

Las Raíces del Acuerdo y Desacuerdo entre Filosofía y Religión (*)

I. *Raíz unitaria de ambas actividades*

Si se examina el principio unitario de que parten ambas actividades, en cuanto radicadas en el hombre, más fácilmente se advertirá el proceso paralelo que ambas siguen en su desarrollo, que si se estudiaran separadamente una y otra.

Examinando después el papel mediador de la Metafísica, en cuanto que trascendiendo la realidad empírica presente, halla su radicación metaempírica se consigue un nuevo e interesante punto de vista para el acuerdo de ambas actividades.

Empecemos, pues, con una descripción fenomenológica del proceder humano, para pasar después desde ahí a examinar su radicación en el hombre, con lo cual quizá se advertirá qué clase de influjo puede darse de la Filosofía sobre la Religión y de ésta sobre aquélla, sin que se quite la especificidad de cada una de las dos.

II. *Descripción fenomenológica de algunos rasgos de la actividad humana*

En el pensamiento. ¿Por qué se pregunta el hombre, el porqué? Se pregunta el porqué trascendiéndose, es decir, buscando más allá de los datos sensibles el ser más profundo de estos seres que aprehende, es decir sus principios.

Estos principios, más profundos que los datos iniciales, dan la causa de ellos (si se trata de seres existentes) y dan una «mera» razón suficiente (digo «mera» porque la causa también da razón suficiente) si se trata de seres inteligibles, esencias (como en las Matemáticas). Tanto la causa como la razón suficiente, expresan un principio más unitario, que explica el porqué de la diversidad

(*) El presente estudio no es una traducción, sino una reelaboración y ampliación del que se presentó al «Convegno tra professori universitari-Gallarate 1970» (publicado en las Actas, Ed. Morcelliana, Brescia, 1971, pág. 177-187), aunque las líneas fundamentales de ambos estudios sean las mismas,

o multiplicidad, precisamente al mostrar cómo radican en su unidad más profunda.

Ahora bien, en este proceso puede el hombre detenerse en las primeras explicaciones, en los principios más cercanos. Tenemos entonces lo que llamamos ciencias naturales u otras. En Matemáticas, tendremos su desarrollo, no su fundamentación. Por el contrario si el hombre no se detiene en este primer estadio sino que se pregunta el porqué de estos porqués, entonces desemboca en la Metafísica y ésta se planteará la cuestión de su última radicación en Dios, supremo Principio omnifundante y autofundante (1).

Es decir, el mismo sujeto humano es el que desarrolla este fenómeno que es su actividad intelectual que se trasciende, y llega con ella a plantearse la cuestión de Dios, tanto como término de sus Ciencias y Filosofía, como principio de su Teología y Religión.

En la voluntad. También se trasciende el hombre en su proceso volitivo. Si no se trascendiese, quedaría encerrado, como los animales, ante cada bien material-sensible, para apetecerlo o rechazarlo.

Pero precisamente porque el hombre más allá de «este», «aquel» bien presente, puede aprehender «el» bien (que prescinde de límites) paralelamente también por «el» bien (que prescinde de toda limitación particular) apetece «El» bien, es decir, el que pueda darle la felicidad.

En este punto hace radicar Sto. Tomás la explicación de la libertad. Encerrado entre los bienes sensibles, ninguno de los cuales adecua su profunda conación que trasciende estos límites, busca de qué bien hace «su» bien, el que lo conduzca por su posesión a la «felicidad» a que tiende.

En el sentimiento superior o espiritual. Con la posesión de tal o cual bien singular, siente que queda hecho bueno «secundum quid»: buen músico, buen literato, buen científico, etc.; y que con su pérdida queda hecho malo «secundum quid»: en cuanto a la música, en cuanto a la literatura, en cuanto a la ciencia, etc. Pero siente el hombre en sí mismo que hay algo por lo que puede quedar malo «simpliciter», es decir, «mal hombre», en cuanto hombre, o al revés «hombre bueno», con una voz, el sentido moral, que con esta amplitud o ilimitación inmaterial no poseen los animales.

El hombre, pues, se trasciende a sí mismo. Y si el primer proceso, el cognoscitivo, lo empujaba hacia la Metafísica que culmina en el último Principio trascendente, Dios; si el segundo proceso, el de su voluntad más profunda («volonté voulante», diría Blondel) lo lleva al primer Principio, bien supremo, Dios; si en su sentimiento superior capta la pacificación de fidelidad o de infidelidad

(1) Véase mi estudio *La Filosofia nel mondo d'oggi*, «Giornale di Metafisica», 1965, pág. 687-691.

en cuanto siga o se rebele en este proceso; entonces tenemos que el mismo proceso de trascendencia se sigue en otro plano con la Teología y la Religión; aunque quizá el hombre tarde en advertir el profundo enlace de ambos procesos, que se comprenden más si se advierte la radicación de ambos en el mismo sujeto humano que los desarrolla paralelamente.

Por esto no nos sorprende que la Filosofía acabe pidiendo el apoyo de la Religión y la Religión, la ayuda de la Filosofía; como tampoco nos sorprende que el fallo en cualquiera de estos dos procesos, sea un estorbo para el otro.

