

## ¿EXISTE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA? ¿EN QUÉ CONSISTE?

**CARLOS A. CASANOVA**

Doctor en Filosofía  
Profesor Asociado / Profesor Asistente  
Facultades de Derecho de la  
Pontificia Universidad Católica de Chile y de la  
Universidad Bernardo O' Higgins  
Santiago de Chile / Chile  
carlosacasnovag@gmail.com

Recibido: 13/05/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* A la luz de la discusión entre Ralph McInerny y los asistentes a la reunión de Juvisy del año 1933, el artículo responde a las cuestiones de si hay una filosofía cristiana y en qué consiste. Muestra que, aunque la filosofía deba usar sólo argumentos accesibles a la razón natural, puesto que la sabiduría en el alma del fiel es una sola, en tal alma la filosofía ha de someterse a la Fe. También muestra que la Fe ha llevado históricamente a descubrimientos filosóficos centrales.

*Palabras clave:* Fe y razón, filosofía y teología, preámbulos de la Fe.

### *IS THERE A CHRISTIAN PHILOSOPHY? WHAT IS ITS NATURE?*

*Abstract:* In the light of the discussion held by Ralph McInerny with the thinkers who attended the meeting in Juvisy in 1933, the paper answers two questions: whether there is such thing as "Christian philosophy" and what it is. It shows that, although philosophy must make exclusive use of arguments accessible to natural reason, in the soul of the faithful philosophy must submit to Faith, since in such soul there is only one wisdom. The paper shows as well that Faith has led to central philosophical discoveries.

*Keywords:* Faith and reason, philosophy and theology, *Praeambula Fidei*.

En las páginas que siguen voy a presentar la discusión imaginaria que, en *Praeambula Fidei*, sostuvo el profesor Ralph McInerny con los asistentes a la reunión de la Sociedad Tomista Francesa que tuvo lugar en Juvisy el 11 de

septiembre de 1933, y con la obra posterior de Etienne Gilson, acerca de la existencia y la naturaleza de la filosofía cristiana. En mi exposición, espero conciliar lo más posible las posturas de Gilson y McInerny, salvando las intuiciones de ambos, con el fin de responder si existe o no una filosofía cristiana y cómo debe entenderse.

El método que usaré será resumir brevemente los puntos disputados y los respectivos argumentos, mostrar luego el fondo de verdad que haya en las intervenciones de los diversos participantes, y usar ese fondo como punto de partida de mi propia reflexión. Trataré en un primer capítulo el tema de la relación entre filosofía y Fe, y en un segundo capítulo consideraré la luz que sobre el tema de los preámbulos de la Fe arroja la filosofía griega clásica.

## 1. FE Y CONOCIMIENTO

El profesor McInerny sostiene que donde hay conocimiento perfecto, visión o demostración, no puede haber fe: “es claramente imposible para cualquiera conocer y creer la misma verdad al mismo tiempo”<sup>1</sup>. Y aduce la autoridad de santo Tomás<sup>2</sup>. A partir de allí, extrae conclusiones que, en mi opinión, van demasiado lejos, aunque encierren una importante verdad. He aquí las dos principales: (1) “Los *praeambula fidei* presuponen que la filosofía es distinta de la teología, una disciplina autónoma cuyos argumentos no dependen de la aceptación de la revelación”<sup>3</sup>. Con la segunda conclusión, sin embargo, rápidamente se corrige al menos hasta cierto punto el alcance de estas frases: (2), “sin lugar a dudas, el fiel es movido a asumir esta tarea [de restablecer el realismo para restablecer los preámbulos de la Fe en nuestros confundidos tiempos] por la importancia que los *praeambula fidei* tienen en la enseñanza de la Iglesia. En esta motivación encontramos el fundamento de la filosofía cristiana propiamente entendida”<sup>4</sup>.

