

El espíritu de la filosofía¹

1. *El falso atractivo de pensar «como si»*

¿Puede un cristiano vivir de manera no cristiana?, o ¿puede pensar «como si» no fuera cristiano? Parece que, en tal caso y por lo mismo, podría actuar como un pagano; y, seguramente, llegar a serlo.

Con Siger de Brabante se inició, en el s. XIII, esta extraña posición; que luego se ha llamado de la «doble verdad». Y fue, de hecho, más bien una contaminación práctica que especulativa. El aristotelismo histórico, aun siendo pagano, era susceptible de una interpretación acorde con la fe; al menos si se lo leía según el espíritu, más que según la letra de algunos pasajes (por lo demás oscuros y discutidos), que sólo reflejaban las perplejidades de un alma grande, privada de la luz de la revelación.

El averroísmo parisino presenta una manera no-cristiana de filosofar: «como si» la fe no existiera. Nació en el seno de una cultura cristiana y en las cabezas de hombres cristianos, pero que no vivían la fe con todas sus consecuencias. Sólo aquí tiene su origen el llamado problema de la *filosofía cristiana*. ¡Como si un cristiano pudiera pensar como pagano, y seguir siendo un hombre coherente consigo mismo!

Debido a Descartes, que siguió la misma orientación, el averroísmo medieval se considera algo «moderado», hoy en día: que la razón especulativa busque sólo la verdad y por sus medios; eso no es negar la fe, que se encomienda a la razón práctica para buscar —por medios extrarracionales— no ya la verdad, sino la salvación.

El divorcio entre razón y fe ha sido, pues, también el de razón especulativa y práctica, la verdad y el bien, la «razón» y la «vida». El esbozo del racionalismo y del vitalismo fenomenista estaba allí: en una herejía

1. BOGLIOLO, Luigi, *La Filosofía cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Ed. Pontificia Accademia di S. Tommaso. Libreria Editrice Vaticana. Col. «Studi Tomistici», n. 28. Ciudad del Vaticano, 1986. 2.^a Ed. corregida y ampliada; 213 páginas, 170×243 mm.

medieval, cuya condena por parte de la autoridad eclesiástica competente ha sido considerada como Carta fundacional de la ciencia en el sentido occidental y moderno de la palabra.² Lo que en la historia de la filosofía hay de racionalismo naturalista es, desde los tiempos de los Padres de la Iglesia, siempre una herejía cristiana: llámese averroísmo, racionalismo o idealismo, es igual, se trata de «ideas cristianas que se han vuelto locas», en expresión aguda de G. K. Chesterton.

2. *De Gilson a Bogliolo: el progresivo enriquecimiento interno de la noción de «filosofía cristiana»*

Dom Luigi Bogliolo, Rector Emérito de la Universidad Urbaniana y Secretario General de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, logra comunicar una profunda noción: «La “filosofía cristiana” es un reflejo y una prolongación de la cristología». La estrechísima unión personal de las dos naturalezas (humana y divina) en Cristo, sin confusión, nos da la pauta de la relación entre la razón y la fe «que debe traducirse en síntesis vivida en la praxis de cada día», afirma en su Prólogo. En opinión del autor, la crisis actual de «progresiva secularización en el ámbito mismo de la Iglesia» hace que el tema del libro sea hoy «más actual y urgente que nunca».

Luigi Bogliolo es un autor prolífico, en la lengua italiana y, si bien ha sido repetidas veces traducido al castellano, es mucho más conocido en los círculos intelectuales de la Argentina y la América española, que en nuestro Continente. Una carencia que debemos reparar cuanto antes, ya que se trata de un escritor y pensador nada mediocre. En sus múltiples artículos y obras sistemáticas,³ ha sabido llevar las doctrinas de

