las filosofías existenciales», publicado en *Sapientia*, La Plata, núm. 4, 1954. Además, Gilson fue autor de estudios sobre San Agustín, Duns Scoto, San Bernardo, San Anselmo, Dante, Maimónides, Avicena, Cayetano, Descartes, Abelardo, Teilhard de Chardin y otros autores, que no han sido traducidos aún al castellano. Tampoco lo ha sido una obra que muchos juzgan como fundamental: *Introduction à la Philosophie chrétienne* (París, J. Vrin, 1960). Asimismo, practicó el periodismo político en *Le Figaro*, y escribió *Pour un ordre catholique* (París, Desclée de Brouwer, 1934). Esa sería su ficha técnica elemental.

Una tan grande y difundida obra podría haber colocado a Gilson en el pináculo de la más alta estimación intelectual católica. No ha sido así. Es habitual que en los manuales y diccionarios de autoría escolástica se lo defina como «un historiador de la filosofía medieval», con un puntillo de desdén que implica, por omisión, que no es considerado filósofo. Otros no lo tienen por tomista, por no comulgar con los intérpretes canónicos del Aquinate (Cayetano, Juan de Santo Tomás, etc.). También:

«Realista dogmático (o acrítico)», fue definido por todos los que —como la escuela de Lovaina— pensaron que *Le Réalisme méthodique* rechazaba la aportación filosófica de Descartes; “anti-intelectualista” fue definida por muchos su postura acerca del carácter eminentemente existencial de la verdad; “fideísta” le llamaron bastantes filósofos católicos por su defensa de la primacía de la fe en el ámbito de la sabiduría cristiana; y “conservador” (o retrógrado o integrista) ha sido considerado recientemente por su crítica al método teológico de Teilhard de Chardin, su apología del tomismo, su respuesta negativa ante la invitación al diálogo por parte de Roger Garaudy» (6).

(6) Livi, Antonio: *Etienne Gilson: filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Pamplona, EUNSA, 1970, pág. 24.

Demasiadas impugnaciones. Diversos pueden ser los motivos que las han ocasionado. A nuestro modesto parecer, esos plurales se singularizan en un solo calificativo: Gilson fue un «sabio católico», constante expositor de la unidad del saber humano a la luz de la visión beatífica. Y, en un mundo de especialistas en divisiones formales abstractas, su mensaje cordial, concreto y unitario, debía, necesariamente, provocar tales rechazos. Gilson era perfectamente consciente de los riesgos que asumía al replantear en nuestra época los caminos de la sabiduría. «El espíritu del tomismo auténtico —decía— implica una confianza sin límites en el efecto bienhechor que ejerce la fe sobre el ejercicio de la razón natural.» «Los comentadores de Santo Tomás —añadía— han puesto tanto celo en multiplicar las distinciones formales, que han alterado progresivamente la postura tomista respecto al problema» (7). «El filosofismo —remataba— es una enfermedad congénita de la filosofía, a la que hace finalmente perecer de inanición en su soledad. Su fin llega cuando, para asegurar su perfecta pureza inteligible, el pensamiento decide no nutrirse más que de sí mismo, con la exclusión de todo objeto» (8). ¿Podían los aludidos permanecer impasibles ante estas caracterizaciones? No. Aprovecharon su condición de dueños de la marca registrada, y lo excluyeron de la nomenclatura tomista. Apenas si ha quedado en el capítulo de los autores de «inspiración cristiana», como lo ubica, v. gr., el P. Teófilo Urdániz, O.P., en su continuación de la *Historia de la Filosofía* del P. Guillermo Fraile, O.P. Lo que no han podido conseguir es el archivo de su obra, cada vez más divulgada y traducida a todos los idiomas, quizás porque facilita al hombre común la comprensión de la Sabiduría cristiana y, como diría el propio Gilson, «el acceso al Dios auténtico de Santo Tomás de Aquino» (9).

Combatido o no, lo cierto es que Etienne Gilson ha propuesto al público moderno una serie de temas de vital importancia. Como no es nuestro objeto catalogarlos acá, nos ceñiremos a reproducir sus textos más atinentes con las materias de nuestro estudio. A tal efecto, los encolumnaremos conforme al siguiente orden:

- a) Naturaleza y pecabilidad.
- b) Razón y fe.
- c) Realismo y ser.
- d) Fin último.
- e) Aristotelismos.
- f) Filosofía y Sabiduría cristianas.

(7) Gilson, Etienne: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1978, págs. 64, 32.

(8) Gilson, Etienne: «L'être et Dieu», en *Revue Thomiste*, julio-septiembre 1962, pág. 412; cf. Echaurren, Raúl: *El pensamiento de Etienne Gilson*, Pamplona, EUNSA, 1980, págs. 242-243.

(9) Sardón, Eloy: «Estudio introductorio», a Gilson, Etienne: *El difícil ateísmo*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, Instituto de Filosofía, 1991, pág. 9.

- g) La Ciudad de Dios.
- h) Potestad papal.

Por consiguiente, de ese modo pasamos a revistarlos.

3. NATURALEZA Y PECABILIDAD

Cuando uno transita por muchos autores dedicados al tema del Derecho Natural, pareciera trasladarse mentalmente al Edén. Hablan de la naturaleza humana y de su racionalidad como si éstas fueran perfectas. Postulan la noción exacta de la creación del hombre «a imagen y semejanza de Dios», citando al Génesis; pero, allí mismo, olvidan continuar con su lectura y considerar el dato de la Caída y del Pecado Original. Luego, la condición de naturaleza «vulnerada» que surge de la Biblia, no es nunca tenida en cuenta en el resto de su discurso. Porque, de inmediato, nos reemplazan la Escritura por Aristóteles, y nos vuelcan al examen del «hombre, animal racional». Y como el Filósofo pagano no conoció el relato bíblico, ellos se sienten igualmente dispensados de analizarlo. A lo sumo, si incursionan en el punto, es para impugnar —correctamente— la idea de Lutero de una naturaleza «destruida», que impediría alcanzar a Dios por las vías racionales. Amantes profesionales de la multiplicación de las distinciones —no para unir, sino para separar—, no suelen aplicar ese método a la situación de integridad preternatural edénica y a su posterior estado vulnerado por el pecado de Adán y Eva. Esto es, la «pecabilidad» de la naturaleza humana, que Etienne Gilson sí propone de esta forma:

— «... el mal personal, para el cristiano, es el pecado, o sea, la responsable oposición de la criatura a la finalidad que le ha impreso el Creador... El sufrimiento humano es consecuencia directa o indirecta del pecado, del que derivan la ignorancia, el dolor, el desorden, la muerte. Y el pecado, a su vez, es posible por la *defectibilidad radical de la creatura*, es decir, por un principio metafísico que, aplicado al ser responsable (capaz de conocer el bien y autodeterminarse a él) se llama precisamente "*pecabilidad*"...»

— «Por consiguiente, lo que distingue a los cristianos de los griegos, en lo que se refiere a la visión del mundo, no es el aprecio o el desprecio de la naturaleza; los cristianos también aprecian y aman la naturaleza, pero saben que *la naturaleza no se basta a sí misma y no le basta al hombre*: todo lo creado —tanto la naturaleza como el espíritu— debe salvarse por lo sobrenatural, por la interpretación gratuita de la trascendencia divina.»

— «... un protestante ortodoxo —tanto un luterano como un calvinista— parte de la noción de naturaleza corrompida, o sea, concibe al hombre como intrínsecamente corrompido por el pecado original, y cree que la gracia lo justifica sin sanarle. Partiendo de esta noción, no se puede entender otro uso cristiano de la razón que no sea pura teología. Y, efectivamente, se ve que incluso entre los católicos, cuando se exagera la debili-

dad de la naturaleza para conseguir la verdad, se acaba en posiciones anti-intelectualísticas y escépticas, como los fideístas o tradicionalistas. Pero estas posiciones acaban luego desvirtuando la misma teología, que se convierte en misticismo irracional. Así, Lutero y los católicos heterodoxos adoptan la misma postura de desconfianza absoluta ante la sabiduría natural. Un católico, por el contrario, si profesa la doctrina ortodoxa (según la cual la naturaleza humana ha sido tan sólo "*vulnerata*" por el pecado original), admitirá que la inteligencia natural es capaz de obtener resultados válidos (en su orden), hasta justificar que la Revelación —una vez conocida— es indispensable para realizar cumplidamente el "perfectum opus rationis". Por esto —concluye Gilson—, sobre la base metafísica del moderado optimismo cristiano (católico) acerca de la naturaleza humana, es posible concebir una filosofía cristiana. Bajo el influjo de la gracia, que restaura la naturaleza (luego también la razón), una filosofía cristiana es teóricamente posible y moralmente necesaria» (10).

— «En el estado de inocencia, el hombre controlaba con su razón cada uno de sus actos... Lo que el hombre perdió, después del pecado, fue la sujeción de su naturaleza al control de la razón. Si el hombre ya no domina sus actos, y su naturaleza se desboca con frecuencia, ello es como consecuencia de la herida original.» «Todo el dominio del erotismo —anota Gilson— resulta del pecado original. Sin el desarreglo de la sensibilidad por la falta, Freud, Jung y Lacan estarían hoy sin empleo» (11).

Estos y otros textos de Etienne Gilson —producidos algunos en su polémica con los «fideístas», como Maurice Blondel, y con los protestantes, como Pierre Guérin— hallan, en nuestra apreciación, una mejor elucidación en Jacques Maritain, cuyas proposiciones reproducimos ahora. Dice Maritain:

«La gracia tiene acción doble: cura a la naturaleza, que el pecado original había vuelto impotente, para amar eficazmente a Dios sobre todas las cosas, e injerta en la naturaleza una vida sobrenatural, una participación en la vida misma de Dios... En la medida en que es "*gratia sanans*", la gracia restituye a la naturaleza su poder de amar eficazmente por sobre todas las cosas a Dios... El primer acto de libertad, volverse hacia Dios, eficazmente amado por encima de todas las cosas, es accesible a la naturaleza en el estado llamado "*estado de naturaleza pura*", y en el cual, *de hecho, el hombre nunca estuvo*. Esto era posible para la naturaleza en el estado llamado de "*naturaleza íntegra*" o de "*justicia original*"... Pero sabemos por la fe que, a causa del primer pecado y de la sangre redentora, la humanidad se halla en estado de *naturaleza caída, solicitada o curada y vivificada* por la gracia de Cristo y los dones sobrenaturales de la redención...

Nos hallamos aquí frente a la herida más profunda de nuestra naturaleza vulnerada por el primer pecado. Nuestra naturaleza ha quedado fuera de su centro (Santo Tomás de Aquino dice "*corrompida*", no por cierto en

(10) Livi, Antonio: op. cit., págs. 127, 128, 184. Por simple comodidad, citaremos a Et. Gilson a través de sus comentaristas; todas las cursivas que no sean aclarados nos corresponden.

(11) Echauri, Raúl: op. cit., pág. 60.

el sentido de que la naturaleza haya quedado viciada en su esencia misma, sino en el sentido de que su orden interno, en lo que respecta al empleo de la libertad, quedó trastornado y debilitada su inclinación al bien. A este respecto, el hombre se convirtió en un "inválido"... de suerte que en adelante el libre arbitrio quedó en nosotros no ya destruido, pero sí debilitado y naturalmente averiado... Cada uno de nosotros lleva en sí la debilidad de Adán» (12).

De este «rey caído, indefectiblemente defectuoso», que dijera Maritain, es, pues, desde donde cabe partir en la indagación que nos compete.

4. RAZON Y FE

Baudelaire intuyó poéticamente que: «Todo lo visible reposa sobre lo invisible, todo lo cognoscible sobre lo incognoscible.» Noción que paradójicamente G. K. Chesterton completó así: «quitado lo sobrenatural no queda sino lo que no es natural». «Quitadme a Cristo —escribía Escoto Eriúgena— y no me queda nada.» Abelardo lo ponía de esta manera: «No quiero ser filósofo hasta tal punto que resista a Pablo; no quiero ser Aristóteles hasta tal punto que me aparte de Cristo.» Palabras que suponían una glosa del *nisi crederitis, non intelligetis* de Isaías. Y que Blas Pascal volcó en este «Pensamiento»: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob / no de los filósofos ni de los científicos. / Certidumbre-Certidumbre... Dios de Jesucristo.» Desde que, conforme a San Anselmo, «si no creéis, no comprenderéis». Muchos otros cristianos han advertido que una concepción naturalista y racionalista, que no apela a la fe y a la gracia, es completamente insuficiente. Pero los aristotélicos «puros» han insistido en la premisa de la autonomía absoluta de la razón. Esto, a pesar de que el Concilio Vaticano I, en la Constitución dogmática sobre la fe católica (en su Sesión III, del 24-4-1870), definió que la razón humana estaba «enteramente sujeta a la Verdad increada», y que se debe acatar la Revelación «no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos». Por lo cual, si alguno dijere que «todos los dogmas de la fe pueden ser entendidos y demostrados por medio de la razón debidamente cultivada partiendo de sus principios naturales, sea anatema» (Cap. IV) (13). Deslinde del campo teológico que ya S.S. Pío IX había efectuado en su Encíclica *Qui Pluribus* (del 9-11-1846), en la condena a los ontologistas (del 18-9-1861), en su carta *Gravissimas inter* al arzobispo de Munich-Frisinga, sobre las doctrinas de Jacobo

(12) Maritain, Jacques: *El alcance de la razón*, Bs. As., Emecé, 1959, págs. 119 y nota 1; 120 y nota 1, y 123.

(13) Denzinger, Enrique: *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1959, núms. 1789, 1796, 1800, 1816; págs. 415, 417, 418, 421.

Frohschammer (del 11-12-1862), y que concluía con los anatemas del *Syllabus* (8-12-1864), contra el «racionalismo moderado», en particular:

- «10. ... la filosofía ni puede ni debe someterse a autoridad alguna...
- 11. La Iglesia no debe reprender jamás a la filosofía...
- 14. La filosofía ha de tratarse *sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural*.
- 56. Las leyes morales no necesitan de la sanción divina...» (14).

No obstante, los escolásticos «aristotélicos» continuaban refugiándose en el principio tomista de que «la gracia no destruye la naturaleza», a fin de persistir en su racionalismo. En verdad, que la frase estricta de Santo Tomás de Aquino era: «Cum igitur gratia non tollat naturam, *sed perficiat*» (Su. Th. I, q. 1 a. 5), que no excluía, precisamente, el valor sanante y elevante de la gracia. En un famoso manual tomista, «La esencia del tomismo», del P. Manser O. P., ya se habían efectuado todas las distinciones pertinentes sobre los campos de la fe y del saber racional, con las citas textuales del Aquinate. Contra los averroístas, se había indicado que la base de la armonía entre ambos órdenes no consistía en su separación, puesto que: «El objeto de la fe y del saber es la verdad —lo verum—, la verdad única, absolutamente una.» Además, en el plano de lo revelado correspondía discernir los «artículos de la fe», sólo cognoscible por la luz divina, de los «preámbulos de la fe», verdades reveladas susceptibles de demostración racional. Santo Tomás, aclaraba Manser, formuló una síntesis «total, un todo único», en el que «ambas, filosofía y teología están allí unidas». La filosofía se subordina a la teología, por el método de la colaboración:

«No sólo la fe abre al entendimiento nuevos horizontes, sino que, además, la luz sobrenatural robustece sus naturales fuerzas cognoscitivas. La revelación es, incluso, moralmente *necesaria* para un conocimiento general y bien concatenado de las principales verdades naturales» (15).

Ese comentario ha sido completado por diversos filósofos de la Escuela. Por ejemplo, entre los más actuales, por Fernando Ocariz, quien destaca que en la «Suma Teológica» es «total la apertura al misterio, que impide absolutamente que este rigor (intelectual) llegue a ser una especie de racionalismo». No podría serlo por la doctrina del «fin último» expuesta por el Aquinate:

«para dirigirse hacia aquel fin (último) y alcanzarlo, el hombre tiene necesidad de un poder proporcionado y que, en consecuencia, no puede ser simple derivación de su propia naturaleza (Cfr. Comp. Theol., I, 143).

(14) Denzinger, Enrique: op. cit., núms. 1636, 1637, 1659, 1671, 1708, 1710, 1714, 1756; págs. 383, 391, 394, 406, 407, 411.

(15) Dr. P. G. M. Manser, O.P.: *La esencia del tomismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, págs. 124, 126, 141, 129, 135, 139, 140, 143, 144.

Este poder operativo debe estar enraizado en la misma naturaleza divina de la cual la criatura espiritual debe participar... Esta participación de la naturaleza divina es distinta de la participación natural del Ser divino propia de toda criatura... por la participación sobrenatural, el espíritu creado queda constituido en dios por participación (In de Div. nom. XI, 4; In Ioan. Ev. 15, 2).