McInerny acepta, entonces, que hay una conexión “existencial” entre la filosofía y la Fe<sup>5</sup>, pero niega que haya una dependencia intrínseca o “esencial” de la primera respecto de la segunda, aun en el fiel, excepto en lo que se refiere

1 Ralph MCINERNY. *Praeambula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 2006, p. 24.

2 Cfr. II-II, q. 1, a. 5, ad 4m; q. 2, a. 9, ad 3m; III Sent. D. 24, a. 2, sol. 2, comentario al *De Trinitate* de Boecio, q. 2, a. 3, c.; y S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 1m citados en MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, pp. 30, 25, 27, 28 y 29, respectivamente.

3 MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 35. Cfr., también, *ibid.*, p. 85.

4 *Ibid.*, 36.

5 Cfr. *Ibid.*, p. 107.

a la filosofía moral<sup>6</sup>. Éste es uno de los principales puntos debatidos, que puede dividirse en tres grandes secciones.

### 1.1. UNA SOLA SABIDURÍA EN EL FIEL

La clave del primer capítulo reside en que la filosofía pretende ser una sabiduría natural que, en contraste con las disciplinas particulares (*epistémiai* o *téchnai*), necesariamente presupone una rectitud moral, que es fruto del amor al último fin. De donde se sigue que, pues lo propio del sabio es ordenar<sup>7</sup> [al fin debido], y porque el último fin natural ha sido asumido por el fin sobrenatural, en el fiel no puede haber sino una sola sabiduría, y en el hombre no puede haber sino una sola sabiduría completa o perfecta, y tal es la sabiduría del santo. De tal manera que la filosofía, en el fiel, no puede ser una disciplina autónoma, aunque, al investigar, deba respetarse escrupulosamente la naturaleza de las cosas, y en la discusión con los gentiles deba usarse solamente argumentos de razón natural. Esto es lo que, según me parece, quiere expresar el P. A.-R. Motte cuando dice que “el hombre de fe no es sólo alguien que conoce otras cosas, sino alguien que conoce de otra manera y mejor porque está mejor dispuesto hacia las cosas que conoce”<sup>8</sup>.

Que la sabiduría natural a que puede aspirar la filosofía presuponga una cierta rectitud del carácter, es un punto que atestigua Aristóteles con gran claridad, sobre todo en el libro IV de la *Metafísica*, capítulo 2<sup>9</sup>, y en el libro II, capítulo 4, de la *Ética a Nicómaco*<sup>10</sup>.

### 1.2. ¿PUEDE LA FE AFECTAR INTERNAMENTE LOS CONTENIDOS DE LA FILOSOFÍA?

De acuerdo con las intervenciones de Gilson en la reunión de la Sociedad Tomista Francesa, existe una influencia de la revelación sobre la filosofía y, por ello, puede hablarse de “filosofía cristiana”. No sólo porque exista una unión en la persona del cristiano entre la Fe y la filosofía, como decía Mandonnet en la misma reunión<sup>11</sup>, sino porque la Fe puede iluminar internamente a la filosofía<sup>12</sup>.

6 Cfr. *Ibid.*, pp. 104 y 119.

7 Cfr. *Summa contra Gentiles* I, 1.

8 MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 102.

9 1004b25.

10 1105b9-16.

11 Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 94.

12 Cfr. *ibid.*, p. 95.

En este contexto, Gilson declara que él “distinguiría las verdades que la razón nunca podría descubrir de esas que la razón puede descubrir”; añade que “la fe propone soluciones para las que la filosofía a veces encuentra más tarde una demostración”; e incluye un par de casos controversiales de influencia positiva de la revelación sobre el contenido de la filosofía: (a) la transformación por santo Tomás de las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios, que, una vez transformadas, prueban la existencia del Dios cristiano, basadas en el pasaje del Éxodo, *Yo soy el que soy* (que el Aquinate acepta por *Fe*), y en una distinción filosófica fundamental, derivada de él; y (b) el concepto de creación, que vendría del Génesis<sup>13</sup>. El grave problema de Gilson es que llega demasiado lejos en esta vía, y afirma sin cualificaciones tanto que la filosofía tiene por objeto “los revelables”<sup>14</sup>, como que algunas de las verdades filosóficas más fundamentales no sólo no fueron conocidas de hecho sin la revelación, sino que son incognoscibles sin ella.