2. Stanley L. JAKI, *Ciencia, Fe, Cultura*, Madrid, 1990. Edición a cargo de Mariano ARTIGAS. La conexión entre la condena del averroísmo latino y la liberación del camino hacia una imagen racional del mundo ha sido señalada repetidamente por científicos, filósofos e historiadores. Es, en realidad, la condenación del necesitarismo mitológico, es decir, del naturalismo pagano, que ya había «abortado» el nacimiento de la ciencia en la Antigua China, como luego en la misma Grecia clásica. «Frente a las perspectivas panteístas, cíclicas y necesitaristas de algunas cosmologías paganas, el cristianismo subrayó con énfasis que la creación es un acto libre del Creador, y que Dios podía haber creado universos muy diferentes. Siguiendo las huellas de Duhem, Jaki subraya la importancia que, en este sentido, tuvieron los decretos de 1277 del arzobispo de París» (M. Artigas, «La obra de Stanley L. Jaki», *O. cit.*, p. 18). Francis Bacon culpó al panteísmo griego de la paralización científica en el mundo antiguo; Alfred. N. Whitehead señaló, por su parte, el origen de la ciencia y el mundo moderno en el personalismo cristiano con el dogma de la creación y el consiguiente optimismo intelectual (*o. cit.*, pp. 128-130); y el historiador marxista de la ciencia J. Needham acaba reconociendo que la temprana pérdida de la creencia en un Creador personal y racional es la razón profunda de la inexistencia de una «ciencia» china: la cultura prolífica en inventos prácticos que jamás llegó a formular una sola ley científica (Cfr. p. 131).

3. Merecen ser destacadas: *Essere e conoscere*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983; 357 pp. Colecc. «Studi Tomistici» n.º21; y *Antropologia*

Tomás de Aquino hasta las preguntas que palpitan en todo hombre, con esa sorpresa que trae consigo la verdad esperada. Las cuestiones más difíciles del pensamiento filosófico perenne, las angustias de la cultura actual, la Academia y la calle, la erudición y la vida ordinaria, son tratadas por él con la competencia de un profesional de las ideas y también con finura de alma.

La *Filosofía cristiana* de Bogliolo es una obra *completa*, en cuanto a los datos del problema, y *profunda* en sus soluciones. A nuestro juicio, lo más elaborado y penetrante hasta el momento. Tres partes se pueden distinguir claramente. La primera (del capítulo 1.º al 7.º), recoge los hitos de las relaciones entre la filosofía y la fe cristiana en la historia; la segunda es el capítulo 8.º, donde estudiantes y estudiosos tienen a su disposición una completísima historia del debate entorno a la *posibilidad* de una filosofía cristiana, completada con la Bibliografía, pues el autor ofrece los títulos de los artículos y libros aparecidos entre 1928 y 1986 sobre el tema; por fin, la tercera parte de la obra (del capítulo 9.º al 15.º) es breve, pero incisiva, y sistematiza los principios doctrinales y las conclusiones que a lo largo de las páginas anteriores se han ido proponiendo: en qué diversos sentidos se dice «cristiana» la filosofía, su unidad sin perjuicio de la diversidad, los límites de la filosofía como tal, y una síntesis final.

¿Qué es lo esencial del libro de Bogliolo?, ¿qué aporta al estado de la cuestión? De las respuestas al racionalismo de Bréhier y Brunschvicg, procedentes del campo católico, lo más acertado se debió a E. Gilson y J. Maritain. Ellos pusieron el problema en la vía de la solución correcta, pero no la acabaron; ponen la cuestión en la vía de solución, porque las relaciones entre la razón y la fe no son meramente «extrínsecas», no es sólo que la fe repercute sobre el ánimo del hombre cristiano haciéndole más asequible su supremo esfuerzo; no, hay más: esa relación es «intrínseca». Gilson y Maritain tienen razón cuando afirman que no sólo hay filósofos cristianos, sino también una *filosofía cristiana*. Han asentado dos cosas: a) existe un verdadero influjo de la Revelación y de la fe sobre la filosofía; y b) la razón y la filosofía, bajo ese influjo, no pierden sino que conservan y acrecientan su propia autonomía.