Este don divino, que se llama gracia habitual o santificante, a través del cual el hombre se diviniza o deifica (hecho «dios por participación»), alcanza la esencia misma del alma (cf. S. Th., I-II, q. 110, a. 4 c.) ... Así pues, la criatura espiritual, por la gracia divina no es «ayudada» solamente en su operación para alcanzar un fin más allá de sus fuerzas naturales, sino que *verdaderamente es elevada toda entera*, hasta el punto de que esta elevación es llamada, en el Nuevo Testamento, *nueva creación, re-creación* (cfr. S. Th., I-II, q. 110, a. 4 c), y alcanza el nivel más profundo, el del acto de ser, de tal manera que los hombres, por la gracia, *in novo esse constituuntur* (S. Th., I-II, q. 110, a. 2 ad 3; cfr. In I Sent., d. 17, q. 1, a. 1 ad 3) ... El alcance metafísico de la participación sobrenatural ... se explicita en la derivación del Uno a los múltiples, de la Totalidad a la parcialidad, del Simple a lo compuesto, del Subsistente a lo inherente. Así, por ejemplo, existe el Hijo Unigénito que es la filiación subsistente y perfecta, y existen muchos hijos de Dios que tienen una filiación parcial e inherente ... Pero hay otro aspecto que parece útil señalar: el de la capacidad «natural» que el espíritu creado tiene para recibir lo sobrenatural... Esta capacidad es potencia de recibir la acción de Dios (y en este sentido es simplemente potencia pasiva), pero en la medida en que el resultado de la acción «recreadora» es perfectiva de la naturaleza (ya que la gracia, al elevar la naturaleza a un orden superior, la hace también más perfecta), resulta que la capacidad natural del espíritu creado para recibir lo sobrenatural es potencia pasiva de ser *perfeccionada*» (16).

He ahí, pues, una glosa estricta de lo que Santo Tomás entendía por «perficiat» de la gracia sobre la naturaleza. Y tras ella, quedamos en condiciones de abordar derechamente las proposiciones de Gilson. Traza él varios andariveles previos para entender el problema de las relaciones de la fe con la razón. Uno, es el de la autoridad magisterial de la Iglesia, en particular, la enseñada por S.S. León XIII en su Encíclica «Aeterni Patris» (del 4-8-1879) acerca de la «filosofía cristiana». Otro, es la distinción entre la «verdad creída» y la «verdad sabida». Y un tercero, es el referente al contenido de la Revelación, con los datos de «lo revelado» (*revelatum*) que sobrepasa el poder de la razón humana, y los de «lo revelable» (*revelabile*), con conocimientos accesibles a la razón, pero igualmente necesarios para la salvación. Luego de lo cual, apunta estas notas sobre el rol de la razón y el de la fe:

a) «Sabe más sobre Dios quien tiene fe, que quien carece de ella. Y filosofa mejor un hombre con fe, que él que no la tiene, porque la gracia

(16) Fabro, C.; Ocariz, F.; Vansteenkiste, C., y Livi, A.: *Las razones del tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1980, págs. 80, 81, 82-83.

no destruye la naturaleza, sino que *la mejora*. Una razón en estado de gracia, por lo tanto, se encuentra mejor dispuesta en la consecución de la verdad, que aquélla que no lo está, porque la razón debe prosperar al ser fecundada por la fe, teniendo en cuenta el hecho de que la gracia perfecciona la naturaleza, haciéndola capaz de las cosas más grandes» (17).

b) «Puesto que el hombre tenía necesidad de conocimientos en lo que respecta al Dios infinito que es su fin, estos conocimientos, por exceder los límites de su razón, no podían ser propuestos más que a la aceptación de su fe...

Entre una fe verdadera y unos conocimientos verdaderos, el acuerdo se realiza por sí mismo y como por definición...

... lo mismo que la gracia no destruye la naturaleza, sino que *la sana, la fecunda y la perfecciona*, la fe, por la influencia que ejerce desde arriba sobre la razón en tanto que tal, permite el desarrollo de una actividad racional más fecunda y más verdadera.

... es igualmente inexacto sostener que Santo Tomás haya separado los dos dominios... está claro que no las ha separado... El temor que manifiestan ciertos discípulos de Santo Tomás a llegar a creer en una posible *contaminación* de su razón por su fe, no tiene, pues, nada de tomista... y es manifestar una inquietud que el mismo Santo Tomás no hubiera comprendido ... Con plena conciencia de todas las consecuencias que entraña una actitud semejante, Santo Tomás acepta simultáneamente, y cada una con sus exigencias propias su fe y su razón. Su pensamiento no apunta a constituir del modo más económico posible una conciliación superficial... Los que quieren conservar el derecho a llamarse tomistas sin dejar de eliminar completamente de la doctrina esta influencia, ejercida por la voluntad de comprender la fe, a partir de la intelección que el entendimiento obtiene de ella, se apoderan de un título al que no tienen derecho» (18).

c) «... enseña la encíclica leonina que el resplandor de la verdad divina, recibido en la mente humana gracias a la fe en la palabra de Dios, *acrecenta el vigor de la inteligencia*... El cristiano debe saber que la Fe *ennoblece y refuerza* la razón natural... La filosofía y la fe no dejan de ser formalmente distintas, pero entre ambas existe *un nexo positivo y real, intrínseco y eficaz*... Racionalismo y fideísmo... quedan excluidos de la noción leonina de filosofía cristiana.

... (el hombre sin fe) está condenado a errar incluso por lo que se refiere a las verdades parciales o partes de verdad que son accesibles a la razón natural. *Sólo el creyente está en condiciones de filosofar rectamente*, porque las verdades sobrenaturales... indican el camino para alcanzar las verdades naturales. En este sentido, *la Revelación es fuente de verdad filosófica*... la Revelación proporciona a su vez la ayuda necesaria para lograr (de hecho) alcanzar con plenitud esta meta natural. En efecto, la Revelación contiene también verdades naturales sobre Dios, el mundo y el hombre.

... esto no significa que él (creyente) deba excluir cualquier certeza natural para dejar sitio sólo a la fe; tampoco significa que la fe haga superflua toda otra certeza, toda evidencia racional; significa tan sólo que, si la

(17) Echauri, Raúl: op. cit., págs. 95-96.

(18) Gilson, Etienne: *El Tomismo...*, cit., págs. 40, 41, 42, 43, 50, 63.

investigación filosófica subsiste, sus metas específicas no excluirán de ninguna manera una certeza superior. Al mismo tiempo, no es posible que esta certeza superior, estas verdades trascendentes no influyan de alguna manera en el desarrollo positivo de la filosofía» (19).

d) «Puede saberse por la razón que hay Dios, pero sólo puede *llegarse* a ese Dios por la fe. No es, por lo demás, ni más ni menos que la enseñanza formal y explícita de la Escritura (Hebreos, 11, 16)... Es preciso que quien se acerque a Dios *crea que existe*... Hacer pasar al Dios de los filósofos y de los sabios *antes* del de Abraham, de Isaac y de Jacob, es realizar una *sustitución de objeto* cuyas consecuencias pueden ser graves...

Crear es una cosa completamente distinta de creer saber... Santo Tomás recomendaba a todos... recibir la verdad de Dios por la fe, en espera de poder comprenderla. Era la sabiduría personificada... Creo en Dios porque él mismo nos ha revelado su existencia... Salga lo que salga, la fe posee *por anticipado* toda la sustancia de lo que el filósofo conocerá jamás de Dios, y más... (por ello) hay que instalarse de golpe en la fe... en la virtud (teologal) misma de la fe.

La metafísica puede ofrecer unos preámbulos a la fe, pero sólo la palabra de Dios le sirve de fundamento... Toda filosofía cristiana que deja de reconocer *la primacia de la fe*, se ahoga en la dispersión de las filosofías paganas. Las fuentes primeras de su unidad son la Escritura y la tradición.

La metafísica es difícil para todo el mundo, y es precisamente por eso por lo que, según Santo Tomás, era necesario que incluso las verdades salutíferas accesibles a la razón natural fueran reveladas. Santo Tomás lo dice con términos propios: era *necessarium*... Santo Tomás no ha admitido ciertamente nunca que cualquier prueba metafísica de la existencia de Dios pueda dispensar al cristiano de creer un solo instante en la existencia de Dios que este mismo nos enseña... Santo Tomás concluía de ello: «De donde se sigue que cada uno está obligado a creer explícitamente y en todos los tiempos que Dios existe y que ejerce su providencia sobre las cosas humanas» («De veritate», 14, 11). Y por ello, resulta más notable que esta verdad religiosa fundamental encuentre tan difícil acogida en el espíritu de ... algunos teólogos» (20).

e) «Contra esta suficiencia absoluta de la filosofía, naturalmente, Tomás de Aquino mantiene que, además de las ciencias filosóficas, hay necesidad de otra doctrina; a saber, las Escrituras, de las cuales San Pablo dijo: «Toda escritura inspirada por Dios es provechosa para la enseñanza, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia» (2 Tim. 3, 16).

... Es, por consiguiente, necesario que, además de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, haya una doctrina sagrada conocida por revelación. Esta conclusión lleva al tan discutido tema de si es posible creer por fe sobrenatural verdades reveladas por

(19) Livi, Antonio: op. cit., págs. 46, 47, 111, 181, 185. Además del enlace metafísico, está el nexa psicológico, puesto que «en un cristiano, la razón permanece inseparable de la fe en su ejercicio, ya que es el mismo sujeto el que cree y el que investiga racionalmente, y con la misma inteligencia se asiente a la verdad revelada y se estudia la verdad natural» (op. cit., pág. 107).

(20) Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología*, Madrid, Los Libros del Monograma, 1962, págs. 128, 88, 94, 95, 104, 260, 93, 98, 231, 233, 280, 93-94, 98, 101, 102, 283, 130, 132, 122, 123, 254, 258.

Dios, que por sí mismas son asequibles al entendimiento humano. No sólo es posible, sino necesario. Todo un artículo de la «Summa Theologiae» tiene por objeto probar que «es necesario creer las verdades que pueden ser probadas por la razón natural» relativas a Dios... Los argumentos aducidos por Tomás de Aquino en apoyo de sus conclusiones no niegan de ninguna forma la distinción, desde el punto de vista de su objeto formal, entre metafísica y doctrina sagrada. El problema práctico de la salvación domina por completo la discusión... Finalmente (y esto concierne a todos los hombres) *la fe es más segura que la razón*, especialmente en lo relativo a la divinidad» (21).

f) «Un hombre (Justino) busca la verdad valiéndose únicamente de la razón, y fracasa; la fe le ofrece la verdad, la acepta, y, luego de aceptarla, la halla satisfactoria para la razón.

... En una palabra: en todos los filósofos cristianos dignos de ese nombre, la fe ejerce una influencia simplificadora y su originalidad se manifiesta sobre todo en la zona directamente sometida a la influencia de la fe: doctrina de Dios, del hombre y de sus relaciones con Dios...

La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado como dudoso por los otros... Para remediar esa *debilitas rationis* el hombre tiene, pues, necesidad de una ayuda divina» (22).

Primero el Catecismo, luego la filosofía y la teología para arribar a la Sabiduría, nos dice Gilson, y lo ilustra con su experiencia universitaria personal. Así se reconcilia el Dios de Abraham y del Evangelio con la especulación racional. No se niega el papel de la crítica racional, cual por vía propia lo anotaba Régis Jolivet (23), sino que se va de la certeza a la mayor certidumbre. De lo contrario, nos hallaremos inmersos en el caos agnóstico en que se debate el mundo

(21) Gilson, Etienne: *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1969, págs. 28, 30.

(22) Gilson, Etienne: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, págs. 31, 43, 44.

(23) Respecto del conocimiento de Dios por la sola razón natural, dice: «Hay que comprender bien, sin embargo, el alcance de esta abstracción. Porque, si bien las luces de la fe no pueden intervenir con carácter propio en la exposición racional, son de naturaleza tal que pueden ayudar y aclarar el esfuerzo del filósofo en su mismo terreno, mediante el socorro «extrínseco» que le aportan. El misterio es principio de luz ya en el orden racional, pese al celo con que éste se reserva su autonomía y su facultad de no obedecer a otras exigencias que las de sus propios fundamentos. «Por este vivo sentimiento del Misterio divino —Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob—, escribe Maurice Blondel, ¿acaso no está preparado el más filósofo de los filósofos para aceptar, para realizar en su pensamiento y en su vida la idea y la presencia de este secreto inviolable de un 'Deus absconditus', de un Dios que no permitiría ser penetrado si no se revelase un poco él mismo, si no se comunicase, si por caridad no concluyera alianza y unión con nosotros a fin de elevar hasta su felicidad y su intimidad a otros seres? Por lo tanto, lejos de descubrir en la idea de una Verdad viva y trascendente, que se entrega y puede ser poseída, una doctrina incompatible con las exigencias de la crítica, el filósofo puede reconciliar el Dios de Abraham y del Evangelio con las más altas exigencias de la especulación racional». —Podemos atenernos a estas líneas generales en la cuestión de las relaciones de la razón y la fe.» Jolivet, Régis: *El Dios de los filósofos y de los sabios*, Andorra, Ed. Casal i Vall, 1958, págs. 9-10.

moderno, tan bien sintetizado por Alberto Caturelli (24). Razón y Fe unidas intrínsecamente.

5. REALISMO Y SER

En nuestra juventud, uno de los libros cuya lectura más agradecemos, fue *El realismo metódico*. El contribuyó, como pocos, a limpiarnos el espíritu de cualquier resabio idealista. Cual cualquier persona, afectada por el método cartesiano, ansiábamos demostraciones para todo. No nos dábamos cuenta que el objeto del conocimiento, externo a nuestro pensamiento, no era una conclusión que debíamos alcanzar por la vía crítico-racional, sino un postulado, un principio para cualquier razonamiento. Fue entonces cuando leímos:

«el realismo tomista se basa en la evidencia de sus principios, y un principio no siempre es un postulado inevidente... en este carácter evidentísimo del principio de todo conocimiento humano: la "res sensibilis visibilis".

»Este sentimiento de la evidencia sensible... es la evidencia de una percepción. Y, puesto que se trata de una evidencia, es vano querer demostrarla. La única cosa que puede hacer el que ve un objeto en favor del que no lo ve es hacérselo ver. Si él lo ve, no se le puede demostrar además que lo ve. Las dificultades comienzan cuando el filósofo se pone a transformar esta certeza sensible en una certeza de naturaleza demostrativa, que será obra del entendimiento. Entonces nacen las objeciones que empleaban ya los filósofos mencionados por Aristóteles en el libro IV de su "Metafísica", los cuales pretendían demostrarlo todo, y, al ver vanos sus esfuerzos, caían en el escepticismo.

»"Estos sofistas —dice Santo Tomás comentando a Aristóteles— quieren que se pueda dar de todo razones demostrativas. Porque lo que ellos querían es que se les suministrase algún principio que les sirviese de regla para distinguir al hombre sano del enfermo, o al hombre despierto del que sueña. E incluso no se contentarían con cualquier conocimiento de esta regla, sino que querían que les fuese dada por vía demostrativa." Todo lo que se les puede demostrar por razones demostrativas... es que

(24) «Así como no existe Gracia sin naturaleza, es suficiente que se vulnere el orden natural para que deje de tener sentido el orden de la Gracia y, a la inversa, *perdido el orden de la Gracia se corrompe la naturaleza en cuanto naturaleza*. Esto es, precisamente, lo que ocurre en Occidente desde el momento en el cual —aun sin abjurar de la fe— se intenta una explicación de la historia en cuyo movimiento para nada interviene el orden sobrenatural... en tal circunstancia, todo el orden del mundo visible, desde un punto de vista racional, aparece como no-dependiente... de Dios trascendente; en tal caso, la historia (sin acudir al orden de la fe) se muestra como autónoma, sólo explicable en y desde el mundo; el poder terreno deja de ser administrador para hacerse absoluto.—No es necesario llegar a la barbarie antitradicional del inmanentismo alemán para cerciorarnos que asistimos a la expansión de los principios de la ciudad del mundo.» Caturelli, Alberto: «No queremos que Este reine sobre nosotros», en *Mikael*, Paraná, núm. 8, 2.º cuatrimestre 1975, pág. 80. Con lo cual se anotan ya las consecuencias históricas concretas de las especulaciones racional-naturalistas.

todo no puede ser demostrado. Ahora bien: pedir que se demuestre la verdad de distinciones empíricas que puede hacer todo el mundo, es pedir que se demuestre un principio» (25).

Tal evidencia primera, paradigmática y ejemplar es, sin duda, el comienzo del conocimiento, y, por ello, de toda buena teoría gnoseológica. La cosa, según Santo Tomás, es evidentemente «la cosa real, situada fuera de toda conciencia, en su propia entidad, lo real mismo». Esto es que la base del pensamiento está en el ser. Por lo tanto, no hay ninguna necesidad de pasar por el «Cogito». Y:

«No porque el “Cogito” no sea, también él, una evidencia, sino porque no condiciona nuestra certidumbre de la existencia del mundo exterior, es decir, porque no es evidencia primerísima» (26).

Al contrario, lo primerísimo es el ser:

«El ser es un principio primero, y el primero de los principios porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento.»

El cual, por lo demás, no es un mero ente:

«lo primero que cae en el entendimiento, esto es, el punto de partida de toda filosofía realista, no es un mero ente desencarnado, sino el ente informado por el ser, o, con otras palabras, *el ser concreto*, el *actus essendi* especificado por una naturaleza sensible...

No es el entendimiento el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino *el hombre* por medio de los dos. El sujeto cognoscente es tan plenamente real como el objeto conocido, que se nos manifiesta como tal en una evidencia primerísima» (27).

Si eso es así, Gilson no tiene ningún problema en que lo llamen «realista dogmático», puesto «que no es válido ningún realismo escéptico». Tal cual no es un realismo de pensamiento, sino de conocimiento, de conocimiento del ser, del ser que en el ente infinito es acto puro, existencia pura. Las cosas son, simplemente; los pensamientos son verdaderos o falsos, conforme se adecúen o no a las cosas. La causa universal de las cosas, la que produce o crea a todas es Dios. Y «aquello que es absoluto por sí mismo, es por ello lo que es...» En palabras de Tomás: «existe algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones»... «Es, por consiguiente, necesario que todos los demás seres, que no son su propio ser, lo reciban de este único ser a

(25) Palacios, Leopoldo Eulogio: «Estudio Preliminar», a Gilson, Etienne: *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1950, págs. 35-36.