Hasta en los filósofos, considerados como más racionalistas, por ejemplo Fichte, se hallan afirmaciones como ésta que tiene en su prólogo a la Filosofía de la Ciencia: «aquello que escogemos como Filosofía, depende de lo que cada uno es como hombre». ¡Lástima que después lo olvide!

III. *Desacuerdo del acuerdo y acuerdo del desacuerdo*

Supongamos que por el contrario, se conciben las facultades humanas al modo de Kant. Entonces serán las aprioridades trascendentales las que explicarán la unidad y universalidad de cada uno de estos procesos por separado: la unidad del proceso cognoscitivo, por la forma a priori del espacio-tiempo en la sensibilidad, de las categorías en el juicio, de los principios de la razón en el salto a la Metafísica; la unidad del proceso volitivo por el imperativo moral (aunque Kant no le dé el nombre de «volitivo») para que sea coherente con su sistema divisor y subjetivista. Entonces estas aprioridades cognoscitivas no serán capaces de explicar que el hombre con su conocimiento especulativo trascienda los fenómenos hasta llegar a los númenos; y en el orden moral (digamos «apetitivo») alcanzará númenos que no podrá fundamentar especulativamente.

Pero con ello se encuentra también que no podrá justificar contra el relativismo, una verdadera absolutez que explique por qué también para «ángeles o dioses», según la expresión de Husserl contra Kant, también habría de ser verdad que 2 y 2 son 4, con una exigencia de verdad absoluta, que va más allá de las meras formas a priori del sujeto «hombre» (sensible, matemático, físico). O también por ejemplo, que «el númeno en cuanto sea, no puede en aquel sentido *no-ser*». O que siendo los númenos, por hipótesis, totalmente inalcanzables por la razón especulativa, Kant haya dicho todo esto de ellos, especulativamente.

Además, ¿por qué estarían de acuerdo entre sí el proceso de la razón especulativa con el de la razón práctica, si estas facultades no estuviesen ambas radicadas en un «yo» substancial (es decir, trascendente)? ¿por qué el proceso del juicio estético y

teleológico hace el acuerdo entre la razón especulativa y la razón práctica y está, él mismo, de acuerdo con ellas? Misterios mayores que aquello que con ellos se querían explicar.

El conato de explicación que nos dio Fichte, enlazándolo todo a un «yo» absoluto (pero a nuestro nivel humano, ya que el hombre cree descubrirlo en sí mismo, no como inferencia a un trascendente, sino con el análisis que realiza) no satisfizo a Schelling. Pero ni uno ni otro fueron admitidos por Hegel. Este, sin que neguemos ahora el alarde de grandiosidad que hay en su intento, tiene como vulnerable precisamente el punto de partida que se da a sí mismo de un modo programático al empezar su Lógica. Este punto de partida consiste en identificar el ser «pensado» por el filósofo, con todo el proceso del Ser, que desemboca en el Ser o Idea Absoluta. Pero ¿por qué tal panlogismo dejaba en su recorrido «irracionales» que no deberían serlo, supuesta la total identificación entre «ser» y «pensar», como corresponde a un panlogismo? El paso del universal o especie, al individuo nunca lo ha racionalizado Hegel, ni su Idea Absoluta. Es decir, no ha hallado el Principio unitario que explique la multiplicidad fenoménica de la Historia, con un Lógos del «hacerse» que no esté sujeto al mismo «hacerse»; que en vez de reducir la Ontología a Historia, por el contrario no nos invite a resumir la Historia en una Ontología.

Enteramente diversa fue la actitud que tomó Aristóteles y con él toda la gran tradición de la Filosofía occidental, especialmente con Sto. Tomás y las escuelas que se derivaron hasta hoy. Lo sensible no es *toda* la realidad; ésta es más profunda que lo sensible en cuanto sensible. Lo sensible es una manifestación suya, que verdaderamente nos manifiesta algo de aquello metasensible que es la cosa en sí, la substancia, alcanzable solamente «per accidens», a través de los accidentes por los que se nos manifiesta. Y esto se dice, tanto del filósofo que piensa (las propias facultades no son trascendentales en el sentido kantiano o en sentido hegeliano, sino que están radicadas en el «yo» *en sí*, o substancia); como del objeto sensible-pensado (la universalidad científica está así radicada en la unidad de la substancia que permaneciendo en cierto modo «la misma» en sus manifestaciones sensibles, da la razón de la unidad o universalidad de las leyes científicas y filosóficas que la explican, de modo que ésta se traduce sensiblemente por sus accidentes, o si se quiere, por los fenómenos, con que se nos revela).

Entonces la exigencia de unidad, explicación última, está en el Absoluto trascendente, Dios, ya que ni el objeto sensible, ni el sujeto finito conocedor, son la fuente «constitutiva» de la «inteligibilidad» absoluta o universalísima exigida por el pensamiento, sino que son una «derivación», por lo cual hay la concordancia entre cosa pensada y sujeto pensante: nuestro a priori se convierte en-

tonces en «manifestativo» de inteligibilidad subyacente, no en «constitutivo» de ella, ni en «creador» de ella.