Lo principal —indica Bogliolo— está en que Gilson y Maritain han sido conscientes de que «filosofía cristiana» significa algo con valor *teorético*, no solamente histórico o psicológico, y lo han sostenido enérgicamente. Pero esta tesis —que es la verdadera— no queda satisfactoriamente asentada simplemente con mostrar el rico elenco de temas, doctrinas y soluciones que la filosofía debe a la Revelación. El argumento histórico es «positivo» y, por ello, tiene fuerza «ad hominen»; pero se deja sentir la necesidad de un asentamiento doctrinal. Así pues, Dom L. Bogliolo emprende la fundamentación teórica de la solución que

Filosofica/1 L'uomo e il suo agire; Pont. Università Lateranense, Ed. Città Nuova, 4.ª ed. 434 pp., Roma, 1977; y *Antropologia Filosofica/2 L'uomo e il suo essere*; Pont. Università Lateranense, Ed. Città Nuova, 4.ª ed. 450 pp., Roma, 1977.

los dos pensadores franceses dieron al problema de la filosofía cristiana. Con ellos, asienta esta premisa en su punto de partida: si existe un influjo de la fe sobre la razón, entonces hay relación fundante. Ahora bien, dando un paso más añade, por su cuenta: una relación de fundamentación es siempre ontológica.

Pues bien, en la Metafísica tomista se halla la clave para establecer la naturaleza de esa relación fundante: es la analogía, que se corresponde en nuestro pensamiento con la realidad de los grados del ser o «escala de los seres», de modo que el superior no sólo contiene eminentemente al inferior, sino que también es su causa de modo formalísimo, a saber, según cierta *participación*.

3. La filosofía y la vida

El «secreto» de la filosofía cristiana debe buscarse en la síntesis vivida de pensamiento y fe. M. F. Sciacca, señaló que recuperar la unidad de fe y razón era una cuestión de *unidad de vida*: la «concreción existencial de la vida cristiana». Y el autor señala —en medio de una magnífica exposición de las líneas maestras de la filosofía medieval, de la que sacarán provecho principiantes y profesores— que no es una casualidad el hecho de que los grandes constructores del pensamiento cristiano hayan sido, sobre todo, los «santos».

Así, nos introduce a un Tomás de Aquino «contemplativo», cuyo más profundo resorte es el amor de Dios. La Mística medieval representa la confirmación más seria de este hecho: que la filosofía brota de una vida vivida. El favor que encontró el aristotelismo en el s. XIII tiene una explicación interna a la vida cristiana, que no podía entenderse mediante el pesimismo y el necesitarismo impersonal del Neoplatonismo: a mayor amor de Dios, hay mayor comprensión de la profundidad ontológica de la creatura personal. Y, así, como en Bernardo y Buenaventura, Tomás filósofo vive en Tomás enamorado de Dios; su filosofía cristiana ha sido primero vivida, luego escrita (Cfr. pp. 69-70). Aún más: si Tomás no hubiera sido espiritualmente agustiniano, afirma decididamente el autor, no hubiera podido ser un aristotélico cristiano.

En efecto, la clave de la solución a la diversidad y la armonía de los grados del saber está en su doctrina de los grados de la inteligencia (como grados de ser). En la visión beatífica está contenida, en grado eminente, toda verdad que la Filosofía (saber natural) y la Revelación (fe teológica) ya habían alcanzado «imperfectamente».

4. La metafísica tomista de la causalidad análoga y el espíritu

El hombre, por la naturaleza de la razón, es espontáneamente atraído hacia la fe, y llega hasta tocar sus límites, ya que su límite superior es la naturaleza angélica. Como ella, la nuestra posee *primeros principios*, originados en Dios, mas no ciencia innata. Así, la subalternación

de las ciencias aparece como el correlato epistemológico de la gradación de las inteligencias:

«Toda la fuerza de la fe reside —dice el autor— en el hecho de ser una ciencia “subalternada” a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, que es “subalternante”. Análogamente: todas las ciencias humanas son ciencias subalternas de aquella ciencia de la que obtienen su fuerza y certeza; la ciencia de los primeros principios (ciencia subalternante)» (pp. 79-80). Y si, hasta aquí, fe y razón aparecen como saberes heterogéneos, puede profundizarse en la mirada, hasta hallar que la fe y el saber de los primeros principios tienen el mismo origen: Dios. Si razón y fe pueden llegar a coincidir en sus contenidos, es porque ya antes estaban juntas en su Origen Supremo.