(26) Palacios, Leopoldo Eulogio: op. cit., pág. 23.

(27) Palacios, Leopoldo Eulogio: op. cit., pág. 15.

modo de participación» (28). Argumentos que configuran algunas de las demostraciones tomistas de la existencia de Dios.

Para Aristóteles la forma constituye el meollo de la realidad, ya que establece al ente mismo en su entidad. Pero:

«Santo Tomás, sobrepujando la ontología aristotélica, aunque conservando la forma como principio constitutivo de la realidad, afirma que hay en ella un dato más íntimo aún que la forma, a saber, el “esse”, gracias al cual el ente existe. Por tal motivo, y en última o, mejor dicho, primera instancia, la entidad del ente no depende de la forma, sino del “esse”, que actualiza, por su parte, a la materia y a la forma, confiriéndoles así toda su realidad existencial.

Y este “esse” emana de la fuente del ser (*fons essendi*), esto es, de Dios, concebido por Santo Tomás como el ser mismo en estado puro (*ipsum purum esse*). Al crear, Dios produce el “esse” y, asimismo, aquello que lo recibe, la esencia, que delimita y minorra el ser. Por ello, toda criatura está realmente compuesta de dos principios metafísicamente distintos, la esencia y el ser.

Estos son los principios rectores de la filosofía tomista y que Gilson ha tenido el enorme mérito de reactualizar y remozar, después de varios siglos de oscurecimiento. Pero, por otra parte, afirma reiteradamente nuestro autor, estos principios no habrían surgido, si la filosofía tomista no hubiese estado al servicio de la fe» (29).

Pero, luego de estas aproximaciones metafísicas al Ser Supremo, Tomás de Aquino quiso saber más. El problema, anota Gilson, es que: «No hay demostración filosófica posible de la existencia de Yahweh ni de la de Jesucristo hijo de Dios Salvador. La Escritura no revela la existencia de un Dios, sino, más bien, la del verdadero Dios que se hace conocer personalmente por el hombre» (30). El Primer Motor Inmóvil puede ser inteligido por la razón, mas:

«Si Dios no se hubiese revelado, sólo tendríamos en nuestras manos al Dios de la razón; pero este Dios *no ama a nadie, ni perdona a nadie, ni redime, ni salva, ni resucita a nadie*. Pero, un Dios semejante, ¿merece tal nombre?» (31).

Es entonces cuando el teólogo de Aquino trasciende la esfera de lo racional, y busca a Dios con la fe. ¿Quién es Dios? La respuesta está en el libro del Exodo (3, 13-15): Dios es el que «es». En realidad, nos previene Gilson, el sendero de Tomás había sido mucho más simple:

(28) Gilson, Etienne: *Elementos...*, cit., págs. 94, 95.

(29) Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría*, Bs. As., Otium, 1979. Prólogo de Raúl Echauri, págs. 8-9.

(30) Gilson, Etienne: *El Tomismo...*, cit., pág. 62.

(31) Echauri, Raúl: op. cit., pág. 91.

«en rigor de verdad, Santo Tomás ha procedido de otro modo. Su *Summa theologiae* no se abre con el tema del *ens qua ens*, sino con el tema de Dios. En tanto que teólogo, su ambición más cara era saber lo que es Dios, interrogante que, según uno de sus biógrafos, ya lo agitaba desde su niñez. Y como teólogo cristiano que era, fue a buscar en la *Biblia* una respuesta para su inquietud. Allí se encontró, como todos los filósofos cristianos, con el famoso texto del *Exodo* en el que Dios interrogado por Moisés acerca de su nombre, le revela, de algún modo, algo sobre su naturaleza íntima. La respuesta de Dios no pudo ser más lacónica, ni, a primera vista, más desorientadora, pues contestó simplemente: *Yo soy*. Pero, ¿qué?, pregunta San Agustín reflexionando sobre el mismo texto. El ha dicho que es, concluye el obispo de Hipona, pero no lo que es.

Sin embargo, al abordar la cuestión, Santo Tomás intuye que Dios no ha dicho lo que es, *justamente porque no es algo, porque no es tal o cual cosa, sino que simplemente es*, sin ser esto o lo otro. He aquí el misterio metafísico de Dios, pues, ¿cómo se puede ser, sin ser algo?

En el orden sensible no se puede ser, sin ser una cosa; pero Dios sencillamente es, sin ser nada de lo que es. Dios es, por lo tanto, el “esse” mismo, el *ipsum esse*, en su absoluta pureza, hasta tal punto que el “esse” constituye la naturaleza misma o esencia de Dios... Dios es el acto puro de ser y, por ello, es simple» (32).

Una simplicidad que captan bien los ojos de la fe: «La razón, por lo tanto, únicamente puede advertir a Dios como primer principio o primera causa del universo, y no sólo como causa motriz, sino también como causa eficiente, o sea como creador de las cosas. Pero la razón humana jamás podría saber, por sus propios recursos, que ese Dios es también el Padre del género humano. La trascendencia del Dios cristiano es tal que, si él mismo no nos revelase su existencia... jamás la conoceríamos. Con los filósofos, sabríamos que hay un primer ser y podríamos llamarlo Dios, pero no sería aún el “verdadero Dios” de la teología cristiana, aquél cuyo ser trasciende tan absolutamente el nuestro, que su conocimiento no puede venirnos más que de él. El Dios de la fe excede de tal manera la razón natural, que ella no hubiese podido conocerlo únicamente con sus fuerzas» ... Por tal motivo, «el único Dios que verdaderamente existe es el Dios de la salvación» (33).

En nuestra rudeza juvenil, nos había deslumbrado Gilson con la simplicidad del principio del «dato sensible», cual punto de partida de nuestros conocimientos. En nuestra madurez, el mismo Gilson, nos ha mostrado que —sin perjuicio de aquel dato—, lo que verdaderamente importa para nuestro destino, es comenzar por la simplicidad de la fe. ¡Maravillosa iluminación! Que sintetiza así:

(32) Echauri, Raúl: op. cit., págs. 32-33, 34.

(33) Echauri, Raúl: op. cit., págs. 90-91.

«Tanto la razón como la fe perciben al único Dios que existe, pero sabe más sobre él una pobre vieja por su fe, que un gran científico por su razón, según dice San Buenaventura...

Sabe más sobre Dios quien tiene fe, que quien carece de ella» (34).

Aprendamos, pues, de la «vetula» —la pobre vieja— que sabía más que todos los filósofos...

6. FIN ULTIMO

En la profunda e íntima congruencia del pensamiento gilsoniano cada paso se vincula con el otro armoniosamente. No quedan cabos sueltos. El «dato sensible» no es extraño a la intelección por la fe. No se trata de compartimientos estancos, sin solución de continuidad. Todos sus lectores saben, acota Leopoldo Eulogio Palacios:

«hasta qué punto están vinculados para Gilson los conceptos de “filosofía cristiana” y “realismo” y cómo, según nuestro autor, el realismo filosófico de la Edad Media está alimentado de motivos cristianos, y ha de mantenerse en pie mientras el cristianismo influya en la filosofía. En este sentido, la obra gnoseológica de Gilson parece como un complemento de las preocupaciones principales de su autor» (35).

Y la preocupación principal de Gilson es Dios, la relación del hombre con Dios. De ahí que ausculte constantemente la actitud de Santo Tomás ante la causa primera, y muestre «la profunda asociación que existía en el espíritu de Santo Tomás entre su oración, fruto de su fe, y su reflexión filosófica» (36). Es que el problema del conocimiento es «fundamentalmente teocéntrico, no antropocéntrico», ya que lo impulsa el deseo de alcanzar la verdad. El tema de la verdad lo encamina directamente a Dios:

«La verdad de las cosas depende pues de la verdad divina, y por esto la verdad de las inteligencias creadas depende de la verdad de las cosas. Esta solución también se deriva de la noción primaria de creación y participación, y sólo así puede Santo Tomás rehabilitar la experiencia sensible...

Respecto al realismo aristotélico, según Gilson la diferencia consiste en esto: mientras para Aristóteles el realismo es necesario porque el reino del hombre es este mundo, y nosotros necesitamos una ciencia de este mundo, para los cristinos el realismo es necesario porque el reino de

(34) Echaury, Raúl: op. cit., pág. 95.

(35) Palacios, Leopoldo Eulogio: op. cit., pág. 9.

(36) Echaury, Raúl: op. cit., pág. 31, nota 23; aludiendo a *Introduction à la philosophie chrétienne*, a la que define como «el compendio más espléndido de la metafísica tomista».

Dios, aun no siendo de este mundo, debe realizarse comenzando en este mundo» (37).

Por eso es necesario que haya verdad en las cosas y en la conciencia humana, para facilitar el conocimiento de Dios creador. Tal la razón por la que Gilson acepta el punto de partida del Aquinate y no el del Estagirita. Lo cual, por modo alguno, supone que desdeñe las reflexiones de Aristóteles. En particular, Gilson ha estudiado la defensa del principio de finalidad en Aristóteles, como explicativo del ser viviente. Lo ha hecho en su libro *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. El fin (*telos*) es el «para qué», o el «con miras a», elemento de los objetos reales, que Aristóteles examina en su *Historia de los animales*. En la estructura de los seres vivos verifica que el hombre también no es movido por un azar o por una coincidencia ocasional, sino por esa primera causa que llamamos fin. Usa la analogía del proyecto artístico, para señalar que: «En fin, el *telos*, actúa en la naturaleza como quisiera poder actuar cualquier artista; de hecho, como actúan los mejores»; es decir, con un plan misterioso que preside la realización de la obra. Los mecanicistas modernos rechazan el principio de finalidad, pero los científicos más serios:

«constatan que quienes niegan la finalidad natural no han encontrado aún nada que explique de otro modo los hechos de que ésta da razón, contentándose con negarla» (38).

La orientación que se registra en los seres contingentes inferiores, se evidencia asimismo en el hombre respecto de su afán de perfectibilidad, que sólo se sacia en el Ser Infinito. Así:

«Nacido de una causa final, el universo está necesariamente impregnado de finalidad, es decir, que en ningún caso se puede disociar la explicación de los seres de la consideración de *su razón de ser*. Por eso, a pesar de la resistencia y de la oposición a veces violenta de la filosofía y de la ciencia moderna contra el finalismo, el pensamiento cristiano jamás renunció ni renunciará a la consideración de las causas finales» (39).

Luego, la concepción cristiana del universo es siempre «teocéntrica»; y ninguna doctrina podrá borrar este rasgo «sin perder al mismo tiempo su carácter cristiano y sin convertirse además en metafísicamente contradictoria por el hecho mismo» (40). La filosofía medieval se atuvo sin dificultad al principio de fi-

(37) Livi, Antonio: op. cit., págs. 132, 136.

(38) Gilson, Etienne: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía, Pamplona, EUNSA, 1976, págs. 40, 50.

(39) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 111.

(40) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 109.

nalidad. Se halló a gusto con las observaciones aristotélicas sobre los seres irracionales por debajo del hombre. Mas:

«por encima del hombre siempre colocó a Dios, cuya acción trascendente a la nuestra no se regla sobre fines, pero pone simultáneamente en el ser los fines y los medios sin más razón que la de comunicar su beatitud al mismo tiempo que su inteligibilidad.

Por eso, del mismo modo que es un universo sacramental, el mundo cristiano tal como lo concibe la Edad Media es un universo *orientado*; y siguió siendo lo uno y lo otro, en cualquier época de su historia que se lo considere, cada vez que el pensamiento cristiano tomó conciencia de su verdadera naturaleza» (41).

Ese finalismo remataba, lógicamente, en la subordinación del fin natural al sobrenatural y, con ello, de la filosofía moral a la teología moral. Ese es un punto básico que ha sido muy bien expuesto por Monseñor Octavio Nicolás Derisi, en función de la temática gilsoniana, con estas palabras:

«Ahora bien, el último fin del hombre —reconózcalo él o no— en la realidad es de hecho sobrenatural. El hombre que pudo ser creado en un estado de “pura naturaleza”, está llamado de hecho a vivir una vida superior y divina—en germen en el tiempo por la gracia santificante y en su plenitud en la eternidad por la posesión contemplativa, por la visión de Dios, participando así de la misma vida de Dios, que en el cielo es participación de su misma beatitud. Tal es el fin supremo del hombre existencial: vivir y desarrollar su vida divina, su vida de hijo de Dios, en la tierra, para lograrla plenamente en el cielo en los goces de la visión. El hombre o alcanza este fin supremo sobrenatural *o no alcanza ninguno, ni siquiera el natural*. O se salva como cristiano o no se salva, ni siquiera como hombre. Tal el dilema tajante planteado por la elevación del hombre al plano sobrenatural. La naturaleza no deja de existir ni pierde sus exigencias específicas. Pero como el último fin es siempre y esencialmente *único* (cfr. S. Theol. I-II, q. 1, a. 5), no sólo no pueden ellas realizarse desvinculadas del fin sobrenatural, sino que han de ordenarse y converger a su logro. *Nada hay en el hombre que escape a su último fin ya que todo lo que es, es por el último fin* (cfr. S. Theol. I-II, q. 1, a. 6). Consiguientemente todo el ser y el obrar natural humano ha de converger y desembocar en el orden sobrenatural, en que de hecho se encuentra el fin supremo del hombre...

Según enseña Santo Tomás, para un mismo ser *no caben dos fines últimos* (S. Theol. I-II, q. 1, a. 5). ¿Cómo, pues, pueden subsistir juntos estos dos últimos fines (natural y sobrenatural)? Es que en rigor no se trata de dos fines últimos; sino de *un último fin sobrenatural que incluye un fin natural*. No estamos ante dos fines últimos del mismo orden, sino del orden de la naturaleza y de la gracia, respectivamente; no de dos fines últimos *independientes*, sino *subordinados e inseparables*... el inferior se subordina al superior, de tal manera que sólo en la consecución del fin sobrenatural se

(41) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 113.

alcance también y a fortiori el natural, y sin aquél no es tampoco normalmente alcanzado éste» (42).

De lo que se sigue que sin la verdad sanante de la Revelación los principios puramente naturales son insuficientes.

Frederick Copleston, un autor que expresamente disiente con la noción gilsonian de «filosofía cristiana», y afecto a trazar distinciones en el bien último, sin embargo, conviene en que:

«no es una distinción entre dos fines que correspondan a dos órdenes mutuamente excluyentes, uno sobrenatural y el otro de “pura naturaleza”: es una distinción entre dos órdenes de conocimiento y de actividad en el mismo ser humano concreto... por cuanto el hombre ha sido creado para un fin sobrenatural, el fin natural no puede satisfacerle, como argumenta Santo Tomás en la Suma *Contra Gentiles* (3, 27 y ss.); el fin natural es *imperfecto*, y apunta a más allá de sí mismo...

Santo Tomás creía, como cristiano, que el hombre, *de facto*, tiene solamente *un fin*, un fin sobrenatural, de modo que una ética puramente filosófica tenía que ser a sus ojos una guía insuficiente en la práctica; sencillamente, Santo Tomás no podía adoptar por completo el aristotelismo. Lo mismo puede decirse de su teoría política, en la cual adoptó la estructura general de la doctrina aristotélica; pero, al mismo tiempo, tuvo que dejar su propia teoría política “abierta”. Aristóteles suponía, sin duda, que el Estado satisfacía, o podía satisfacer idealmente, todas las necesidades de los hombres. Pero Santo Tomás no podía sostener eso, dado que él creía que el fin del hombre es un fin sobrenatural, y que *es la Iglesia, y no el Estado*, la que provee a dicho fin...

Pero la tentativa de síntesis entre la idea aristotélica de Estado y la idea cristiana de Iglesia fue algo precaria. En el “De regimine principum” (1, 14), Santo Tomás declara que el fin de la sociedad es la vida buena, y que la vida buena es una vida según la virtud, de modo que el fin de la sociedad humana es la vida virtuosa. A continuación observa que *el fin último del hombre no es vivir virtuosamente, sino vivir virtuosamente para llegar a gozar de Dios*, y que el logro de ese fin excede de las posibilidades de la naturaleza humana... conducir al hombre a ese fin no corresponde a la ley humana, sino a la divina: la conducción del hombre a su fin último se confía a Cristo y a su Iglesia... El punto está en que Santo Tomás *no dice que el hombre tenga dos fines últimos*, un fin temporal del que se cuida el Estado, y un fin sobrenatural, eterno, del que se cuida la Iglesia; lo que dice es que el hombre tiene *un fin último*, un fin sobrenatural, y que es tarea del monarca, en su dirección de los asuntos terrenales, facilitar el logro de aquel fin... La fe cristiana de Santo Tomás incide frecuentemente en su filosofía y la modifica. Por ejemplo, convencido de que el hombre tiene un fin último sobrenatural, y *sólo un fin último sobrenatural*, tuvo que considerar como término de la ascensión intelectual del hombre el

(42) Derisi, Octavio Nicolás: *Concepto de la filosofía cristiana*, Bs. As., Cursos de Cultura Católica, 1943, 2.ª ed., págs. 99-100, 102-103.

conocimiento de Dios tal como El es en Sí mismo, no según el conocimiento propio del metafísico» (43).