En este plano nos encontramos con que quien piensa no es el entendimiento o la razón, sino el *hombre* existente, es quien piensa mediante el entendimiento o la razón. Quien quiere no es la voluntad (ni la razón práctica) sino el *hombre*, sujeto último existente, por medio de la voluntad.

Entonces se quita la raíz del choque entre Filosofía y Religión. No se buscará el acuerdo absorbiendo una en otra, ni la Filosofía en la Religión, ni al contrario la Religión en la Filosofía, sino por el contrario tomando cuenta del influjo de una facultad humana, sobre otra facultad humana, porque *ambas están radicadas en el mismo sujeto sustancial existente, pensante, «queriente»*, que es el hombre, nunca plenamente identificado en toda su profundidad del ser, con aquellas manifestaciones suyas, que son precisamente sus facultades y sus actos.

Así adquieren relieve no sólo los datos que nos da la descripción fenomenológica sobre el hombre tal como nos aparece en la historia humana, sino también las expresiones de los grandes filósofos. Si Fichte nos dijo que lo que cada uno es como filósofo, depende de aquello que él escoge como hombre, se comprende mucho más por ejemplo el pensamiento de Pascal, cuando hablando de algunos que pierden la fe por su práctica mala, dijo: no pudiendo practicar sus máximas, han terminado maximando sus prácticas. Este influjo extrínseco explica también el desacuerdo eventual de los dos procesos humanos en la Filosofía y en la Religión; explica su acuerdo por medio de la realidad más profunda, meta-física, en que ambas radican.

IV. *Influjo extrínseco de la Filosofía sobre la Teología y de la Teología sobre la Filosofía.*

Podemos convenir en llamar con el nombre de influjo «intrínseco» de una ciencia en otra, el que consiste en que la primera tome el objeto formal de la segunda. Cuando se da, entonces en aquello esta primera ya queda destruida como ciencia distinta, en cuanto a esto.

Por el contrario influjo «extrínseco» de una ciencia en otra se da cuando la primera permanece con su propio objeto formal que la caracteriza como ciencia; pero 1.º la segunda ha influido en el *hombre* en el cual ambas radican, *disponiéndolo* mejor a penetrar en la primera con el objeto formal de la primera. Es decir, la segunda ha ayudado al hombre para que las afirmaciones que *de iure* habría podido ver en la primera con el objeto formal de la primera, pero que *de facto* no habría visto (por la mala o al menos insuficiente disposición del sujeto, hombre) las vea; 2.º también

se da este influjo extrínseco cuando la segunda ciencia por ser más universal que la primera, la rige, por decirlo así; le da principios superiores, como pasa por ejemplo con la Matemática que en este sentido «rige» la Astronomía, sin que baste ella sola para constituir la Astronomía.

En estos dos tipos de influjo extrínseco, el primero es llamado positivo; el segundo a veces será positivo, otras veces será negativo: es decir por cuanto radicada en un objeto formal más profundo, la segunda ciencia no diga a la primera lo que «ha de decir», sino «qué no ha de decir». Por ejemplo la Matemática dirá a la Astronomía que no podrá encontrarse con una órbita que sea a la vez circular y cuadrada.

Detengamos ahora un poco nuestro examen sobre el primero de estos dos influjos extrínsecos, es decir, en aquel que se produce disponiendo mejor al sujeto-hombre.

V. *Influjo psicológico.*

Supongamos que un profesor de Matemáticas da al discípulo como *razón* para que admita un teorema: «porque yo te lo digo»; en aquel momento el discípulo no tiene ciencia matemática, sino sumisión. Su aceptación podrá ser un acto social, jurídico o como se quiera, pero no un acto científico. Ha cambiado el objeto formal de la Matemática por el de la virtud o por el de la práctica.

Si por el contrario la autoridad del maestro ayuda al discípulo como hombre que éste es (de una manera que no se produciría por ejemplo si le hablase un condiscípulo) y así disponiéndolo mejor como hombre, éste puede ver las *razones* demostrativas, razones que *de iure* habría podido ver, pero que *de facto* quizá no habría visto, entonces este influjo de orden psicológico es un influjo extrínseco respecto de aquella ciencia: no la destruye.

Imaginar que en el mundo haya habido un filósofo, por racionalista que sea, que no haya recibido muchos influjos extrínsecos, ya buenos, ya malos, es una utopía. Averroes piensa sin duda que es filósofo cuando razona, demuestra, concluye; y sin duda lo es; pero de hecho, si Aristóteles no hubiese existido antes, podemos dudar que Averroes hubiese escrito la doctrina que escribió en sus comentarios. Es poco probable que el positivista John Stuart Mill hubiese formulado su *System of Logic* si su padre James Mill no hubiese sido antes que él un filósofo de concomitancias con Hume. Si Madeleine Sémer, convertida del materialismo al espiritismo por la lectura de las primeras obras de Bergson y después transformada en mística extraordinaria cuando abrazó la Fe y recibió el bautismo, no hubiese dirigido a su antiguo guía Bergson las cartas que le escribió, es dudoso que Bergson se hubiese decidido a escribir *Les deux sources*, como escribió.