(a) *Ego sum qui sum*

Etienne Gilson sostiene que el texto del Éxodo donde Dios revela su nombre propio a Moisés sería la base en la que se fundaría la distinción real postulada por santo Tomás entre *esse* como acto y *essentia* como potencia. Aun después de conocida la distinción, además, seguiría siendo indemostrable. Pueden darse razones para mostrarla, pero ninguna sería una demostración propiamente dicha. Tal sería el motivo por el que Duns Scotus, Suárez, y otros teólogos habrían rechazado la distinción<sup>15</sup>.

Gilson postula con verdad que la formulación explícita de la distinción real del ser como actual y la esencia como potencial en la versión tomista está históricamente conectada con la *Fe*. Se equivoca, en cambio, cuando afirma que es indemostrable o incognoscible filosóficamente, y en este punto McInerny sin duda lo refuta. Sin embargo, no es cierto que de este error se desprenda, como sostiene McInerny, que Gilson haya dicho que los preámbulos de la *Fe* dependan de la teología, a causa de que el elemento clave de la metafísica tomista se ha hecho depender de un argumento teológico<sup>16</sup>. Sería posible que la existencia de Dios, su eterno poder y su divinidad, pudieran probarse sin que, sin embargo,

13 Cfr. *ibid.*, p. 96.

14 Cfr. *ibid.*, p. 37.

15 Cfr. *ibid.*, pp. 137, 138 y 140, que citan el libro *Introduction à la philosophie chrétienne*. El argumento es extraño, porque Gilson sostiene que la distinción se basa en la revelación, de modo que son precisamente los teólogos los primeros que deberían aceptarla.

16 Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 139.

la distinción real entre esencia como potencial y ser como actual fuera conocida explícitamente, como de hecho ocurrió con Platón y Aristóteles. Pienso, sin embargo, que McInerny tiene cierta razón en el fondo, porque Gilson ha separado tan hondamente al Dios de los filósofos (incluido Aristóteles) del Dios de la Fe, que corre el peligro de anular la doctrina de los preámbulos de la Fe. Más aún, el lenguaje hiperbólico de Gilson tiende a dar toda la razón a McInerny, como cuando el francés dice que en la obra de Aristóteles no hay metafísica, porque no se percibe la distinción entre esencia y acto de ser, y se ignora, por ello, la contingencia del cosmos, de manera que solamente se describe el mundo físico que es objeto de la ciencia natural, un mundo que obedece a unas leyes inmóviles y que, por ello, es percibido como eternamente inmutable<sup>17</sup>. Por otra parte, los mcinernianos esfuerzos para probar que la distinción entre esencia potencial y esse actual se encuentra ya en Aristóteles de modo explícito, me parece que van demasiado lejos<sup>18</sup>. Sin embargo, la concepción mcinerniana general de las relaciones entre filosofía y teología, dejan espacio para una formulación correcta de la verdad histórica<sup>19</sup>. Examinemos brevemente el análisis metafísico de Gilson y las críticas de McInerny, para comprender en qué sentido cada uno apunta a diversos aspectos de la realidad.

Gilson observa que los seres finitos, y aun los seres sensibles, el objeto comensurado y natural del intelecto humano, son comprensibles sólo de modo incompleto. McInerny rechaza esta observación<sup>20</sup>, que, sin embargo, es verdadera<sup>21</sup>: empero, está en lo correcto McInerny cuando apunta que Gilson pierde de vista enseñanzas básicas de la metafísica, al situar la incomprehensibilidad del ser finito en la admiración que le produce, como a Parménides, que el “esse” pueda

17 Cfr. Etienne GILSON, *El ser y los filósofos* (traducción castellana de *Being and Some Philosophers*). Pamplona, EUNSA, 1985, pp. 247-248, en conexión con 104 y 242. En las páginas siguientes usaré esta obra como el lugar en el que se encuentran las posiciones metafísicas gilsonianas que critica McInerny, porque él mismo se refiere a ella en este sentido (cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 55).