Etienne Gilson —que declaraba un «afecto pasional» por Blas Pascal, y que, por consiguiente adhería a su frase de que «todas las cosas ocultan algún misterio; todas las cosas son velos que ocultan a Dios»— extraía una primera conclusión de este aserto del fin último y único:

«En este sentido, el finalismo cristiano mismo es un corolario inmediato de la noción de creación, a tal punto que hasta podemos decir que la noción de causa final no recibe su pleno sentido sino en el universo dependiente de la libertad del Dios de la Biblia y del Evangelio» (44).

O sea: que por otra vía arribamos al mismo punto de llegada.

7. ARISTOTELISMOS

Acabamos de ver a Gilson apoyarse en Aristóteles a los efectos de explicar el principio de finalidad. ¿Eso lo convierte en un aristotélico? No. Gilson es cristiano; luego no puede compartir la cosmovisión de los paganos, anteriores al cristianismo, ni la de los modernos, posteriores a él. Con San Justino, mártir, piensa que «todo lo que de verdadero ha sido pronunciado por los hombres, nos pertenece como cristianos». Por eso, estará atento a incorporar cualquier juicio verdadero, sea quien fuese que lo haya formulado. Pero, de ahí a aceptar un sistema filosófico, media un largo trecho. De joven, después de haber sufrido el influjo de sus maestros positivistas de La Sorbonne, y haber realizado su tesis doctoral sobre Descartes, Gilson adhirió sin reservas a la visión de Tomás de Aquino (aun sin haber leído la Encíclica *Aeterni Patris* que declaraba al Aquinate Doctor Común y Universal de la Iglesia). Y se mantuvo fiel a esa escuela de pensamiento a lo largo de toda su vida, «sin cambiar jamás de ruta», como lo consignara en su vejez. En tanto que medievalista eximio, también estudió a fondo las ideas de San Agustín, de San Buenaventura, de Juan Duns Scoto, y de otros escolásticos que diferían del modo de filosofar de Tomás de Aquino. Se reafirmó en su tomismo. No obstante, aclaró que él podía muy bien

(43) Copleston, Frederick, S.I.: *Historia de la Filosofía*, vol. II: *De San Agustín a Escoto*, Barcelona, Ariel, 2.^a ed., 1974, págs. 311, 399, 402-403, 414. Copleston, que insiste en negar la «filosofía cristiana» con el argumento racionalista de que no hay una biología o una matemática «cristianas», tiene que admitir que: «si uno adhiere estrictamente a ese aspecto del tomismo, uno se encuentra en una posición algo difícil». También, por esa idea suya acerca de lo que sea «tomismo», debe tratar a la posición de Santo Tomás como «ambigua» y «precaria» («intrínsecamente precaria»), y hasta asentar la posibilidad de «disentir (con S. Th.) por razones que le parezcan inexcusables»: op. cit., págs. 531, 532, 404, 416, 419.

(44) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 114.

dialogar con los partidarios de esas tendencias no-tomistas, porque su teología era única y común; mientras que no le interesaba hacerlo con los cartesianos, los kantianos, o de cualquier otra corriente de la filosofía de la Modernidad, puesto que sus principios eran divergentes. Por eso mismo, rechazó la controversia que le proponía el inmanentista marxista Roger Garaudy, ya que no tenían ningún punto de partida en común. Tal criterio inalterable fue el que aplicó al Estagirita, tan seguido y alabado por los neo-escolásticos. Sin desconocer jamás el sano realismo y los inmensos aportes de Aristóteles, para Gilson fue siempre nada más que el Filósofo pagano. Luego, consecuentemente, tenía que desechar el calificativo de «aristotélico-tomista», con que solían adornarse sus colegas católicos. Esa posición fue la que le enajenó las simpatías de muchos connotados seguidores de Santo Tomás. Actitud polémica que pasamos a ver.

Un aspecto central de la controversia fue el referido a los «Comentarios» sobre la Política de Aristóteles de Santo Tomás. Los escolásticos modernos estaban divididos respecto a la interpretación de esas glosas del Aquinate. Para Baumann, vgr., los «Comentarios» expresaban las ideas propias de Santo Tomás, en tanto que para Grahay existiría un «perfecto acuerdo» entre el comentador y el comentado. Gilson comienza acusando a los que reducen «la doctrina de Santo Tomás a la de Aristóteles, después de lo cual les resulta fácil exponerla según el orden que Aristóteles mismo asignaba a la filosofía». Recuerda él «lo que Santo Tomás mismo llamaba “teología”», y el método que, a partir de ella siguió junto con los otros escolásticos. Es decir, que ellos nunca expusieron sus tesis «según el orden propiamente filosófico, yendo de las criaturas a Dios, sino que lo habían expuesto siempre... según el orden propiamente teológico, yendo de Dios a sus obras». Aclaraba a continuación que él se proclamaba tomista en ese sentido, en el de ser «un espíritu libre», ya que «seguir a Santo Tomás no es privarse de ninguna verdad». Verdad que se le revela a «quien le lee como teólogo», y como «la fuente de sus fuentes», y no como comentador de Aristóteles, Boecio o Avicena. De inmediato, previene contra los «argumentos de autoridad» de los exégetas neo-tomistas, que suelen hacer cargar al Aquinate «con todos los pecados de la escolástica», como, en su juicio, serían las interpretaciones de Cayetano o de Báñez. Y resume su criterio con este consejo:

«que Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que prácticamente quiere decir que, en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentarios, vale más juzgar sus comentarios por Santo Tomás de Aquino» (45).

Digamos, al pronto, que tal postura de Gilson no ha quedado solitaria. Marcel Demongeot, por ejemplo, señalaba que la cuestión radicaba en el hecho de que para Aristóteles la política era una ciencia meramente natural. Luego:

(45) Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología*, cit., págs. 258, 259, 72, 121, 253.

«Semejante ciencia es perfectamente legítima. No destruyendo el fin sobrenatural del hombre, su fin natural, puede erigirse muy bien una política que sólo considere éste. Pero ella será evidentemente *insuficiente*, puesto que efectivamente, el hombre tiene un fin sobrenatural. Por esto el teólogo no podría hacer suya pura y sencillamente tal política; deberá *estudiarla a la luz de la teología*, refiriéndola al fin sobrenatural, y no conservar, en definitiva, otras soluciones de la ciencia política natural, sino aquellas que conservan toda su verdad vistas con esta nueva luz... Brevemente puede decirse que Santo Tomás hizo suyo en la política de Aristóteles *todo lo que su teología podía integrar*» (46).

Integración nada sencilla, por otra parte. Remarca Michele Federico Sciacca que el dato inicial en la concepción aristotélica de Dios es un ente cosmológico, como una ley de la naturaleza, del mundo físico, y no como Persona que, en un acto de Amor infinito, crea los seres de la nada y se revela a las creaturas para darles la luz de la verdad. Por ello, el Dios de Santo Tomás «está muy lejos de ser el Dios de Aristóteles», y, consecuentemente, el aristotelismo de Tomás es muy «diverso del de Aristóteles». Además:

«Igual que Agustín no es Plotino, sino la transposición cristiana del neoplatonismo; así el Aquinate no es Aristóteles, sino la transposición cristiana de Aristóteles. Y no es que le haya añadido o yuxtapuesto el Cristianismo, sino que lo ha introducido dentro con sus problemas y con sus principios extraños a la filosofía aristotélica...

Un aristotelismo integral, a nuestro parecer, es *anticristiano y antitomista* en cuanto presenta una concepción del mundo y del hombre radicalmente inconciliable con la cristiana» (47).

El problema, conforme a Cornelio Fabro, se suscita por las «complicadas superposiciones racionalistas de desacreditada evidencia» de cierta escolástica pedante, pues:

«es precisamente el mismo Santo Tomás quien nos enseña que en filosofía el criterio de autoridad ocupa el último lugar. El verdadero y principal fiador del pensamiento de Santo Tomás *es el mismo* Santo Tomás... incomparablemente superior —para descubrir su pensamiento auténtico— a todo lo que puedan haber dicho sus más grandes comentaristas cuando, como se puede demostrar, se muestran desprovistos de los criterios indispensables para la lectura y comprensión de cualquier clásico. Puede pues, suceder..., que haya sido precisamente la “Escuela” uno de los mayores obstáculos para la comprensión del tomismo».

(46) Demongeot, Marcelo: *El mejor régimen político según Santo Tomás*, Bs. As., Santa Catalina, 1937, págs. XVII-XVIII.

(47) Sciacca, Michele Federico: *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Miracle, 1950, págs. 128, 170, 232, 241, 242.

Para Fabro, uno de esos grandes errores escolásticos ha sido el de la confusión de Aristóteles con Santo Tomás:

«dando esto origen al *slogan* del aristotelismo tomista cuando en realidad se debería hablar del tomismo y basta. Santo Tomás está cerca de Aristóteles, como Hegel de Kant: no más, tal vez menos».

Agrega que de esa errónea asimilación ha sido especialmente culpable la «escolástica formalista, que ha preparado y provocado con su vaciedad y carencia especulativa la llegada del pensamiento moderno». Y concreta así su denuncia:

«Tal dependencia del pensamiento moderno por parte de la escolástica decadente ha sido afirmada con insistencia incluso recientemente: la escolástica de la era barroca está de hecho en parte conectada con las escuelas nominalistas de los siglos XIV y XV... se ha puesto de relieve que la restauración de la llamada "segunda escolástica", debida sobre todo a los escritores españoles..., está en estrecha conexión con el ocasionalismo... el pensamiento moderno no se habría desencadenado, o por lo menos no lo habría hecho con aquella fuerza irrefrenable, si el campo del pensamiento no hubiera estado minado anteriormente: "En fait, de 1550 à 1650, un lien étroit unit les scholastiques espagnols à ce que nous avons appelé l'esprit de la philosophie moderne"» (48).

La alusión va derechamente contra Francisco Suárez. Mas, como lo advierte Roberto Masi, el reproche debe ser más amplio, y abarcar a otros expositores de la «Segunda Escolástica», tales como Belarmino, Cayetano, De Lugo, etc. (49).

(48) Fabro, C., y otros: op. cit., págs. 38, 39, 40, 43.

(49) Masi, Roberto: «El pecado filosófico», en R. Masi, B. Gherardini, B. Matteucci, C. Fabro, P. Felici e I. Cisar: *El pecado en la filosofía moderna*, Madrid, Rialp, 1963, págs. 22, 23, 26, 27. El autor examina las causas de la condena a la teoría del «pecado filosófico» (supuesto pecado que se cometería contra la razón y la naturaleza humana, pero no contra la ley divina), condenada por S.S. Alejandro VIII, el 24-8-1689, y comenta:

«Es interesante ver cómo en estos autores (Suárez, De Lugo, etc.) se advierte la tendencia a la separación de dos aspectos de la moralidad: el orden humano y el orden divino; tales aspectos, sin embargo, si bien pueden ser examinados, no pueden ser separados por completo, porque el aspecto racional *implica necesariamente el aspecto divino, sin el cual no subsiste...* el origen de la doctrina del pecado filosófico es precisamente *la separación de dos conceptos inseparables*, acto contra la razón y acto contra Dios... A éstos hay que decirles que si es posible considerar el pecado bajo dos aspectos, teológico y filosófico, no es, sin embargo, lícito separar estos dos aspectos *ni siquiera teóricamente*, en cuanto que no es posible entre ellos una abstracción completa y perfecta...

La doctrina del pecado filosófico es un producto de la segunda Escolástica, es decir, de la Escolástica de la Contrarreforma, que, por otra parte, ha sido tan bien acogida en la Iglesia católica y en la civilización. Es conocido el carácter *ecléctico, poco metafísico*, más bien analítico, del pensamiento filosófico y teológico de la segunda Escolástica... Fue así *una continua decadencia* de la más pura metafísica y teología... de la gran Escolástica ha-

Joseph Pieper, por su lado, ha efectuado otras precisiones sobre el mismo asunto. Refiere que «Tomás no es ni platónico ni aristotélico, o es ambas cosas». Explica que: «Precisamente Tomás no tomó parte en el “exagerado culto a Aristóteles”, hecho usual. Grabmann dice que en absoluto ha encontrado en Santo Tomás juicio de valor alguno sobre Aristóteles.» Afirma Pieper que: «nunca una cita de Aristóteles quiere significar en Tomás que lo dicho es verdadero porque proceda de Aristóteles...» Los argumentos filosóficos, dice Tomás, son válidos «no a causa de la autoridad de aquellos que los dicen, sino a causa de lo dicho»... no le interesa lo que Aristóteles pensaba, «sino cuál es la verdad de las cosas». De lo que concluye:

«Más allá de lo meramente histórico, ¿cómo es posible que sigamos seriamente considerando, después de 700 años, que Santo Tomás fue el “fundador del aristotelismo cristiano de la Edad Media”! En todo caso no puede ser esto por lo que Tomás es “Doctor communis” de la Cristiandad.

Históricamente considerado es también una equivocación acerca de lo que realmente sucedió ver esta dirección del joven Tomás hacia Aristóteles. Como si simplemente se tratara de la puesta en marcha de un “aristotelismo” y como si Tomás se hubiese hecho “aristotélico”. Esta idea ha *bloqueado* precisamente una comprensión real de Tomás durante decenios, hasta que, en los últimos años, se ha señalado muy enérgicamente que también Platón, San Agustín y el neoplatónico Dionisio Aeropagita tienen una presencia muy activa en la obra de Santo Tomás, y precisamente

bían transcurrido dos siglos y no en vano; el escotismo y el ockamismo habían trabajado intensamente. Los maestros de la segunda Escolástica, F. Suárez, L. P. Lessio, R. Belarmino, etc., estudiaron a Hales, a San Buenaventura, a San Alberto Magno, a Santo Tomás después de las exposiciones y las críticas de Escoto, de Ockam, de Durando de San Porciano, de Pedro Aureolo, de Gregorio de Rimini, de Gabriel Biel, de Capreolo, de Cayetano y de tantos otros teólogos que no siempre supieron captar el sentido profundo, teológico y metafísico de la construcción tomista. Es precisamente ésta la razón por la que la segunda Escolástica, aun comentando asiduamente a Santo Tomás, tiene una *mentalidad tan distinta de la tomista*.—Esta mentalidad, más bien analítica, casi mecánica y ciertamente menos profunda que la del siglo XIII, aparece clara en muchas tesis de filosofía y teología. Precisamente este modo de pensar... insinuó una distinción demasiado avanzada entre moralidad humana y ley divina, y preparó así el camino al pecado filosófico. *Santo Tomás nunca habría llegado a esta conclusión, porque nunca habría separado la moralidad humana de la ley eterna*. Estos dos conceptos están profundamente unidos en su raíz. Y esto hace radicalmente imposible el pecado filosófico.»

Tomás Vío Cayetano, Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Báñez, según Mario Enrique Sacchi, se cuentan entre esos miembros de la Segunda Escolástica que se apartaron del criterio unitivo del Aquinate. Ya que el sistema de S. Tomás es «omnímodamente dependiente de la fe en lo que Dios ha revelado, tiene un ámbito de universalidad incomparablemente mayor que el de todo otro conocimiento». En cambio: «la escolástica del Renacimiento, la del siglo de oro español, la coetánea del racionalismo y la denominada “neoescolástica” ofrecen alternativas que no siempre responden al esquema forjado en el medioevo». Esa Segunda Escolástica: «ya no tiene la lozanía de la primera: no ha podido evadirse de complicar el método disputativo, de conceder licencias lexicográficas —y a veces no sólo lexicográficas— al nominalismo de Ockham». «Reseña de la Escolástica y añoranza del Tomismo», en *Mikael*, Paraná, núm. 20, 2.º cuatrimestre 1979, págs. 141, 125, 136.

no sólo una presencia inconsciente para el propio Santo Tomás. Tomás defiende muchas veces a Platón contra Aristóteles» (50).

Asimismo, debe tenerse presente con Alberto Caturelli que la idea de *creatio ex nihilo* es propia de la tradición judeo-cristiana, y no de los griegos. La trascendencia de Dios al mundo significa que todo el ser finito proviene de un libre acto creador de Dios sin nada supuesto al ser finito mismo. En cambio, en la filosofía griega se advierte la idea del eterno retorno, de corte mítico e inmanentista. Esas teogonías, de cuño irracional, necesitaban ser desmitificadas. Y esa fue una de las tareas del Aquinate, en su formulación sintética:

«Ha leído (Santo Tomás) a casi todos los Padres Latinos y varios griegos, ha recibido el monumental aporte de San Alberto Magno, ha leído a los filósofos judíos y musulmanes y, seguramente, a sus contemporáneos.

Ha tenido acceso a todo el *corpus* aristotélico y ya hemos visto que su doctrina de la participación significa no solamente la reunión sintética de Platón y Aristóteles, sino... su superación en un nuevo todo doctrinal. Desde ese punto de vista, Santo Tomás está muy lejos de ser servilmente aristotélico (o platónico). Al asumir toda la tradición filosófica griega que queda *transfigurada y desmitificada* (rechazo crítico del ser eterno, del eterno retorno, del destino determinista, etc.) la potencia al insuflarle los contenidos de la tradición bíblica, reforzada por todo lo que habían pensado los Padres, en particular San Agustín» (51).

Bien. Puntualizados esos aspectos por otros autores, podemos regresar a Gilson.