Este influjo que se da en cualquier parte, también se encuentra en nuestro caso por parte de la Teología (y de la Fe, ya considerada en su contenido, ya en el sentido de acto subjetivo) sobre el hombre creyente; no decimos influjo sobre la Filosofía, sino más bien sobre el hombre filósofo y mediante él, sobre la Filosofía.

Observemos que esta afirmación no es una novedad. Ya había sido tenida en cuenta por el mismo Concilio Vaticano I (2).

Tomemos una afirmación racional, por ejemplo, Dios existe. También la tenemos en la Fe. ¿Es, pues, el mismo objeto, objeto de Filosofía y de Fe (de Teología, de Religión)? La respuesta de Suárez es bien conocida: si la razón en que apoyo mi afirmación fuese «porque lo demuestro como Causa Primera», sería afirmación filosófica, no teológica (ni acto de Fe); pero sí por el contrario el asentamiento se apoyase en este otro motivo «porque Dios mismo se ha revelado», entonces sería afirmación teológica y acto de fe.

Hay en este punto, como es sabido, ulteriores discusiones que no desprecio, pero que no nos interesa ahora exponer porque no tocan el punto fundamental, sobre el cual estamos de acuerdo, a saber, que de suyo es posible que se dé y que sea acertado el influjo positivo extrínseco de una ciencia sobre otra, por cuanto se ejerce disponiendo mejor al sujeto hombre, en el que todas radican, porque el mismo que tiene una práctica moral es el que estructura razones filosóficas y el mismo que tiene Fe y Teología.

VI. *Influjo de ciencia subalternante.*

La Lógica nos enseña que si una proposición subalternante es verdadera («todo hombre es mortal») también será verdadera la proposición subalternada («algún hombre es mortal»); siendo la primera más universal, «rige» la segunda, por decirlo así.

Pero no todas las ciencias tienen un objeto formal que penetre tan íntimamente en la realidad en un caso como en otro. La «propiedad» del objeto (y a la vez «aspecto» del sujeto desde el cual éste lo conoce) puede ser más o menos profunda, por tanto más o menos universal y necesaria. Por ejemplo. 1.º mis sentidos tienen conocimiento del agua como aquel líquido que a un grado fluye,

(2) Fuera del ámbito de los misterios estrictamente dichos, hasta para las verdades propiamente asequibles por la razón la ayuda de la Revelación ha sido «moralmente necesaria», no para que de tal o cual verdad particular se pueda decir que ha sido alcanzada por los filósofos u hombres dejados a su propia razón, sino para que el *conjunto* de estas verdades fuera alcanzado por *todos*, sin *mezcla* de errores, con *facilidad* y con *certeza*: «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint». *Conc. Vatic. I*, sess. 3, cap. 2; *Denz-Sch.* 3.005 [1786].

es incoloro, inodoro, insípido, etc.; 2.º) la ciencia física me dirá algo más profundo cuando me afirme que lo importado por aquel conjunto sensible que llamo agua, está compuesto por H_2O ; 3.º) la Matemática me dirá que tal cantidad de agua llena un volumen cuya medida será expresada por tal fórmula; 4.º) la Metafísica me dirá de aquella agua que en la misma medida en que exista, o haya existido, en aquel sentido, necesariamente nunca será verdad decir que no existe o que no haya existido.

No bastan los asertos del nivel 3, por ejemplo, para constituir la ciencia del nivel 2; cada una tiene su propio objeto formal para captar la realidad a su propio nivel; pero los asertos del nivel 3 rigen los aspectos de la ciencia del estrato 2; es decir, a) ésta no puede usarlos como medio *suficiente* y propio para constituir sus propias afirmaciones (en esto ya no sería ciencia independiente, si lo hiciese), pero sí, puede *ayudarse* de ellos para las afirmaciones que hará con su propio objeto formal de nivel 2; b) la ciencia, por ejemplo del nivel 2, *nunca podrá contradecir* los asertos subalternos, que son verdaderos en el nivel superior, 3.

Así se planteó en el medievo, siguiendo la estela de Aristóteles y Sto. Tomás, a base de lo que llamamos «tres grados de abstracción», la solución al problema de la «doble verdad», según el cual se preguntaban si podría ser verdadero para la Filosofía algo que no lo fuese para la Fe (y Teología) o al revés. Precisamente el carácter absoluto del «ser», con la Metafísica, que lo trasciende todo, eliminaba el relativismo (al modo de Dilthey); y la Teología, formulación de la palabra de Dios (en quien radicaba la absolutez de total universalidad y necesidad, del «ser» y de la Metafísica, en El fundados) regía a su vez todos los asertos metafísicos.

Nos es, por ejemplo, evidente, que nunca podrá darse en nuestra experiencia fenoménica una experiencia que importe que en aquel sentido en que se dijo que «x, sucedió», *alguna* vez se pueda decir con verdad que en aquel mismo sentido no fue así.