«Perfecta distinción y natural continuidad. Es imposible la confusión, es imposible la separación. Aquí tocamos el punto crucial de la solución tomista a la relación entre razón y fe, por ello, implícitamente al problema de la filosofía cristiana: *una misma es la vía que la razón recorre ascendiendo y que la fe recorre descendiendo*. Es imposible que no se encuentren, no se completen y prolonguen. Es imposible que la razón, de una manera ciertamente diversa, no se reencuentre a sí misma en la fe y que, una y otra, no se encuentren plenamente realizadas en la visión beatífica».

No nos cansa sopesar el valor de estas palabras, porque ponen a la luz, y con la energía verbal de los pensadores originales, una doctrina que no sólo es verdadera, sino también expresiva de la verdad acerca del hombre en relación con Dios, acerca de la relación reflexivamente conocida entre lo finito y el Infinito. Todas las esperanzas depositadas en la «sabiduría humana» a lo largo de los siglos, hallan aquí la respuesta que estimamos justa: «Santo Tomás expresa la relación entre razón y fe con una nitidez y una profundidad, con una respuesta a la expectativa del espíritu humano que difícilmente se puede superar».

En la relación de razón y fe se aplica particularmente la doctrina tomista de la participación, de los grados del ser, de la inteligibilidad y del conocimiento. «La clave de bóveda de este admirable organismo especulativo está en el principio arriba recordado, con el que se abre la *Suma contra Gentes: Sic enim se habet rerum dispositio in veritate, sicut et in esse (C.G., 1)*. El orden de la verdad se corresponde con el orden del ser y con él se adecúa».

Finalmente, si se sostiene que la filosofía cristiana guarda un nexo causal con la fe, entonces ¿no dejará de ser filosofía para convertirse en sagrada Teología? Es aquí donde el autor cree que *debe* proponer una solución que es «audaz» sólo en su expresión verbal, pues coincide con el contexto del pensamiento tomista y de la tradición católica. La tesis dice así: «Es simplemente imposible que la luz, que se filtra desde la fe hasta el campo de la razón, transforme a la filosofía en fe: la nutre y la desarrolla dejándola en su propio nivel, robusteciéndola más bien este mismo nivel. (...) La gracia en general *perficit, nutrit et fovet* la naturaleza, también esta gracia, que es la fe, *perficit, nutrit et fovet* la razón» (p. 82).

Es la tesis tradicional, cuya evidencia teológica no es cuestionable. Lo que el autor aporta es una evidenciación metafísica:

«Para entender mejor cómo la fe puede nutrir a la razón, sin destruirla como razón, será de gran ayuda que volvamos a la doctrina de la causalidad en la visual de la jerarquía de los seres. Si el grado superior contiene toda la perfección del grado inferior, de manera diversa y más alta, puede también obrar todo aquello que opera el grado inferior, de manera diversa y más alta. El *esse* eminente del grado superior implica un eminente operar. Cuanto más subimos en la jerarquía de los seres, más vasta es la posibilidad de efectos variados y múltiples. Un ejemplo típico de esta eminente capacidad de obrar, es el hombre. La posibilidad de obrar cosas diversas y múltiples, en el hombre, es prácticamente inagotable. Piénsese en la actividad estética, técnica, científica. El principio vale de forma infinitamente más alta cuando el discurso se refiere a Dios. Dios es por excelencia causa análoga. La causa análoga es capaz de producir efectos diversos como tales. Dios es autor del orden natural y del sobrenatural. El plano sobrenatural, respecto al natural, implica una diferencia de grado tal que el grado superior contiene, eminente y virtualmente, al grado inferior, la causalidad del orden sobrenatural en el natural puede ejercitarse sin alterar, sino reforzando al mismo plano natural.