Etienne Gilson ha abordado la materia en reiteradas oportunidades, consciente de que ahí radicaba el nudo de su disidencia con los neoescolásticos, en particular los de la Universidad de Lovaina. A simple título enumerativo, podríamos anotar estas reflexiones suyas sobre el aristotelismo:

a) «Es difícil exponer en pocas palabras al nuevo Aristóteles encontrado por Tomás de Aquino. Algunos de los rasgos, al menos, son fácilmente visibles. Estrictamente hablando, no es correcto decir que Tomás bautizó a Aristóteles. Por el contrario, dondequiera que Aristóteles contradice la verdad del cristianismo (la eternidad del mundo) o simplemente se aparta algo de ella (creación *ex nihilo*), Tomás lo advierte claramente... En todo caso, si bautizó a Aristóteles, Tomás no lo hizo en sus "Comentarios", sino más bien en sus propios escritos teológicos. Cuando así lo hizo, el bautismo produjo su normal efecto: el *vetus homo* tenía que morir primero para que un nuevo hombre naciese. El nombre de este nuevo cristia-

(50) Pieper, Josef: *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid, Rialp, 1973, págs. 229, 257, 262, 263, 264, 253-254.

(51) Caturelli, Alberto: *La filosofía medieval*, Universidad Nacional de Córdoba, Departamento de Acción Social, 1972, págs. 14-25, 276.

no tenía que ser un nombre cristiano: no Aristóteles, sino Tomás... nunca debe darse por supuesto que el significado de una noción determinada (ser, sustancia, causa, etc.) es la misma en las dos doctrinas. Aristotelismo y Tomismo *son dos filosofías distintas...* (el tomismo) es irreductible a la filosofía de Aristóteles por la sola razón de que el primer principio del conocimiento humano, el ser, no es entendido por Santo Tomás y Aristóteles de la misma forma» (52).

b) «Lo que falta tanto a Platón como a Aristóteles es el *Ego sum qui sum* ... Se le podía adivinar por el simple hecho de que las cinco vías tomistas (de pruebas de la existencia de Dios) declaran expresamente seguir el texto del Exodo... El hecho de que Santo Tomás utilice en esas materias la física de Aristóteles no prueba nada, si, como acabamos de decirlo, empezando en físico, termina siempre en metafísico...

Planteado el problema del origen del ser, Platón y Aristóteles estaban en el buen camino, y justamente porque estaban en el buen camino significaba un progreso sobrepasarlos. En su marcha hacia la verdad se detuvieron en el umbral de la doctrina de la esencia y de la existencia, concebidas como realmente idénticas en Dios y realmente distintas en todo lo demás. Es la verdad fundamental de la filosofía tomista y, puede decirse, de la filosofía cristiana entera... Platón y Aristóteles construyeron un arco magnífico cuyas piedras suben todas hacia esa clave de bóveda; pero ésta no ha sido puesta en su lugar sino gracias a la Biblia» (53).

c) «en la escolástica —y en Santo Tomás de manera especial— existe un conjunto orgánico de nociones filosóficas que no pueden reducirse a las ya existentes en la especulación griega.

(Gilson) estaba convencido de que la *lógica* aristotélica tenía muy poco que ver con los conceptos básicos de la *metafísica* de los doctores escolásticos...

Su motor inmóvil (de Aristóteles), acto puro, separado, pensamiento de pensamiento, no es lo que es el Dios cristiano en la filosofía. El primer motor inmóvil es el solo primero, pero no es el solo motor inmóvil, o sea una divinidad. Así, tampoco con Aristóteles tenemos una superación filosófica del politeísmo, porque no tenemos la idea del Ser subsistente y absolutamente trascendente...

Por eso mismo, es inútil buscar una idea de creación en Platón o en Aristóteles... la metafísica griega explica por qué el universo es así, pero no por qué es...

Así, también la prueba que parte del movimiento —la *prima via* de Santo Tomás— ya no es aristotélica, porque la filosofía cristiana, que es existencialista, ve en el movimiento la existencia de lo contingente, de donde remonta hasta el Existente por necesidad...

Se debe a Santo Tomás... una solución, en términos de metafísica del ser, del problema cristiano de la naturaleza humana: el alma es sustancia, y es también la forma del cuerpo; alma y cuerpo no son pues como dos sustancias, cuya yuxtaposición daría lugar a una tercera, el hombre. Sólo el hombre es sustancia en sentido propio, aunque deba toda su sustancia-

(52) Gilson, Etienne: *Elementos...*, cit., págs. 15, 16, 25, 26.

(53) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., págs. 80, 83, 88, 90-91.

lidad al alma. En esto está... la novedad de la antropología cristiana respecto a la de Aristóteles...

La dimensión personal del ser... También aquí... las nociones agustiniana, tomista y escotista de persona, aun siendo de inspiración aristotélica y platónica, son soluciones nuevas... Aquí Gilson apela a la autoridad de uno de los mejores intérpretes de Aristóteles, William David Ross, que ha demostrado las dificultades del Estagirita para conciliar la idea de algún valor del individuo que no resultara contradictorio con el valor de la especie y con su unidad...

El término *philosophus*, en el siglo XIII, era sinónimo de pagano, y el Filósofo por antonomasia era el pagano Aristóteles» (54).

d) «Gilson hace notar que este Aristóteles “no contrario a la fe” comenzó a oponerse a Tomás de Aquino en el seno mismo de la escuela tomista: “Agustinismo, averroísmo, escotismo y ockamismo se han opuesto al tomismo *desde fuera*, pero desde 1270, este Aristóteles no contrario a la fe, ha comenzado a oponerse a Tomás de Aquino *dentro* de la así llamada escuela tomista misma.”

De aquí nació un aristotelismo, que no fue ni Averroes, ni Santo Tomás, ni siquiera Aristóteles mismo, sino tan sólo un aristotelismo no contrario a la fe. Aristóteles, por lo tanto, parece haber sido uno de los mayores obstáculos para que se advirtiera la originalidad del pensamiento tomista, cosa que le ocurrió a Cayetano; pero no sólo eso, con ser ya mucho, sino que también ocasionó..., nada menos que la descomposición de la teología escolástica del siglo de oro: “Este esfuerzo por *purificar* el tomismo de Tomás de Aquino, reemplazando la metafísica del Doctor Angélico con la de un *aristotelismo moderado* fue cabeza de un brillante futuro; su triunfo perdurará tanto como el de Cayetano... Brevemente, causó la desintegración de la teología escolástica del siglo XIII” (55).

En resumen: ni el aristotelismo integral, ni el aristotelismo moderado («no contrario a la fe»), son identificables con la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino. Menos, por supuesto, tendría que ver con el tomismo genuino el denominado «averroísmo latino», de Siger de Bravante, con su doctrina de la «doble verdad», que fuera combatida directamente por el propio Aquinate. Teoría ésta que consagraba el separatismo de razón y fe, tan caro a todos los naturalistas y racionalistas. Y que Etienne Gilson censuró, comprendiendo las inmensas consecuencias políticas que se derivarían de ese error filosófico-teológico. Así, en su Historia de la Filosofía Medieval, escribió:

«De modo que el poder temporal debe estar sometido al poder espiritual como la metafísica y las demás ciencias lo están a la teología. Para superar este argumento (tomista), el único método eficaz era substrair la filosofía a la obediencia teológica. Y eso precisamente es lo que los averroístas latinos acababan de hacer en el orden de la especulación pura, y

(54) Livi, Antonio: op. cit., págs. 76, 78, 119-120, 122, 123, 124, 129, 130 y nota 26, 206.

(55) Echauri, Raúl: op. cit., pág. 139.

por eso su separatismo teórico acabó por tener *consecuencias prácticas*. Rehusando integrar la filosofía en la “doctrina sacra”, los discípulos latinos de Averroes terminaban por *yuxtaponer* una filosofía sin teología a una teología sin filosofía; pero desde el momento en que en el orden temporal podía acogerse a una filosofía independiente de la teología, podía exigir también un Jefe independiente de la Iglesia. Los Papas debían su *dominium* práctico sobre lo temporal al *dominium* doctrinal de la teología sobre la filosofía. *Romper la unidad jerárquica de la Sabiduría cristiana era, por lo tanto, romper la unidad jerárquica de la Cristiandad»* (56).

De manera que tanto por la vía de la verdad, como por la vía negativa del error, nos vamos aproximando a nuestro objetivo político. Ya que indudablemente y siempre, de ciertas premisas se siguen determinadas conclusiones. Con toda lógica, quien se proclame aristotélico tenderá a exaltar lo natural-racional separándolo de lo sobrenatural, para concluir en el elogio del estatismo agnóstico moderno. A la inversa, el tomista buscará integrar todos los aspectos en la unidad de la Cristiandad.

Quizás —como nos lo han observado algunos amigos filósofos con quienes hemos comentado el problema—, cabría admitir que Gilson no tenía un conocimiento acabado de la filosofía aristotélica, como sí lo tenía de la escolástica. Y que, por ello mismo, tendía a identificar a Aristóteles con sus supuestos discípulos neo-tomistas. Nos parece cierto que el principal combate intelectual del maestro francés no era con los clásicos griegos, sino con la Modernidad. Y, en tanto y en cuanto había cristianos proclives a transar con el pensamiento moderno, invocando para esos efectos a Aristóteles, disfrazándolo de racionalista, Gilson se vio precisado a exagerar su distanciamiento de las concepciones del Estagirita. No obstante que, con esa base realista, critique al neo-platonismo de San Agustín, o el agustinismo de San Buenaventura. En todo caso, aún aceptando esa porción de falta de información, lo que Gilson quería subrayar es lo que puso en el Prólogo a su obra sobre San Buenaventura: que el Doctor Seráfico podía ignorar algunas cosas, pero «no ignoraba, por lo menos, la única necesaria: la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal» (57). Y ése es el fondo de la cuestión.

8. FILOSOFIA Y SABIDURIA CRISTIANAS

«Ni los Padres ni los hombres de la Edad media se preocupaban por dividir estas disciplinas (filosofía y teología) con las barreras que nosotros ponemos

(56) Gilson, Etienne: *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965, 2.ª ed., pág. 536.

(57) Gilson, Etienne: *La filosofía de San Buenaventura*, Bs. As., Dedebeq, Ed. Desclée de Brouwer, 1948, pág. 7.

entre ellas. Buscaban la verdad con toda su alma, y cuando filosofaban, lo hacían como creyentes. Con excepción de un pequeño número de ellos —algunos averroístas, por ejemplo...—, no se les hubiera ocurrido construir un templo de la Sabiduría cuyos fundamentos no fuesen cristianos», dice Edouard Jeuneau (58). Al revés, a la mayoría de los escolásticos contemporáneos sí se les ha ocurrido levantar barreras infranqueables entre los dominios de la filosofía y la teología, de la razón y la fe, y muy pocos de ellos recuerdan el templo de la Sabiduría. Por consiguiente, impugnan la posibilidad misma de una «Filosofía Cristiana».

Tal el motivo por el que Etienne Gilson ha debido centrar sus estudios en la demostración de la existencia de la Filosofía Cristiana. Varias décadas ocupó el debate. En polémica con Emile Bréhier, en 1927-1930, primero; en La Sorbonne, en 1931, con León Brunschwig y Maurice Blondel, después; con las «Gifford Lectures» dadas en la Universidad escocesa de Aberdeen, en 1931, que provocarían la controversia con los profesores de Lovaina, en especial, el Cardenal Desiré Mercier, monseñor León Noël, y los medievalistas Fernand Van Steenberghe y Maurice de Wulf; en las jornadas de la Sociedad Tomista, reunida en Juvisy en 1933, cuando Gilson se enfrenta a Amato Masnovo, a Marie-Dominique Chenu y, sobre todo, con Pierre Mandonnet; con Pierre Guérin, en 1935-1936; y con los cursos dictados en diversas universidades norteamericanas —Harvard, 1937; Virginia, 1938; Yale, 1941; Marquette, 1951; Toronto, 1957, etc.—, que profundizan su desacuerdo con fideístas y racionalistas. Esas disputas afilaron la argumentación de Gilson, quien la fue exponiendo en sus sucesivos libros. Pero ese punto de vista, anotó Antonio Livi:

«no hará otra cosa que aumentar el desacuerdo entre los autores católicos, y especialmente la aversión que hacia su tesis mantienen los ambientes oficiales de la filosofía católica: la escuela de los dominicos (encabezada por Mandonnet), las universidades católicas de Lovaina (van Steenberghe, Noël, Mansion, Dopp), Milán (Masnovo), Friburgo de Suiza (Manser, Penido), etc.» (59).

Mas no todos serán adversarios. Si los jesuitas franceses (con Henri de Lubac) en sus revistas descargan mandobles contra la posición de Gilson, personalidades del campo filosófico mostrarán su acuerdo con él. Tal, por caso, la actitud de Jacques Maritain, Régis Jolivet, Karl Löwith, Cornelio Fabro, Jean Daniélou, Yves-Marie Congar, Teodorico Moretti-Costanzi, André-Marie-Jean Festugière, Octavio Nicolás Derisi, y otros, concordarán con sus demostraciones sobre la Filosofía Cristiana (60). Pero, en España e Iberoamérica, el predo-

(58) Jeuneau, Edouard: *La filosofía medieval*, Bs. As., Eudeba, 1965, págs. 10-11.

(59) Livi, Antonio: op. cit., pág. 187.

(60) Para ampliar la visión de este punto, ver Cardona, Carlos: *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969; y Siguán, Miguel: «En torno a las relaciones entre cristianismo y filosofía», en *Revista de Filosofía*, Madrid, 1943, tomo VIII, págs. 613-620.

minio de las corrientes «oficiales» o «aristotélico-tomistas» ha sido tan manifiesto que Gilson sólo es tolerado como medievalista, en el plano histórico, mas no en el teórico. De ahí que tengamos, de nuevo, que recurrir a un texto de monseñor Derisi (uno de los escasos tomistas que le dieron buena acogida) para presentar la cuestión. Dice así:

«Ninguno como Santo Tomás ha distinguido con tanta precisión entre teología y filosofía... Para Santo Tomás, pues, como para los demás escolásticos de su escuela, "Filosofía cristiana" no es sinónimo de teología, sino de filosofía construida por la razón bajo el influjo de la Revelación cristiana...

Para ellos la verdad de la filosofía y la de la teología se integraban en una misma Sabiduría, como sus objetos —naturaleza y sobrenaturaleza—, en una *realidad total*...

Sin confundir sus notas específicas, Santo Tomás ha unido fuertemente la filosofía y la teología en la unidad de la sabiduría cristiana, que nos da la visión del *ser integral*. Y no podía ser de otro modo. La "sabiduría cristiana" debe ser el reflejo de un modo ordenado, articulado, en que lo natural y lo sobrenatural —sin identificarse ni confundirse— viven interpenetrados en una *realidad concreta*. El hombre concreto, tal cual es en el mundo de la existencia, está llamado a vivir la vida sobrenatural de la gracia; el fin último al que Dios lo encamina es también sobrenatural, y toda la existencia del hombre —sépalo él o no— se mueve en un orden sobrenatural.

Por eso, el saber que tiende a conocer ese mundo *uno* es también *uno*: *la sabiduría cristiana*» (61).

Esa «simbiosis», que dice Derisi, es lo contrario de ese «divorcio», que según Gilson, «comenzó a gestarse a partir del año 1277 entre la fe y la razón y que se consumó... en el siglo XVI»; cuando la «alianza» fue interpretada como «sospechosa promiscuidad», lo que aparejó «la caída de la cultura medieval» (62). Santo Tomás sabía que la luz de la fe podía favorecer y promover la obra de la razón como tal:

«Lamentablemente, en el siglo XVI se separó la filosofía escolástica, de la teología escolástica, como si fuesen entidades autónomas: "Es solamente a partir del siglo dieciséis, que el desarrollo propio de los estudios filosóficos, exigidos a los futuros teólogos, condujo a dividir los estudios religiosos en dos partes, la filosofía escolástica y la teología escolástica. En este momento, lo que había habido de filosofía, incluida en las teologías escolásticas, o explícitamente elaborado en vista de estas teologías y para su uso, se constituyó como cuerpo distinto de doctrina." Y tal decisión,

(61) Derisi, Octavio Nicolás: op. cit., págs. 28, 29, 36. Particularmente útiles son las páginas que este autor dedica al efecto «sanante» de la gracia sobre la ignorancia y el error productos del pecado original: op. cit., págs. 67, 108.

(62) Echauri, Raúl: op. cit., págs. 125-126.

lejos de beneficiarlas, *rompió la armonía* existente entre ellas y disolvió su alianza, provocando incluso..., el ocaso del pensamiento medieval» (63).

Gilson siempre insistió en el carácter teológico básico del tomismo, no obstante la inclusión de una filosofía. «Negarlo —decía— equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras so pretexto de que sirven para construir una catedral.» Y se trata de teología propiamente dicha, no de teodicea, ya que: «No hay en Santo Tomás teología natural propiamente dicha, pues incluso cuando hace filosofía, hace teología.» Asimismo: «La teología de Santo Tomás es la de un filósofo, pero su filosofía es la de un santo.» Por ello, construye su obra desde el punto de vista de la teología. En consecuencia, Gilson rompe lanzas con los comentaristas modernos del Aquinate:

«En gran parte de sus intérpretes modernos, se presenta a Santo Tomás sobre todo como un filósofo preocupado de no comprometer la pureza de su filosofía con la menor mezcla de teología. En realidad, el Santo Tomás histórico se preocupaba por lo menos otro tanto de lo contrario. En la “Suma Teológica”, el problema no era para él: ¿cómo introducir lo filosófico en la teología sin corromper la esencia de la filosofía? El problema era más bien: ¿de qué forma introducir lo filosófico en una teología sin corromper la esencia de la teología? ... Para exponer a Santo Tomás según un orden diverso del suyo (de Dios a las cosas, y no de las cosas a Dios), sería preciso, en primer lugar, dislocar continuamente sus textos, pero sobre todo sería necesario dislocar su pensamiento al obligarle a ascender una corriente que él mismo afirma haber descendido. ¿Y con qué resultado? Para concluir viendo su filosofía según la luz que él mismo rehusó verla, y para rehusar contemplarla según la luz con la que él gustaba hacerla, la luminosidad de esta luz de la fe que no cesó de iluminar su trabajo» (64).