Pero esta necesidad *absoluta* trasciende toda experiencia posible; toda contingencia de lo sensible; no puede encerrarse en un sentido *meramente* formal, porque se empleará hasta para afirmar en sentido *existencial*, extensivo, que los mismos actos inmanentes de pensar y su contenido, en cuando son o han sido, exigen no poder no-ser o no poder no-haber sido; es afirmada con una total trascendencia. No se explica, digo, esta absoluta necesidad si no está fundada en un Existente *Necesario*, esto es, *Infinito* (como fundante el horizonte sin límites del «ser»), de quien venga la fuente o a priori constitutivo de esta *inteligibilidad* o *verdad* absoluta, que nosotros, necesarios solamente «secundum quid», nunca podemos fundar con su absoluta necesidad e infinitud. Por ello se decía que la Metafísica, aunque sea «en cuanto a nosotros» *logice prior* (porque nuestro saber comienza por nuestros sentidos, no

por la intuición de Dios), no obstante en realidad su contenido es «*ontologicè posterior*», es decir, radicado o fundado en Dios.

Por tanto no era la Filosofía una ciencia *fundante* de la Teología (y de la Fe): su proceso era fundante con prioridad solamente *logica*, respecto de nuestro proceso. En este sentido, por ejemplo, no podían los misterios revelados ser ciertamente contradictorios a la absolutez de la Metafísica. Ahí estuvo precisamente el trabajo de tantos siglos de grandes teólogos escolásticos. Pero en otro sentido, el proceso de la Filosofía estaba *ontologicè* fundado, es decir, en cuanto que la absolutez de estas verdades metafísicas estaba realmente radicada en Dios; el cual podía darnos de ellas *en un nivel más alto*, con un objeto formal infinitamente superior a nuestra «compreensión» del concepto de «ser», el nivel de la Palabra de revelación, un nuevo contenido, como son los misterios propiamente dichos, o la revelación de la «gratuidad» de los dones, indemostrables por la sola razón. Esto es lo que por lo demás ya está sobreentendido en las palabras del Vaticano I en este punto (3).

Por tanto, si bien consideraban la Metafísica como suprema ciencia subalternante en cuanto al proceso humano con que procedemos desde nosotros y desde los hechos para elevarnos a Dios y por tanto también a Dios-revelador, no obstante, en cuanto al aspecto ontológico o de radicación en la realidad, la suprema ciencia subalternante era la Fe, expuesta por la Teología como Palabra de Dios (4) (no se confunda la Teología en sí, como expresión del *contenido* de los hechos revelados, con la Teología *apud nos*, en los teólogos, que a veces podemos juzgar que es dato revelado algo que se compruebe no ser tal).

Este influjo supremo de la Teología sobre la Filosofía y sobre el filósofo, no destruye su libertad, como las leyes matemáticas no destruyen la libertad del astrónomo o del físico, que las usan. Si tomando en mis manos una guía turística veo que partiendo en Roma desde Piazza Venezia por el Corso Vittorio Emmanuele llegaré al Tíber, tendré una clase de conocimiento sobre la colocación del río; pero si dejando la guía a un lado me pongo a cami-

(3) *Ibid.*, cap. 4; *Denz-Sch.* 3.017 [1.796]: «Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum enim Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero umquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (*Conc. Lateran. V: Denz. Sch.* 1.441)».

(4) Como es evidente, no pretendo aquí, porque estaría fuera de lugar, distinguir más claramente en qué sentido es subalternante, si en sentido restringido o amplio. Cfr. SUÁREZ, *Disp. Met.* 1, sect. 6, n. 52.

nar en esta dirección, adquiriré sobre lo mismo y de un modo diverso, otra clase de conocimiento, digamos «con otro objeto formal». El hecho de que conozca ya algo por un medio, no me quita la posibilidad de poder adquirir conocimiento de lo mismo por otro medio y a otro nivel de profundidad.

Con esta síntesis grande y profunda se habló a lo largo de todo el medievo hasta los tiempos modernos del «Arbor Scientiarum».

VII. «Arbor Scientiarum»

Así construyeron (con más o menos éxito, según la profundidad de cada filósofo y de cada teólogo) aquel «Arbor Scientiarum» que encontramos en sus obras, como Ramón Llull, cuando escribió en Roma, en 1295, su obra *Arbre de sciencia* (5), repetidamente representado en el medievo, como ideal supremo de unificación del saber humano.

A pesar de las críticas que se puedan formular contra este esbozo, al menos está claro que tenía en sus manos los principios supremos para una concordia coherente entre Filosofía y Religión, mediante la doctrina de la *subalternatio scientiarum*, sacada de su objeto formal.

Todo fue destruido con el triunfo del nominalismo en los siglos xiv y xv. Cuando el nominalismo ignoró la síntesis metafísica, acercando la Metafísica a la Lógica y separándola del conjunto constituido por la Teología natural y la Física filosófica, también se suprimió con la Metafísica aquel principio mediador y unificador supremo. Aquel árbol, desde entonces, ya no fue más que un dibujo que a veces adornaba las portadas de los libros (6).