»Apliquemos el principio a la relación fe-razón. La fe contiene eminentemente la perfección de la razón: puede obrar de modo sobrenatural efectos naturales. El modo de influir es sobrenatural, el efecto es un perfeccionamiento de la naturaleza en el plano de la naturaleza» (pp. 82-3).

Puesta al lado de esta metafísica de los grados de la inteligencia, la inversión racionalista es «paganizante», ya que suprime los «grados»: pone como absoluta la evidencia del sujeto en su reflexión, y como ineludible lo que no se le asimile. Sin término medio. El pensamiento vuelto sobre sí mismo, ya desde Ockham, se «encierra» hasta llegar a ser el prisionero de su propósito antropocéntrico. Finalmente, la razón exaltada, no sólo gira la espalda al Cristianismo, sino también a la realidad que la forma e informa. Por eso, la laicización de la filosofía moderna, ha coincidido con la progresiva destrucción del humanismo; y finalmente de ella misma.

El genuino humanismo se halla en un «Antropocentrismo relativo» que permite solamente el Teocentrismo. Y, en ellos, está el origen de la cultura occidental moderna entera, en cuanto retiene afirmaciones, como ya hemos señalado arriba.

Por eso, a la pretensión frecuentemente renovada de un «espiritualismo moderno», originado en Descartes, que sería más acorde con el espíritu del Cristianismo que el «naturalismo paganizante» aristotélico (incluso platónico), responde Bogliolo negativamente. No; el espiritualismo de Agustín no es el punto de partida del racionalismo moderno; puede ser, si acaso, su punto de llegada. Su último puerto, donde refugiarse, diríamos, tras las repetidas calamidades de un inútil viaje a Itaca.

El verdadero espiritualismo no es el logro del moderno *espíritu de*

sistema, sino su más lamentable pérdida. Así, como en el cuento de Chesterton, aquél piloto que abandonó su casa un día para buscar un país mejor, fundado en la Verdad y regido por la Justicia, lo ve salir por fin de entre la niebla, después de innumerables fatigas, y lo reconoce como la meta de sus anhelos más nobles. Finalmente, aterriza en la tierra de sus padres y sus abuelos, de donde salió buscando la verdadera Patria. Así el anglicano que retorna a Roma, según el ingenioso escritor británico; y así también el filósofo que retorna a la fe.

Ha sido en vano esa «Odisea del Espíritu», a la busca de la Verdad por el «esfuerzo»; el inacabable esfuerzo para despertar del «sueño» de las apariencias y del «olvido del ser». Si algún día lo logra, entonces descubre que lo que ha encontrado, mediante su esfuerzo, es la tierra de sus mayores.

«Según la teología bíblica, que define al personalísimo Dios Creador como el *Ser por esencia*, según el Evangelio, según San Pablo, San Agustín y Santo Tomás, tal Ser coincide con la espiritualidad absoluta. El mismo hombre trasciende todo el mundo físico, en cuanto contiene, en su espiritualidad, la intensidad ontológica del mundo en modo eminente. La perfección del espíritu humano, angélico, divino, es proporcional a su respectiva plenitud ontológica. Sea lo que sea de la interpretación del ser en la filosofía griega, esto es cierto: San Agustín, Santo Tomás y todos los máximos doctores cristianos, identificaron el espíritu con la más alta forma de ser» (p. 116). La sabiduría occidental recuperará el espíritu, cuando recupere la *filosofía del ser*.

Para quienes ya están de vuelta —o lo sospechan— del vagabundo por los itinerarios del Laberinto y del Eterno Retorno, para quienes desean de una vez por todas salir de la cárcel del «espejo dentro del espejo», mísera apariencia de infinito (¡infinito vacío!), el descubrimiento de los libros del Doctor Bogliolo, y en particular de su *Filosofía cristiana*, creo que será una alegría rejuvenecedora.

DR. SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO
I.B. «S. Gili i Gaya» Lleida