Es decir, se atiene inflexiblemente al punto de partida de Santo Tomás, y no, al inverso, de sus comentadores. Admite, claro está, que el Aquinate distinguió «entre el orden *formal* que determina la diferencia genérica entre las dos disciplinas»; pero que, en última instancia, siempre se apegó al «orden concreto de la economía general de la salvación». Conviene en que Tomás contempló el mundo de las cosas naturales. Mas:

(63) Echauri, Raúl: op. cit., pág. 99. Además, Gilson atribuye otro error —el esencialismo— a la Segunda Escolástica: «Sin duda alguna, Cayetano y Suárez también parecen haber contribuido a difundir esta ontología sin ser», una metafísica «en la forma bastarda que le han impuesto Cayetano, Suárez y todos aquellos que, desde el s. XVI, han enseñado en las escuelas una ontología del ente, privado de su ser»: op. cit., págs. 234, 235. De ahí que lo considere a Suárez predecesor directo de Descartes: op. cit., pág. 144. Acerca del comentarista iniciador de esas tendencias, ver el trabajo de Et. Gilson: «Cajétan et l'humanisme théologique», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, núm. 30, 1955, págs. 113-136.

(64) Gilson, Etienne: *El Tomismo...*, cit., págs. 9, 10, 23, 24, 34-35 (nota 32).

«Para él, no obstante, ciencia, lógica y filosofía nunca sirven a ningún otro fin que al de hacer posible una más perfecta contemplación de Dios. A la pregunta tan frecuentemente disputada: “¿Hay una filosofía en las obras de Santo Tomás de Aquino?”, la contestación más sencilla es: “sí, la hay; pero siempre para facilitar el conocimiento de Dios por el hombre”...

Leamos la sorprendente afirmación de Tomás de Aquino sobre este punto. Para él, el verdadero nombre de la sabiduría fue *Jesucristo*. Cristo es, por consiguiente, la verdad. Ahora bien, ¿qué dijo el mismo Cristo sobre esto? He aquí la respuesta de Tomás de Aquino:

“Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: ‘Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad’ (Jn. 18, 37). Y el Filósofo determina que la primera filosofía es ‘la ciencia de la verdad’, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto del ser (Sum. Contra Gentiles, 1, 1, 2).”

Lejos de imaginar que pueda haber conflicto entre los fines de la investigación filosófica y los de la teológica, Santo Tomás piensa que su objeto último es *uno solamente...* para él, el estudio de las Sagradas Escrituras era su verdadero fin» (65).

Luego, el Aquinate era un «teólogo filosofante», que unía las fuerzas del intelecto humano y las de la fe cristiana. Aclaración elemental que, sin embargo, preocupó mucho a Gilson. Porque, dice, los estudiantes del tomismo no son suficientemente entrenados en «el arte de unir la luz de la fe y la del intelecto». Sucede que:

«Más o menos frecuentemente se le habrá advertido que debe mantener su fe al margen de la investigación filosófica para preservar su total y completa pureza racional. En tales casos, será demasiado tarde para algunos intentar una nueva aproximación a Santo Tomás, y es de temer *que la verdadera naturaleza del tomismo les sea para siempre desconocida...*

El peligro es que el estudioso pueda pasar años ponderando la doctrina de Tomás sin advertir que *ni siquiera ha comenzado a barruntar su significado*. Esto es fácil que suceda cuando el estudioso *olvida la única puerta de entrada* que existe para un apropiado conocimiento del tomismo, a saber: una exacta noción metafísica del ser, enlazada con una exacta noción del Dios cristiano» (66).

Especificado que Tomás «asume como punto de partida la noción revelada de Dios, y de ella desciende a la consideración de todas las creaturas», Etienne

(65) Gilson, Etienne: *Elementos...*, cit., págs. 32-33, 20-21-22, 23.

(66) Gilson, Etienne: *Elementos...*, cit., págs. 9, 10.

Gilson sale al quite de las diversas objeciones que se han formulado a su noción del tomismo (o, lo que es lo mismo: la «Filosofía Cristiana», aunque esta expresión abarque a otros Padres y Escolásticos).

Se plantea, así, el argumento de que no podría haber «filosofía cristiana», del mismo modo que no hay una «física cristiana». Y lo responde: «la analogía no es válida, porque la filosofía no es una “ciencia particular”, sino una sabiduría».

A continuación se hace cargo de la oposición de los filósofos a que su saber pierda «autonomía», si se somete a la luz de la Revelación. Contesta:

«... la Revelación ha tenido un influjo positivo en la génesis de nociones filosóficas... [y] estos resultados filosóficos se deben al cristianismo. Y si se admite que esto es históricamente cierto, entonces habrá que reconocer que la distinción formal entre razón y fe ha de entenderse de muy diversa manera a como se suele entender ordinariamente...

... tanto la tradición clásica y medieval como las voces más autorizadas del pensamiento actual coinciden en considerar como máximo problema de la filosofía —mejor dicho, como problema perenne de la filosofía— el de la *función sapiencial* y del valor dogmático de la reflexión filosófica, en relación justamente con los temas eternos de la sabiduría, que son los mismos problemas de la religión, y por tanto aquellos sobre los cuales más anhela el hombre conseguir una absoluta *certeza*... la filosofía, en otras palabras, se reconoce *no como mero deseo de conocer la verdad, sino más bien como anhelo a vivir la verdad*, a realizarse en la verdad, refiriendo a ella no sólo la inteligencia, sino *todo el ser personal*» (67).

Por cierto que algunos podrán discutir esa concepción sapiencial de la filosofía, alegando que eso no es filosofía. Gilson les dirá que ese reparo nace debido «al mismo origen kantiano del concepto de filosofía». La filosofía, añadirá, «debe hacer de la fe la base del saber, rechazando cualquier intento de autonomía, porque *la filosofía autónoma es pagana* y se pierde necesariamente en una frívola y funesta búsqueda de una verdad inalcanzable» (68). Le retrucarán que ese criterio es propio del Medioevo, con la filosofía como «sirvienta» («ancilla») de la teología. Gilson reproducirá las palabras de Charles Péguy: «La filosofía es sierva de la teología, claro está (María es la sierva del Señor). Pero la sierva no debe quejarse de la señora ni la señora debe oprimir a la sierva. Porque en seguida aparecería un extraño que las pondría rápidamente de acuerdo.» Y le adiciona esta observación: «la servidora no es la dueña, pero es de la casa» (69). Le opondrán luego la noción griega de filosofía. Acotará: «lo cierto es que entre los filósofos griegos y nosotros ha habido la Revelación cristiana y que ésta ha modificado profundamente las condiciones en que se ejercita la razón. ¿Cómo los que poseen esta revelación podrían filosofar cual si no la tuvieran?». Agregando:

(67) Livi, Antonio: op. cit., págs. 73, 49 y nota 44, 90, 18-19.

(68) Livi, Antonio: op. cit., págs. 37, 38.

(69) Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología*, cit., pág. 9.

«Los errores de Platón y de Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma volverá a caer en los mismos errores, o en otros peores; de modo que en adelante el único método seguro para nosotros consiste en tomar a la revelación como guía, a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la revelación es la filosofía misma» (70).

No, no, no —declararán—: eso es fideísmo, confusionismo, pura teología. Ustedes, responderá Gilson, parten de «una concepción arbitraria de la teología», que excluye «a priori cualquier forma de relación intrínseca con la filosofía que no se redujera a una absorción de una ciencia por otra»; es un «apriorismo racionalista». La filosofía es la «verdad sabida», la teología es la «verdad creída». Y la filosofía cristiana es «el esfuerzo de la verdad creída por llegar a ser —hasta donde sea posible— verdad sabida». ¿No será eso misticismo?, le detallarán. «El verdadero misticismo —dice— requiere una verdadera teología; pero una teología requiere un soporte metafísico, tanto más útil cuanto más específico, o sea autónomo en sus principios, aunque no separado de la experiencia mística y de la comprensión racional de la fe.» Eso es «la unidad de la experiencia filosófica», que explyaya así:

«El método de la filosofía cristiano-medieval consiste, pues, en situar la labor filosófica en el nivel de la sabiduría, pero sin usurpar el lugar que corresponde a la teología como inteligencia de la fe. De esta manera, la experiencia filosófica es realmente *total* (ya que no excluye la fe y la experiencia mística) y realmente libre (ya que no está llamada a resolver problemas existenciales absolutos —los problemas religiosos—, porque éstos se pueden resolver sólo por la fe sobrenatural). La filosofía, en otras palabras, queda como necesaria (y a la vez libre) comprensión de la experiencia en relación con la totalidad» (71).

Si es la «experiencia en su totalidad», no es posible una vinculación distante y extraña con la teología. Se unen en la Sabiduría, «en la unidad del objeto, la utilidad filosófica de una relación *intrínseca* con la fe». Como lo hizo Santo Tomás, que es «el modo como un cristiano integra la filosofía en el ámbito de la Sabiduría». El Aquinate —a quien siempre vuelve Gilson— distinguía las autonomías formales:

«Santo Tomás ha establecido con todo cuidado esta distinción *formal*, pero no por la preocupación de que la filosofía fuera absorbida por la teología, sino por dejar bien clara la trascendencia sobrenatural de la ciencia de la fe» (72).

(70) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 16.

(71) Livi, Antonio: op. cit., págs. 80, 22, 116, 191 y nota 12; cfr. Gilson, Etienne: *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1960, págs. 36 y ss.

(72) Livi, Antonio: op. cit., págs. 204-205, 207, 208.

Después, se conectan con la verdad total: la Sabiduría. No es, pues, una cristianización «extrínseca» de la filosofía la que propone. Para él, ante todo, el filósofo es un cristiano, en el que «la sabiduría revelada toma posesión de la inteligencia de tal manera, que ya el sujeto no tiene la posibilidad de afrontar los problemas sapienciales como si estuviese buscando una solución desconocida... por la sencilla razón de que el cristiano *ya tiene resueltos* —en el nivel de la fe— los problemas específicamente religiosos, y sabe que la Sabiduría (o sea, el conocimiento sobrenatural de Dios) trasciende por completo todo alcance humano». Entonces, filosofa en tanto y en cuanto cristiano, «sin abdicar de ninguna de sus convicciones de fe, sino más bien proponiéndose unas metas filosóficas que le venían sugeridas por la propia fe». Y esto, en suma:

«Porque la fe es *fuerza de unidad*: la fe es sabiduría suprema, y presupon­e un orden, o, mejor dicho, *crea y sostiene un orden*, para dirigirlo todo al fin último del hombre... la fe es el elemento unificador y orientador» (73).

Ese orden —adelantémoslo— es el propio de la Ciudad de Dios.

La argumentación de Gilson es armoniosa y coherente. Muchos lo percibirán de inmediato con su lectura. No obstante, quienes han hecho un profesionalismo de la separación entre razón y fe, lo impugnarán una y otra vez. Gilson disputa con ellos. Expone la posición de ellos con esta frase: «el tomismo no es más que un aristotelismo racionalmente corregido y juiciosamente completado» (74). Y mueve controversia con ellos. En ese orden apunta:

— «No hay, pues, diferencias sustanciales entre racionalistas no católicos y neo-escolásticos sobre el modo de entender la filosofía.

Porque, si la filosofía agota el campo de la racionalidad, y en ese campo es absolutamente independiente, entonces, ¿en qué sentido se subordina a la sabiduría sobrenatural? Parece que lo sobrenatural sería el campo de lo irracional; y eso, en efecto, es lo que sostienen los racionalistas... [Pero] la Revelación... es un influjo del todo especial, porque se trata de verdades racionales que han llegado a la filosofía a través de un canal ex-

(73) Livi, Antonio: op. cit., págs. 211, 212, 213. La posición de Et. Gilson, como se ve, es muy exigente. No admite términos medios, ni sincretismos. El plantea una relación intrínseca entre filosofía y teología. De ese modo, rechaza tanto las oposiciones entre los dos saberes, a la manera de Bréhier, como las más frecuentes «armonizaciones» extrínsecas de los neo-escolásticos. Un ejemplo, de los varios en esta materia, lo da Saranyana, José Ignacio: *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1985. Según él, la actitud correcta no es la de Gilson, sino la de Copleston. Los medievales habrían sido filósofos que, «teniendo en cuenta» el Dogma Revelado, le dieron un estatuto diferente a la Filosofía que jugara «armónicamente con la fe cristiana». Sin embargo, luego expone el aporte doctrinal del Cristianismo, con verdades «de hecho ignoradas por muchos en la Antigüedad», precisamente porque su entendimiento no estaba imbricado con la fe: op. cit., págs. 22-24, 27-28.

(74) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 18.

tra-racional; los cristianos han creído un cierto número de proposiciones reveladas, y luego han podido demostrar, en ciertos casos, que estas proposiciones son también racionalmente evidentes, aunque antes de la Revelación no fueron siquiera concebidas...»

— «los neo-tomistas llegan a admitir también que el tomismo fue un desarrollo homogéneo de la filosofía de Aristóteles, entonces el acuerdo con los racionalistas es completo... Podría más bien sospecharse que los neo-escolásticos, en su afán por mantener un acuerdo "filosófico" con los racionalistas no católicos, tienden a proyectar sobre la escolástica medioeval su propio concepto de filosofía.»

— «[Para Van Steenberghen] es posible, pues, una filosofía del cristianismo, en el ámbito de la filosofía de la religión, pero nada más. Por tanto, si el dato revelado entrara a formar parte formalmente de la filosofía, ésta se transformaría en teología. Para evitar este peligro, es oportuno que la filosofía se desarrolle totalmente al margen de la teología... Estas afirmaciones pueden darnos la medida de la divergencia que existe entre la posición del historiador de Lovaina —coherente con toda la tradición de su escuela y análoga a la de Mandonnet— y la de Gilson y Maritain» (75).

Cada uno se mantendrá en sus trece. Gilson ni siquiera les argumentará con la *Aeterni Patris*, que no había leído. Cuando la leyó, con gran sorpresa descubrió el sentido de la filosofía aconsejada por la Iglesia. ¿Cuál era?:

«Consiste, en primer término, en considerar la razón natural como elemento integrante de la vida de fe, tanto que puede ofrecer a la fe misma una ayuda valiosa. Pero esta ayuda es posible sólo si la razón natural desarrolla su potencialidad específica, investigando sobre las verdades "cognoscibles" (al menos, de derecho) sin la fe, pero sabiendo que la Revelación proporciona a su vez la ayuda necesaria para lograr (de hecho) alcanzar con plenitud esta meta natural» (76).

Y esa operación la llama S.S. León XIII «filosofía cristiana». Entonces, sí, Gilson se sentirá más autorizado a dar su propia definición:

«ese esfuerzo de la verdad creída por transformarse en verdad sabida, es verdaderamente la vida de la sabiduría cristiana, y el cuerpo de las verdades racionales que ese esfuerzo nos entrega, es la filosofía cristiana misma. El contenido de la filosofía cristiana es, pues, el *cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón*» (77).

No es mala su definición (por lo demás: ¿quién se la podría discutir?). Pero a nosotros nos parece mejor la de Régis Jolivet. Dice él:

(75) Livi, Antonio: op. cit., págs. 104, 169, 105-106, 176, 177.

(76) Livi, Antonio: op. cit., pág. 181.

(77) Gilson, Etienne: *El espíritu...*, cit., pág. 39.

«Consintiendo en esta incorporación (de la filosofía a la teología), o si se prefiere, en esta jerarquía, la filosofía permanece en su papel esencial. Mejor aún: ella lo cumple enteramente, en cuanto que el orden de la naturaleza (o de la razón) está, de hecho, *no yuxtapuesto, ni siquiera simplemente en continuidad*, con el de la sobrenaturaleza (o de la fe), *sino compenetrado verdaderamente por el orden sobrenatural*, al punto de no formar con él, concretamente, más que *una sola realidad: la de la naturaleza sobrenaturalizada*» (78).

Y, en definitiva, ¿para qué le sirve al hombre esa «filosofía cristiana»? Para alcanzar a Dios, desde luego. Pero, además, para obtener la unidad del saber y la acción, basada en la certeza. Es acá donde volvemos a Gilson. Anota él que «Santo Tomás pensaba con la manera como rezaba»; que su talento estuvo hecho «todo de fuerza y de certeza, de seguridad y de precisión. Todo lo que quiere decir, lo afirma, y con una firmeza de pensamiento tal, que la duda, amedrentada, huye» (79). Fortaleza y certidumbre, dos notas que nunca les serán dispensadas a los «filosofantes» modernos.

Concluimos de esta forma con el meollo del aporte especulativo de Etienne Gilson, que nos permitirá adentrarnos en su concepción católica de la política.