Era obvio que entonces renaciese la antigua antinomia entre Filosofía y Religión (o su expresión especulativa en la Teología), antinomia que los griegos con su noción del *μῦθος* (muy distinto de lo que hoy día se entiende con esta palabra *μῦθος ἐστὶ λόγος* *Ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν*) no habían logrado superar, a pesar de su buena voluntad.

Todo lo que quedaba sin la explicación racional fundamental (porque no tenía la absolutez y universalidad que llegase más allá de lo sensible, más allá de lo «físico», hasta lo meta-físico) quedaba entregado a la zona de la voluntad. En el mismo grado en que deprimimos la razón, se levanta la voluntad que ocupa su lugar: los nominalistas recorrían a la «potencia absoluta» y «potentia ordinata» de Dios, para resolver los problemas que no podían resolver de otra manera.

(5) RAMON LLULL: *Obres — Arbre de Sciencia*, vol I, II, III. Palma de Mallorca, 1917.

(6) Es interesante en este aspecto la obra de S. GÓMEZ NOGALES: *El horizonte de la metafísica aristotélica*. «Estudios onienses», serie II, vol. II, Madrid (FAX), 1955. Véase también J. MARITAIN: *Les degrés du savoir*. Paris, 1932.

Un fenómeno semejante había sucedido a los sucesores de Aristóteles cuando quizá sin comprender bien la hondura de su pensamiento, se dieron con preferencia a estudios lógicos por una parte, como los estoicos, y a estudios naturales, como Sexto Empírico por otra: aparecieron por todas partes tendencias moralizadoras al modo de las de los estoicos, de los epicúreos y de los escépticos.

Esto nos recuerda también lo que sucedió con Descartes y los que le siguieron. Descartes, aunque introdujo con éxito las Matemáticas en lo cuantitativo y la Física, era nominalista inadvertido: no conocía el sentido de un concepto analógico, potencial (no eran éstas, ideas «claras y distintas»). Por lo mismo, Descartes, de tan acentuado matiz racionalista, también es voluntarista: solamente porque Dios *ha querido* que el valor de los ángulos del triángulo sea de dos rectos, es así y no puede ser de otra manera, nos dice. Pero los matices «humanos» y la síntesis suprema con la «revelación», quedaban al aire.

Lo mismo sucedió con Kant. Con la destrucción de la Metafísica de lo trascendente o meta-empírico, quedaba la Religión reducida a la Moral, y la Religión dentro de los límites de la razón pura. Saltaba desde un concepto unívoco de «ser» a otro «equivoco»; no tenía «analogía». Con ello tuvo que echar mano de la voluntad (aunque él no emplee esta palabra, sino la de imperativo categórico) para poder verificar la «síntesis» universal y tener así alcance sobre los nómenos, de los cuales especulativamente no podía decir nada.

Así la antinomia entre Filosofía y Religión renació con virulencia mayor hasta nuestros días (7). Con ello no pocas veces sucede que es la Religión (y también la Teología) la que queda absorbida por la Filosofía, al modo de Hegel. Pero ¿en qué paran los «misterios», la «gratuidad» de lo sobrenatural, la misma distancia infinita del infinitamente grande, Dios, por más que por lo mismo nos esté infinitamente cercano? No tenían explicación satisfactoria. Piénsese en Karl Barth, por ejemplo. En el fondo de su enemistad contra la «Analogía del Ser» y la Filosofía sobre Dios; lo que hay no es una oposición a la noción de la Metafísica de Santo Tomás

(7) En nuestro tiempo este trastorno toca la misma fundamentación de las ciencias. Recuérdense los más recientes escritos de F. GONSETH en busca de una Filosofía «abierta a la experiencia»: *La philosophie ouverte*. «Akten des XIV Intern. Congr. für Phil. Wien 2-9-IX-1968», Universität Wien 1968, vol. I, p. 543-559. Véase también F. GONSETH: *La Métaphysique de l'ouverture à l'expérience. Seconds entretiens de Rome*. Paris (P.U.F.), 1960 (Mi crítica publicada en «Pensamiento» (Madrid) 18 (1962) 80-86. La bibliografía actual sobre las diversas actitudes para plantear este problema ya en sentido idealístico, ya relativístico, ya realístico, ya empirístico, ya neopositivístico, etc., ninguno de ellos satisfactorio, es una bibliografía tan extensa, que desborda los límites del presente estudio.

(que no conocía), sino a la filosofía de Hegel, como se ha mostrado recientemente con acierto (8).

Con ello también sucede que otros confinan la Religión y la Teología a las zonas de la pura emotividad irracional; o a la simple «experiencia» religiosa de cada uno; o bien, a la voluntad; o bien a un reino de valores percibidos emocionalmente (Scheler), que no se justificarían coherentemente por medio de la razón.

VIII. *Vuelta al equilibrio*

En nuestro siglo se han realizado dos grandes tentativas: la de Enrique Bergson y la de Mauricio Blondel, ambas enderezadas, por lo menos en parte, a rehacer el equilibrio perdido desgraciadamente.