9. LA CIUDAD DE DIOS

Dado que Gilson era, ante todo, un cristiano, debía atender a la obra de los grandes padres cristianos. En este caso, a la de San Agustín. Ya en 1930, Gilson «descubre en san Agustín la clave interpretativa para descifrar el criterio filosófico de santo Tomás» (80). No es que ignore los matices diferenciales entre la producción intelectual de ambos doctores. Por el contrario, los ha expuesto en libros específicos sobre ese tema (81). Mas, por encima de esos distingos filosóficos, lo que él subraya es que «la teología de los doctores es sustancialmente la

(78) Jolivet, Régis: *La filosofía cristiana en el pensamiento contemporáneo*, Bs. As., Biblioteca de Doctrina Católica, Santa Catalina, 1934; cfr. Derisi, Octavio Nicolás: op. cit., págs. 77-78.

(79) Gilson, Etienne: *El Tomismo...*, cit., págs. 658, 660.

(80) Livi, Antonio: op. cit., pág. 87. Añade que existe un «perfecto acuerdo» sobre temas esenciales, entre las diversas escuelas cristianas. La filosofía patristica y escolástica *es una...* en la medida que es «cristiana». En eso funda su «pluralismo» católico; en la «certeza de que el elemento unitario, dentro de este pluralismo, es la revelación cristiana»: op. cit., págs. 126 (nota 23), 139 (nota 35).

(81) Gilson, Etienne: «Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin», en *Mélanges Mandonnet. Etudes d'Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Age*, Bibliothèque Tomiste, tomo I, París, J. Vrin, 1930, págs. 371-383; «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», en *Archives d'Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Age*, tomo I, París, 1926, págs. 5-127; «L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin», en *Acta Hebdomadae augustina-thomisticae*, Roma, 1930, págs. 75-87.

misma» (82). Si eso es así, luego podrá adherir a conclusiones agustinianas sin renunciar a su tomismo. Tal es el caso de la concepción del Doctor de la Gracia acerca de la «Ciudad de Dios».

Como es sabido, en la visión política de San Agustín subyace la cuestión escatológica. A la Ciudad de Dios se opone la Ciudad del Diablo, que coexisten en este mundo adoptando diversas formas según las épocas. Ellas se distinguen por sus apetencias, por una tensión dialéctica entre el amor de Dios y el amor de sí. Tales amores se enfrentan en la historia, en agrupamientos dinámicos teocéntricos y antropocéntricos, respectivamente; lucha que se prolongará hasta el final de los tiempos. En este drama de antagonismos, cada sector procura aglutinar por un principio a sus seguidores. Los principios de la Ciudad de Dios son las virtudes teologales, con las cuales se puede buscar la instauración del Reino de Cristo en la tierra. De esa visión cristocéntrica surgirá la Cristiandad medieval. Tal cual como, a partir del Renacimiento, la concepción antropocéntrica generará la Modernidad, racionalista y naturalista.

Gilson expondrá los conocidos caracteres de aquella unidad conseguida en el Medioevo en torno a la Iglesia y por un ordenamiento jerárquico. Esto es, en rededor del Papado; con «la jurisdicción de Hildebrando», como dice Gilson, evocando las normas centralizadoras de Gregorio VII. Cuando los hombres se ligan por una misma fe, no por el espacio ni por el tiempo. Y sobre estas notas formula estas precisiones:

«es [la Cristiandad] ciertamente una sociedad, porque la Iglesia, instituida por Jesucristo, *unía a los hombres entre sí*, no al universo que les rodea... la sociedad de que se trata escapa desde su nacimiento a los límites del tiempo y del espacio... el “cosmos” no es una sociedad... Quien rompe la doctrina, rompe el vínculo de la ciudad... San Agustín no concibe el universo como una “ciudad”. Jamás habla del cosmos como la Ciudad de Dios...

La cristiandad es *la sociedad temporal que forman todos los cristianos, por el mismo hecho de ser cristianos...* no es ni la Iglesia ni el Imperio, sino aquello que podría llamarse *el Universo cristiano*, tierra, hombres y cosas sometidos a la influencia de Cristo”...

Por supuesto (para Roger Bacon) la República de los Creyentes está en la Iglesia que, como la Sabiduría, incluye todo, pero en ella constituye *un orden distinto* y definible aparte... No quiere confundirla con la Iglesia, ni separarla de ella... introduciendo *un pueblo cristiano en lo temporal*, la Iglesia no suprime el tiempo. Ella crea, en el tiempo, un pueblo cuyo comportamiento temporal es el de un pueblo cristiano. Las costumbres comunes a los pueblos por el hecho de que son cristianas constituyen la civilización cristiana. El conjunto de los pueblos unidos por su amor del bien común de la civilización cristiana, constituye la cristiandad.»

(82) Gilson, Etienne: *El filósofo y la teología*, cit., pág. 265. En su obra más amplia sobre el tema dice: «Qu'en dernière analyse, ces deux attitudes ne soient pas dogmatiquement contradictoires, la chose ne fait à nos yeux aucune doute: saint Augustin n'exclut pas saint Thomas d'Aquin en ce centre de toute philosophie chrétienne, *il le prépare bien plutôt et il l'appelle*: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929-1943, 2.^a ed., pág. 299.

Tras esta definición formal de lo que se entiende por Cristiandad, Gilson la diferencia de su concreción histórica europea. Dice que:

«siempre será peligroso erigir a esta Europa real como una especie de iglesia temporal, creadora y depositaria de la verdad universal única que puede unir a los hombres. Los pueblos de Europa han sido poderosos transformadores de bienes espirituales que recibieron de todas partes..., y que no podrían pertenecerles como propios porque *son universales de pleno derecho*. Lo que es verdadero en América también lo es en Europa, de cualquier orden de verdad que se trate. Lo que es bello en Europa también lo es en América, cualquiera sea el arte a que se refiera... Europa no puede nacer sino como un país del mundo entre los otros... El peor error sería imaginar a Europa o hasta la humanidad, como un perfeccionamiento de la noción de iglesia universal o como la verdadera Ciudad de Dios» (83).

No es una geografía, pues. Tampoco, y menos, una ideología. Gilson se ha ocupado de examinar varios de los intentos utópicos con que se quiso reemplazar la universalidad centrípeta de la Cristiandad fundada en la Fe: la razón, los sentimientos, la voluntad, los intereses, las ideologías. Esa es la historia, dice, de un «esfuerzo obstinado por hacer de esta ciudad eterna una ciudad temporal, *sustituyendo la fe con no importa qué vínculo natural* que pueda concebirse, como fuerza unitiva de esta sociedad» (84). La contra-historia de la Ciudad de Dios, el Reino del Hombre. La quimera de los que «quieren un fin cristiano sin querer para él *el medio cristiano*», sin aceptar «*la jurisdicción de Hildebrando*» (85).

En esa lucha, de nunca acabar (hasta el Sábado del Juicio Final), los antropocentristas creen tener ganada la partida por la preterición de la Cristiandad medieval, y por la aparición de sus sucesivos planes mundialistas (hasta el de la ONU). Y arguyen con el supuesto «anacronismo» de la Cristiandad, con la clausura irreversible de los ideales que reinaron en la Edad Media. Pero advierte Gilson:

«Personalmente no pensamos nosotros que los datos medievales del problema estén irrevocablemente perimidos. Es posible que un día se reproduzcan, o que vuelvan a ser todos semejantes. *¿Qué sabemos nosotros del porvenir?* En cambio, es cierto que los datos teológicos del problema de la Iglesia y de su autoridad sobre lo temporal, son *invariables y de todos los tiempos*. Lo que cambia, es lo temporal a lo cual se aplica la verdad de la teología, verdad que en sí misma es *inmutable*» (86).

(83) Gilson, Etienne: *La metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Bs., As., Troquel, 1954, págs. 18, 28, 73, 78, 90 (nota 4), 91, 275, 285-286, 287.

(84) Gilson, Etienne: *La metamorfosis...*, cit., pág. 292.

(85) Gilson, Etienne: *La metamorfosis...*, cit., págs. 272, 284.

(86) Gilson, Etienne: *La metamorfosis...*, cit., págs. 88-89 (nota 3). Sobre el tema de la Cristiandad, de tan vasta bibliografía, Gilson cita a Rupp, J.: *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontifi-*

Por lo tanto, si se acepta la Realeza de Cristo, la «nueva Edad Media», que dijo Berdiaeff, será siempre una meta esencial de los cristianos en este mundo terrenal. A la inversa, los sucedáneos racional-naturalistas constantemente mutarán los contenidos de su utópico Progreso Indefinido de la Humanidad, la mitología mayor de la Modernidad.

10. POTESTAD PAPAL

Quien quiere romper el círculo (de la Cristiandad), debe comenzar por atacar su centro (el Papado). Porque donde está Pedro está la Iglesia y, consiguientemente, la civilización cristiana. Los progresistas —que confunden el tiempo con la eternidad, que hipostasian los tiempos modernos en una especie de simulacro de eternidad, donde el transitorio logro de sus ideales agnósticos vendría a sustituir el Reino de los Cielos—, de todas las líneas y variables, comparten su común odio a la Ciudad de Dios. Para articular su pueril superstición profana, han convenido en negar la Realeza Humana Temporal de Cristo —y, por ella, la plenitud de potestad de su Vicario en la tierra—. Acusan a la cosmovisión cristocéntrica de «teocratismo», supuestamente emanado de un «agustinismo político», superado por el «aristotélico-tomismo», primero, y por las filosofías idealistas, después. Achacan a la Sede Apostólica medieval (o, mejor, a la Curia romana y sus canonistas) una cierta «confusión» entre los planos naturales y sobrenaturales, en desmedro del «Estado» civil (por entonces, inexistente), a fin de establecer la potestad «directa» del Papado en los asuntos temporales. Marcel Pacaut, Jean Rivière, Marcel Prelot, Jean Touchard, G. Glez, Henri de Lubac, Jacques Leclerc y otros historiadores regalistas galicanos han contribuido con su granito de arena para desacreditar la *auctoritas* que residía «más allá de los Alpes» («ultramontana»). Pero, sobre todo, el edificio argumental del naturalismo pro-estatal se cimenta en la obra de H. X. Arquillièrre contra el «Agustinismo Político» (87). En general, estos autores, católicos y muchos de

ficale des origines à Innocent III, París, Les Presses Modernes, 1939. A ella, nosotros añadimos: Suárez, Luis: *Ralces cristianas de Europa*, Madrid, Eds. Palabra, Libros MC, 1986, 2.ª ed.; Sáenz, Alfredo, S.J.: *La Cristiandad y su cosmovisión*, Bs. As., Gladius, 1992; Daniel-Rops: *La Iglesia de la Catedral y de la Cruzada*, Barcelona, Luis de Caralt, 1956; Guillemain, Bernard: *Grandeza y ruina de la Cristiandad*, Andorra, Casal i Vall, 1960; Kurth, Godefroid: *La Iglesia en las encrucijadas de la historia*, Santiago de Chile, Difusión, 1942; Pirenne, Henri: *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; Belloc, Hilaire: *Europa y la Fe*, Bs. As., La Hebra Dorada, 1953.

(87) Pacaut, Marcel: *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, París, Aubier, 1957; Rivière, Jean: *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, París, 1926; Prelot, Marcel: *Historia de las ideas políticas*, Bs. As., La Ley, 1971; Touchard, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, Madrid, Tecnos, 1983; Glez., G.: «Pouvoir du pape dans l'ordre temporal», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo 12, 2ème. partie, París, Latoucy, 1935, col. 2670-2772; Lubac, Henri de: «Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle», en *Revue de Sciences Religieuses*, Pa-

ellos monárquicos, alegaban en favor del Rey Felipe el Hermoso y su querrela infame contra el Papa Bonifacio VIII, que culminara en el atentado de Agnani, en 1303. Quizás, no imaginaban en qué manos iba a caer su legado antipontificio. Aludimos al uso que le darían los discípulos «posmodernos» de Georges Duby en La Sorbonne, quienes apoyándose en los anti-«teócratas», y principalmente en Arquillière, concluirían que la Cristiandad es «una añagaza y un callejón sin salida»; que el tomismo fue «una fantasía»; y que los únicos buenos filósofos medievales fueron Juan de París (Quidort) y Guillermo de Ockham, porque terminaron «de arruinar el agustinismo político», y abrieron paso «al derecho natural y al Estado» (88).

Es sólito, dentro de la teoría «anti-hierocrática», aseverar que el Obispo de Hipona sólo veía el mundo bajo su faz pecaminosa, y, por ello, introdujo incorrectamente el tópico del pecado en el origen del Estado. En realidad, cual lo apunta Frederick Copleston, Agustín quería que el Estado se fundara en la justicia, y, por esto, concluía que «el Estado no puede ser justo a menos que sea cristiano» (89). También debe admitirse que el Doctor de la Gracia no escinde el acto moral. No hay para él una conciencia autónoma, sino «teónoma»; es decir, la conciencia natural iluminada por la luz del ser, perfeccionada por la conciencia sobrenatural, guiada por la luz de la fe. Su doctrina se inspira en la noción de los «espejos de los príncipes», en el contraste entre el buen y el mal gobierno; por la cual, el déspota, el mal gobernante, puede ser destronado luego de ser anatemizado por sus graves pecados. Pero, más que censurar a los miembros de la Ciudad de Babilonia, deseaba exaltar a los «príncipes perfectos», que hacían reinar la justicia en sus reinos. Su receta se concretaba de esta forma:

«Este Reinado de Dios significa que todas las cosas están en orden, que lo que en el hombre es más alto (y en el mejor sentido, humano) conserva la dirección, y que todo lo que tenemos en común con las bestias está obligado a obedecer; mientras que al mismo tiempo, la más humana excelencia del hombre, su mente y su razón, está sujeta a un gobierno más poderoso, a la Verdad encarnada, al Increado Hijo de Dios. Porque *el hombre no puede controlar lo que está debajo de él, si no obedece a lo que está por en-*

ris, 1932, núm. 333; Leclerc, Jacques: *L'église et la souveraineté de l'état*, París, 1946; Arquillière, H. X.: *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, París, 1934; y, específicamente, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, París, J. Vrin, 1955, 10.^a ed.

(88) Chatelet, François, y Mairet, Gérard: *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Madrid, Akal-Universitaria, 1989, págs. 242, 253, 267, 302, 328, 329. Los autores (además de los citados: Pierre Griolet, Gérard Mairet y Pierre-François Moureu) son deconstructivistas y decodificadores, por lo que se imaginan que la Cristiandad fue un invento literario de Victor Hugo, Chateaubriand y Huysmans. Titulan al capítulo «Las ideologías monoteístas del poder», con lo que dicen todo sobre su propia ideología.

(89) Copleston, Frederick: op. cit., II, págs. 94, 95; cfr. Vignaux, Paul: *El pensamiento en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, págs. 34, 82, 83, 119, 120, 45.

cima de él. Y ésta es la paz posible sobre la tierra a los hombres de buena voluntad; ésta es la vida del hombre de suprema y perfecta sabiduría» (90).

Tesis que no es una originalidad de San Agustín, sino que se corresponde con el pensamiento de los demás Padres de Occidente y de Oriente, y que reposa, por último, en San Pablo, tal como lo acepta Arquillièrè, cuya obra, en justicia, se debió haber titulado «El Paulismo Político» (91).

Por eso mismo, resulta redondamente falsa la pretensión de enfrentar a San Agustín con Santo Tomás en ese plano. Bien ha dicho Henri Marrou que «la síntesis tomista es una síntesis cristiana», por lo cual ni ignora ni soslaya el aporte fundamental de la Patrística; y que las relaciones entre las filosofías de ambos doctores es un asunto «mucho más complejo» que el del trillado elemento del platonismo y aristotelismo respectivo (92).

«Lo que hizo santo Tomás —observa Frederick Copleston— fue expresar el agustinismo en términos de la filosofía aristotélica, hecho que le obligó a utilizar la noción de fin natural, pero interpretó ésta de un modo tal que no puede decirse que adoptase un punto de partida filosófico totalmente diferente del de san Agustín.» Añade que ambos doctores «ante todo creían, y luego trataban de entender». «En este punto —asevera—, pues, estoy dispuesto a clasificar a santo Tomás como un “agustiniano”» (93).

Pues bien, Etienne Gilson, quien seguramente estaba al cabo de esa tendencia mayoritaria de historiadores, juristas, filósofos y teólogos de su país, no estimó oportuno seguirla. Contaba ya —por todo su pensamiento anteriormente expuesto— con sobradas razones para no acoger sin reservas las tesis naturalistas de los autores anti-pontificios. En ese orden, había escrito que:

«La ley divina de Dios mismo creando naturalezas tales como son y actuando de acuerdo con sus respectivas esencias. Como tal, *la ley divina es fuente de toda otra ley* y, en primer lugar, de las leyes de la naturaleza, colectivamente llamadas “ley natural”... *La ley natural es un caso particular de la ley divina» (94).*

También había recordado que la concepción de Santo Tomás, en el nivel político, era profundamente jerárquica, y que la última justificación de una función temporal es «que conduce a su último fin, Dios» (95). Asimismo, al tratar

(90) Walsh, Gerald G.: *Humanismo medioeval*, Bs. As., La Espiga de Oro, 1943, págs. 33-34.

(91) Arquillièrè, H. X.: *L'Augustinisme Politique...*, cit., págs. 39, 55, 54, 117, 72-94.

(92) Marrou, Henri: *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, Ed. du Seuil, 1955, pág. 162.

(93) Copleston, Frederick, S.I.: op. cit., II, págs. 312, 529, 530.

(94) Gilson, Etienne: *Elementos...*, cit., pág. 340.