Bergson no admite la Metafísica conceptual (por el prejuicio kantiano, que no discute), pero quiere superar a Kant, que no reconocía intuición intelectual en el hombre, por medio precisamente de esta intuición, que se injerta sobre el «devenir», sobre el «élan vital». Así quiso, mediante el recurso a la experiencia mística, digamos intuición superior, restablecer la conexión entre Filosofía y Religión, como entre la Moral cerrada (conceptual) y la abierta (intuitiva), la Religión cerrada (de dogmas) y la abierta (de intuición mística), de modo que no rechazase la Moral conceptual y la Religión dogmática, sino que las consideraba como el término de un proceso de «enfriamiento» de un contacto original intuitivo con lo dinámico en puro Hacerse.

Es evidente que no negaremos los valores contenidos en la obra de Bergson, ni por otro lado el papel que desempeña su recurso a la experiencia religiosa y a la experiencia mística. En realidad no nos interesa gran cosa su teoría del «élan vital», pero nos interesa más el influjo que esta experiencia religiosa ejerce sobre el *hombre* que filosofa, como decíamos antes. O con las palabras del llamado «Doctor humanus», Jaime Balmes, en su *Criterio*, a propósito de la Lógica entendida como medio para llegar a la verdad: «Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre».

Admitamos, pues, que recurra Bergson a la experiencia religiosa y mística, aunque en un sentido muy diverso del que él intenta. Pero este ensayo, por interesante que sea, queda insuficiente para nuestro intento, precisamente porque no establece el fundamento *conceptual suficiente* que nos ofrece la Metafísica. No explica, por ejemplo, por qué podríamos explicar conceptualmente a los otros,

(8) H. CHAVANNES: *L'Analogie entre Dieu et le monde, selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*. Paris (Les Editions du Cerf), 1969. (Mi exposición y crítica en «Selecciones de Libros» (Barcelona, VIII-1971).

algo de esta experiencia, algo de esta realidad ultra-fenomenica, esto es, el mismo «élan vital» y su absorción en Dios, si lo originario y radicalmente irreductible al concepto, expresión de lo que «ya es» fuese el Hacerse y su intuición. Ni explicaría por qué Dios mismo no sería un mero Hacerse, es decir, no infinitamente perfecto y trascendente, sino identificado con el «élan vital» de las plantas y vivientes sensitivos. Ni justifica la exclusión del relativismo. Ni responde a las múltiples objeciones que de ahí nacen: si la realidad fundamental es «meramente» Hacerse, no es el «ya ser», entonces el discípulo de Bergson que «se hace» bergsoniano, será más bergsoniano que él, que ya «lo es»; y él, en cuanto no negase su bergsonismo haciéndose «totalmente otro», sino permaneciendo bergsoniano, ya no sería bergsoniano; y en cuanto lo fuese verdaderamente, negándose y evolucionando, entonces sería bergsoniano.

A pesar de ciertas concomitancias, es muy diverso el esfuerzo de Blondel. No niega Blondel la Metafísica conceptual, cuando le añade el conocimiento «por connaturalidad» (podríamos decir «algo intuitivo») que es el término señalado por la acción o dinamismo o finalismo, a fin de trascenderse con la Acción. En este sentido también es interesante su ensayo.

Pero su escaso recurso a una Metafísica suficientemente desarrollada, es lo que hace que no pueda resolver las antinomias fundamentales contra su método, contra su misma Filosofía: ahí radica la debilidad de Blondel.

Por medio del análisis de la «acción» podrá descubrir la plenitud a que tiende constitucionalmente el ser humano; pero sin la ayuda de una Metafísica conceptual difícilmente podrá deslindar entre la «exigencia» (a que sea «debido» su término) y la «conveniencia» o «veleidad» (a que se le conceda gratuitamente) (9). Con el solo análisis finalístico del ser concreto, podrá inferir la tendencia innata al Supremo Fin, Dios; pero sin la ayuda de una Metafísica conceptual bien trabada, difícilmente demostrará que esta tendencia es objetiva y no un mero principio regulativo, al modo kantiano. También reconocerá el carácter absoluto del pensamiento humano, pero difícilmente justificará la exclusión del

(9) De hecho había dicho el Vaticano I en 1870: «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum issorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt». Pero esta «aliqua intelligentia» (y paralelamente, la «conveniencia», «non exigentia» de lo sobrenatural) no fue bien entendida por el modernismo y por ello escribió Pío X en la *Pascendi* que una cosa es descubrir la «capacidad» y la «conveniencia» de lo sobrenatural y otra cosa muy distinta es una «exigencia» que lo demostrase. Este texto no está en la edición de Denzinger-Schönmetzer, sino en las antiguas ediciones del Denzinger, n. 2.103. Cfr. A.A.S. 40 (1970) 630.

relativismo, sin exponer con la absolutez del «ser» la analogía con que lo captamos. Y algo parecido podría decirse de muchos puntos de su sistema, como es, que no se ve bastante si su aportación «adhesiva» o «voluntaria» al proceso de la «acción» es meramente una ayuda subjetiva para captar una trascendencia y demostración que ya «de iure» demuestre, o si por el contrario al modo kantiano con su imperativo categórico proyectase su aprioridad. Emplea Blondel cuando le conviene, casi diríamos subrepticamente, principios metafísicos y demostraciones, de un modo ocasional, sin darnos una trabazón lógica y coherente dentro de un sistema. Si este modo de proceder pudo ser eficiente en ciertos ambientes de marcado positivismo, de mucho idealismo, difícilmente se tomará su método como apto para proporcionarnos la mediación que necesitamos para la concordia entre Filosofía y Religión.