(95) Gilson, Etienne: *Elementos...*, cit., pág. 346. «El príncipe o la cabeza del Estado, cualquiera sea su título, debe intentar imitar la Causa Primera del mundo»: op. cit., pág. 350. Añade que el Aquinate buscó una organización «de una aristocracia natural que, en último análisis, es una aristocracia de la inteligencia, en vista del bien común»: op. cit., pág. 354.

de unas expresiones de Santo Tomás, contenidas en el libro primero del *Gobierno de los Príncipes* —«... el Pontífice Romano, al cual todos los Reyes cristianos deben estar sujetos como al mismo Señor Jesucristo»—, observaba que parece «difícil conciliar la interpretación restringida con la afirmación (de S. Tomás) de que el Papa ocupa *la cúspide* tanto del poder secular como del espiritual» (96). Y, al considerar un último motivo tomista —que por razón de la Sabiduría Cristiana, de la que el Papa es doctor, tiene él prelación sobre todos los gobernantes eclesiásticos y seculares—, asentaba:

«Nos quedamos, pues, en el plano de la teocracia pontificia, que, por lo demás, no consiste en suprimir el poder temporal de los príncipes, sino en *subordinarlo a la realeza del vicario de Cristo Rey en la tierra*» (97).

Esos eran ciertos aportes de Gilson a la materia de las relaciones de la política con la fe. Estudios anteriores del filósofo francés, quien, en 1952, en su obra *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, les otorgó una sistemática más definida y combatiente.

Gilson comienza por fijar algunos principios generales del orden político. Así, primero:

«toda sociedad que apele a la Iglesia debe aceptar su jurisdicción religiosa, y con mayor razón su jurisdicción moral, es decir, extendida esta jurisdicción *a todo el orden temporal* en la medida en que se planteen en él problemas de moralidad».

Pero los problemas de moralidad no son los únicos que se plantean:

«sino también ocurren a propósito del *orden político* y social cuya tranquilidad se llama paz; a propósito de la guerra, que puede ser justa e injusta, pero que en ningún caso se sustrae de las reglas del derecho y de la moral; a propósito de los gobernantes y de sus súbditos, ninguno de los cuales está por sobre la ley de Dios y exentos de los deberes que estas leyes les imponen».

En esa órbita de potestad, la Iglesia tiene jurisdicción propia y plena. Los escolásticos del siglo XVI, y con ellos Belarmino, habían restringido esa potestad a lo «indirecto», o espiritual solamente. Gilson afirma que no es ésa la doctrina de Santo Tomás, ya que:

(96) Gilson, Etienne: *La Filosofía en la Edad Media...*, cit., pág. 532.

(97) Gilson, Etienne: *La Filosofía en la Edad Media...*, cit., pág. 534; cfr. Poole, R.L.: *Illustration of the History of Medieval Thought and Learning*, Londres, 1920, págs. 210 y ss. Ni que decir tiene que los autores que siguen a Arquillièrre tratan desesperadamente de quitar a Santo Tomás ese calificativo de «hierócrata».

«Se le dé el nombre de directa o indirecta, *poco importa* en cuanto al fondo, siempre que esta jurisdicción sea reconocida en los términos y espíritu con que la define Santo Tomás de Aquino: *en materia temporal, es preferible obedecer al príncipe, pero mucho mejor aún al Papa, que ocupa la cumbre de los dos órdenes* (“*In II Sent.*”, d. 44, expos. textus, ad 4 m).»

Expresión tomista que no cabe distorsionarla con sutilezas y oscuridades. Es rotunda:

«El sentido de estas palabras (de S. Tomás) es claro. Lo espiritual no está sometido a lo temporal; el príncipe, que tiene autoridad en lo temporal, no tiene ninguna en lo espiritual; pero lo temporal está sometido a lo espiritual; *el Papa, que tiene autoridad en lo espiritual, tiene, pues, también autoridad en lo temporal en toda la medida en que lo temporal depende de lo espiritual*. La fórmula es sencilla y basta aplicarla para ver que posee un sentido preciso. El Papa no es soberano político de ninguno de los pueblos de la tierra *pero posee autoridad soberana sobre la manera de conducir su política todos los pueblos.*»

Recordemos, para uso de doctores sutiles, que Gilson no está hablando sólo o desde la Edad Media. Lo dice en 1952, *hic et semper*. Y, para todos aquellos que, muy sueltos de cuerpo, repiten la conseja de que la doctrina de la jurisdicción papal plenaria ya no tiene quien la defienda, el maestro francés produce un nuevo esclarecimiento:

«No cesan de originarse acerca de este punto discrepancias por errónea interpretación. ¡Tan complejos son los datos de que se trata! Por una parte, el Papa no es rey, presidente o primer ministro de pueblo alguno en particular. En cuanto la política de un pueblo es un conjunto de medios temporales, utilizados en vistas de fines temporales, el Papa no “*hace política*”. Pero no significa que no “*se ocupe de política*”, proposición manifiestamente falsa... y por otra parte absurda.»

Después de despejar esa objeción trivial, común en boca de incrédulos semianalfabetos, Gilson apunta más alto. Se dirige a los exégetas católicos, que han tejido con habilidad el sofisma «indirecto», y les dice:

«Tampoco significa que su acción (la del Papa) sobre la política sea sólo indirecta; *ES ABSOLUTAMENTE DIRECTA E INMEDIATA*, pero de otro orden. *El Papa ejerce una acción directa sobre la política, como la gracia sobre la naturaleza y la fe sobre la razón*. Es la misma. Y como esta acción sobre lo temporal *no puede ejercerse sino en lo temporal*, necesariamente existe una política de la Iglesia, conducida en el mundo por la Iglesia *en la persona del Sumo Pontífice que obra en efecto como su soberano.*»

Esa es la doctrina de la *plenitudo potestatis* de la Sede Apostólica. Jurisdicción excluyente del Romano Pontífice, por su calidad de sucesor de San Pedro y

vicario de Cristo, quien dispuso de «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt. 28, 18), poder que transfirió en la tierra a Pedro (Jn. 21, 15-16; Lc. 22, 32; 10, 16; Mt. 16, 18-19; 10, 40). Primacía que no es distribuida a Concilios, Obispos o clérigos («clericalismo»); puesto que Cristo constituyó sólo a uno de sus apóstoles como el primero y cabeza visible de toda la Iglesia, confiriéndole inmediata y personalmente el primado de jurisdicción (Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen gentium*, núm. 18). De modo tal que, si la cabeza invisible de la Iglesia es Cristo glorioso, Pedro es la cabeza visible de la Iglesia Militante, hace las veces de Cristo y es su vicario en la tierra (*Christi Vicarius*, Denzinger, 694).

Apuntando a los escritores «anti-agustinistas», que impugnan la potestad pontificia por el supuesto «confusionismo» de lo temporal y lo espiritual, que denominan «teocracia» o «hierocracia» —y que no es ni una ni otra cosa (98)—, Etienne Gilson les aclara: «Lo que mantiene la distinción de los órdenes, no es que la jurisdicción de la Iglesia sea “indirecta”, sino que *recaiga directamente sobre lo temporal en vista de un fin no temporal.*» Sabedor de las consabidas argucias modernistas, especifica más su noción:

«Nos parece impropio describir la autoridad de la Iglesia sobre lo temporal como “indirecta”. Por otra parte, no es necesario hacerlo para salvaguardar la distinción de lo temporal y de lo espiritual, que es la de la naturaleza y de la gracia considerada bajo uno de sus aspectos particulares. La gracia no suprime la naturaleza; la revelación no suprime la razón; la Iglesia no suprime el Estado; el Papa no desposee al César: *la gracia restaura y perfecciona la naturaleza en todos los órdenes*, precisamente porque ella misma no es naturaleza. No quita el “esse”, confiere el “bene esse”. Por esta razón, hasta si el pueblo es el César, el Papa tiene el derecho de gobierno directo sobre él; pero no le gobierna como un César. Utilizando la fórmula de Pascal: “esto es de *otro orden, y superior*”. No otra es la causa de la exasperación visible de que dan prueba, contra la Iglesia, los diversos Césares candidatos al imperio del mundo. Los efectos políticos y temporales de la jurisdicción de Roma nacen de una causa que, precisamente porque no es política ni temporal, se les escapa.»

Ya dijimos que en el pensamiento de Gilson todo es congruente. De su concepto de naturaleza «vulnerada» y de la gracia «sanante» se deriva, ahora, la ne-

(98) «En cuanto a la teocracia, diremos que no viene a cuento, pues teocracia, o sea gobierno divino, significa una sociedad regida *inmediatamente* por Dios, con personas por él escogidas y con leyes por él mismo dictadas, cual fue solamente el pueblo hebreo bajo el gobierno de los Jueces y en parte también bajo el de los reyes.» Liberatore, Mateo, S.J.: *La Iglesia y el Estado*, Bs. As., Rovira, 1946, pág. 124. Como es obvio, la Cristiandad nunca se pretendió regida «inmediatamente» por Dios. Cfr. Pirenne, Henri: op. cit., pág. 219 y nota 1. El término teocracia, dice Marcel Prelot, «no sirve en modo alguno para designar los conceptos que estudiamos... El término “hierocracia” propuesto, no sin reticencias, por Marcel Pacaut, no es usual y sus resonancias bizantinas sugieren mal un conjunto de nociones concernientes sobre todo a Europa occidental»: op. cit., págs. 207, 208.

cesidad de este poder superior y más alto que el de los gobernantes temporales.

Como adivina que le opondrán la remanida objeción de «dar al César lo que es del César», con San Ambrosio y San Agustín, afirma que todo poder proviene de Dios, por lo que el del Estado es siempre delegado y no originario (Jn. 19, 11). Luego:

«Se comprende así, sin introducir una distinción cuya intención es sana pero cuyo fundamento es *dudoso*, que lo religioso circule en la totalidad de lo político y *le rija desde adentro* sin mezclarse con él... No se trata, pues, de quitar al César lo que es del César, sino de comprender *que lo que es del César primero pertenece a Dios.*»

Volviendo a la doctrina tomista de los medios y los fines, añade:

«El Estado es un instrumento al servicio de los fines “religiosos” de la Iglesia; lo admita o no lo admita, eso es él para ella. Inversamente, es absolutamente verdadero que la Iglesia *no es* un instrumento al servicio del Estado; pero no menos verdadero es que, puesto que ella sirve a un *fin superior* al del Estado, tiene éste necesidad de la Iglesia, que le hace mejor aun cuando no le preste “servicio” alguno.»

Por aquello del fin único y último sobrenatural (que incluye el fin natural). Después de este razonamiento, Gilson está en condiciones de asentar su conclusión:

«Por esta razón la jurisdicción religiosa de la Iglesia, sin cambiar en nada su naturaleza, *tiene incidencias políticas directas. No podría ejercerse sobre lo temporal y no tenerlas...*

la verdad parece ser que la Iglesia nunca “hace” política, sino que siempre se ocupa de ella, y *con perfecto derecho*. Ella tiene autoridad religiosa directa sobre la política en razón de sus implicaciones morales y religiosas.»

Con su peculiar estilo de avanzar, retomando cada tanto sus conclusiones anteriores, ha aplicado un mazazo a las teorías «indirectas» (Suárez, Belarmino) o «extraordinarias» (Vitoria). Las cosas «externas», lo «temporal», etc., según las terminologías en boga, son, pues, también materias de la Iglesia Militante y Universal. Y ésta sólo puede ser regida por el Papa:

«*Vicario de Cristo Rey* [quien], *los juzga a todos en Su nombre y en virtud de Su autoridad*» (99).

(99) Gilson, Etienne: *La metamorfosis...*, cit., págs. 279-282 y nota 3.

He aquí la conclusión última de un hombre que, como lo escribiera en 1935 (100), trató de poner «la inteligencia al servicio de Cristo Rey». De un filósofo dócil al Magisterio de la Iglesia. De doctrina ortodoxa y actual. Frente a tantos que temen confesar a Cristo, él vivió proclamando su realeza. Le dijeron «sobrenaturalista» o «fideísta». Sencillamente contestó:

«El hombre es un animal religioso... A quienes entre nosotros están inclinados hacia el pasado (racionalista) por temor de caer en el fideísmo, pido la venia para citar el Vaticano I precisamente a este respecto: "A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con *firme certeza* y sin mezcla de error alguno"» (101).

El filósofo francés amaba las certezas que la Revelación allega al espíritu. No le confortaban los honores mundanos. Sabía que «el cristianismo es una condenación radical del mundo». Luego su proyecto era:

«Vivir como cristianos, sentir como cristianos, pensar como cristianos en una sociedad que no es cristiana.»

¿Eso se lograría con adaptaciones a los errores y mentiras del mundo, con disimulos...? La contestación de Gilson era:

«... la tentación de disminuir o adaptar nuestra verdad nos asalta sin cesar, sea para disminuir la distancia que separa nuestras maneras de pensar de las del mundo, sea incluso —y a veces con toda sinceridad— con la esperanza de hacer el cristianismo más aceptable al mundo...

Lo que lamento es que en lugar de decir con llaneza lo que debemos a nuestra Iglesia y a nuestra fe, en lugar de mostrar lo que nos aportan y lo que no tendríamos sin ellas, creemos que es una buena política, o una buena *táctica*, en interés de la Iglesia misma, *hacer como si*, después de todo, no nos distinguiéramos en nada de los otros. ¿Cuál es el mayor elogio que puedan esperar muchos de nosotros? El más grande que el mundo pueda darle: es un católico, *pero es muy buen tipo*; uno no pensaría que es católico...

A veces parece creerse que una filosofía que se confiese católica estaría desacreditada de antemano, y que, para hacer aceptar la verdad, lo *más hábil* es presentarla como si no tuviera nada que ver con el catolicismo. Me temo que ése no sea sino un error, incluso *un error de táctica*. Si nuestra filosofía tradicional no encuentra hoy la audiencia que deseáramos para ella, eso no se debe en absoluto a que se sospeche que está sostenida por una fe, sino más bien porque, estándolo, *aparenta no estarlo* y porque

(100) Gilson, Etienne: «L'intelligence au service de Christ-Roi», en *La Vie Intellectuelle*, París, 1935, tomo XXVI, págs. 181-203.

(101) Gilson, Etienne: *El difícil ateísmo*, cit., pág. 72 y nota 10; cfr. Denz. 3005.

nadie quiere tomar en serio una doctrina que comienza por negar el más evidente de sus orígenes.»

Luego de lo que se trata es:

«poner la inteligencia al servicio de Cristo Rey, porque es hacer que su reino venga, ayudando a la naturaleza a renacer bajo la acción fecundante de su gracia y en la luz de su verdad. Ese es el fin, ése es también el medio, y no hay otro... no vacilemos en confesarla públicamente cuando sea necesario. No depende de nosotros que sea creída, pero podemos hacer mucho para que se las *respete*, y si ocurre que aquellos de entre nosotros que no se sonrojan del Evangelio fracasan en hacerse seguir, aquellos que se sonrojan pueden estar seguros de que ni siquiera se harán respetar» (102).

Con sus cuarenta y cinco libros, Etienne Gilson se hizo respetar. En 1919 ya era profesor de la Universidad de Estrasburgo; en 1921, lo fue de La Sorbonne; y en 1932, del Colegio de Francia. En 1947 fue recibido como miembro de la Academia Francesa. Después lo fue de la de Holanda, de Gran Bretaña, de la de los Estados Unidos y de la Pontificia. Todo eso, sin apearse jamás de su catolicismo militante. No le importó que en ciertos círculos le hicieran el desaire de tenerlo sólo por historiador. «Ningún filósofo puede saber si es tomista —respondió—, a menos que sea también historiador» (103). El asunto era otro. En lo que él remachó fue que la filosofía debía tender a la Sabiduría, en un saber vital y salvífico. Que lo tuvieran o no por filósofo, no le preocupaba. «Durante todo el siglo XVIII francés —el así llamado “siglo de los filósofos”—, no hubo ni un solo gran filósofo», acotó Gilson. Además: «es demasiado claro que Jesucristo no vino a salvar a los hombres por medio de la ciencia o de la filosofía; El vino a salvar a todos los hombres, *incluso a los filósofos* y a los científicos» (104). El problema, pues, es no pecar contra la luz. Y:

«Este, al menos, es un pecado que Tomás de Aquino no cometió nunca. La sabiduría, para él, no era una filosofía; no era ni siquiera la teología; en su única forma perfecta, *la sabiduría es Cristo*» (105).

Si eso es así, y como quien confiesa a Cristo será confesado por El ante el Padre, no parece ser una gran presunción llamar, en definitiva, a Etienne Gilson un «sabio», de la única sabiduría que cuenta.

(102) Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría*, cit., págs. 68, 73-74, 80, 81, 87.

(103) Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría*, cit., pág. 27.

(104) Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría*, cit., págs. 24, 76-77.

(105) Gilson, Etienne: *El amor a la sabiduría*, cit., pág. 50. Tal vez, eso explique por qué «el 6 de diciembre de 1273 tuvo una alta visión de Dios y, a partir de esa fecha, se negó a proseguir su obra teológico-filosófica»: Saranyana, José Ignacio: op. cit., pág. 213.

Eso es cuanto queríamos rememorar aquí, con nuestras modestísimas posibilidades. Para pagar la deuda de gratitud que teníamos contraída con este tomista genuino. Quien nos esclareció la necesidad de la Revelación, aun para el orden natural del conocimiento. Y que nos afianzó en la certidumbre que elogiara Pascal.