IX. *El punto fundamental*

De todo ello parece resultar una afirmación que de todos modos se nos impone: en la misma medida en que se destruye o se olvida la Metafísica de lo *trascendente* —olvido que tiene como correlato en el sujeto la pérdida de la *analogía* y la mesura del recto pensar— en el mismo grado cae la mediación entre Filosofía y Religión y resurge otra vez con fuerza la antigua antinomia.

Es precisamente la Metafísica de Sto. Tomás el instrumento que nos da una visión sintética dentro de un sistema que es a la vez fiel a los datos de la experiencia y de las ciencias por un lado, y por otro a la Religión y a la Teología, a la cual da no sólo el substrato racional que todo hombre intelectualmente desarrollado necesita, sino un instrumento conceptual de gran utilidad hasta para la misma labor que el teólogo en su propio terreno ha de hacer, si no quiere exponerse a graves inconvenientes y desviaciones, que le acecharán si utiliza una Metafísica subreptica u otra rudimentaria.

Pero es lástima que los filósofos que seguimos la estela de Santo Tomás, hayamos cometido grandes fallos en nuestra labor. Cuando en 1879 León XIII consagró el gran movimiento de vuelta, nos aconsejaba tomar los «*principiata maiora*» de su sistema. En vez de hacerlo, profundizando en esta síntesis fundamental y grandiosa para oponernos a una Filosofía antropocéntrica (por tanto, radicalmente viciada ante la Revelación que es teocéntrica), por el contrario hemos ido buscando siempre cómo salvar y bautizar, lo que muchas veces es insalvable e imbautizable; y así nos hemos privado de la principal ayuda del tomismo, hasta llamándonos tomistas.

Por otro lado los «*principiata maiora*» de Sto. Tomás difieren

mucho de lo que es «una» interpretación, «una» exegesis, y por cierto de puntos muy expuestos a discusión. Sin embargo tomaron a «un» intérprete, a Cayetano y tomaron como equivalentes las nociones de «tomista» y de «tomismo interpretado» según «una» escuela, la de Cayetano. Ahora cuando descubren los filósofos, que piensan con profundidad, sus fallos, declaran a veces que «Santo Tomás no era tomista»: pero no saben por dónde echar a andar.

Si se hubiera procedido de otro modo, se habría examinado sin cargas afectivas, si acaso Suárez ofrecía también «una» interpretación posible de las palabras de Sto. Tomás y si era quizá también una prolongación, de un sistema que había sido esbozado con grandiosidad, pero dejando abierto el camino para una siempre ulterior sistematización y profundización, como ha de suceder en un sistema viviente. Pero las cargas afectivas contra Suárez son tan absolutas, que con frecuencia presentan de él una mera caricatura; y otras veces ni siquiera toman en cuenta el examen y discusión de las razones; procedimiento que ciertamente entre filósofos, es muy poco filosófico.

Es verdad que en esto también tenemos buena parte de culpa los mismos filósofos que nos llamamos suaristas. Si uno compara por ejemplo a Suárez con el suarista Luis de Lossada (1748) fácilmente observa que lo profundo de la *Metafísica* de Suárez se había evaporado para ceder su lugar a una especie de logicismo. Hemos empobrecido tanto lo genial de la síntesis de Suárez, que uno comprende —aunque no justifique— la reacción por ejemplo de Mahieu, o de Mercier en el primer cuarto de este siglo; porque si Suárez fuese la caricatura que de él presentan hoy, tampoco yo sería suarista.

Pero de todos modos, nos es indispensable que se entable colaboración y diálogo en plan de *profundizar* y *sistematizar* nuestra auténtica Filosofía de tradición secular; mientras por otro lado no demos tanta importancia a este aspecto como a lo que sería ahondar en los *principiata maiora*, las grandes líneas fundamentales, de vigencia perenne, cuyo estudio es lo que hemos pospuesto, mientras nos entreteníamos en disquisiciones filológicas, hermenéuticas y en el afán de conciliar lo fundamental con posiciones subjetivistas de fondo radicalmente opuesto.

Si nuestra labor hubiese sido otra, también habría sido otra cosa el éxito del prestigio y difusión de la tradición secular de nuestra *Metafísica*, base racional, sí, pero colocada a la sombra del Cristianismo con la ayuda extrínseca que antes hemos indicado, ofreciéndonos así una Filosofía que puede ser tenida como válida «para todos», pero enriquecida de hecho para los creyentes, con la aportación de la Teología y de la Revelación.