18 Lo que ocurre es que McInerny piensa que la distinción entre esencia como potencial y ser como actual es el núcleo del pensamiento [“filosófico”] de santo Tomás. Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 140.

19 *Ibid.*, p. 140: “[...] una cosa es decir que algo creído es ocasión para comprender una verdad filosófica que puede justificarse sobre bases filosóficas y por tanto ser sostenida tanto por el fiel como por el infiel, y enteramente otra cosa [...] afirmar que el análisis metafísico] depende intrínsecamente de una verdad de fe”. Cfr., también, *ibid.*, pp. 304-306.

20 Cfr. *ibid.*, p. 142.

21 El significado y el modo de significar de “ente” lo tomamos de lo sensible, razón por la cual “ente”, según el modo de significar, se dice primero de lo sensible. Pero lo significado se dice primero de Dios, se realiza de modo perfecto sólo en Dios, que escapa a nuestra experiencia y sobrepuja nuestra capacidad de entender (cfr. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 13 a. 1 ad 2m, a. 3 c. y ad 3m, a. 6 c., etc.).

multiplicarse; y afirmar, basado en esa incomprehensibilidad, que las objeciones de Suárez a la demostrabilidad de la distinción entre ser como acto y esencia como potencia son sólidas<sup>22</sup>. Puede apuntarse que entre dichos aspectos que pierde de vista Gilson se halla, por ejemplo, que la multiplicidad es un dato que hay que explicar, y que Aristóteles ya ha dado pasos decisivos en el camino de la explicación, que trascienden con mucho el *Poema* de Parménides. Uno de esos pasos es caer en la cuenta de que “ente” (y por tanto *esse*) no es un término unívoco. El error de Gilson en este punto es consecuencia de no haber examinado bastante la naturaleza de las cosas, y haber saltado demasiado pronto a la plenitud de lo significado por *Esse*, que se da sólo en Dios.

McInerny añade con agudeza que el hecho de que Gilson parta “de arriba hacia abajo” en esta materia, y no lleve a cabo de manera apropiada la vía de ascenso, lo conduce a no entender bien la relación entre esencia y *esse*, a hablar del *esse* como si fuera anterior a la esencia, y una causa de ella. Si, por ejemplo, se hubiera percatado de que el vivir es el ser del viviente, habría percibido que el *esse* no puede ser sin la cosa de la que es *esse*, como no puede ser la vida sin el ente vivo. Sin embargo, McInerny va demasiado lejos cuando afirma que el *esse* no es causa en absoluto de la esencia<sup>23</sup>: por cierto que no es causa eficiente, pero sí es lo más formal del ente y, por tanto, una causa intrínseca del mismo, que hace a la esencia ser en acto, aunque sea una causa causada, por supuesto, por las causas extrínsecas, Dios y el agente próximo. Pero es Gilson quien lo empuja en esa dirección, porque éste realmente afirma que el *esse* no pertenece a la sustancia creada, y sugiere que consiste en la continua acción de Dios sobre ella. Es decir, el *esse* sería una agencia extrínseca que pone y conserva a la sustancia en su existir<sup>24</sup>. Con todo, es fundamentalmente correcto que la imagen del mundo que se puede extraer de la composición de esencia y acto de ser, como algo que se encuentra en constante necesidad de que Dios lo mantenga en el ser, resulta quizá ajena a la cosmovisión aristotélica, como apunta Gilson<sup>25</sup>. De nuevo, él

22 Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, pp. 142-143.

23 Cfr. *ibid.*, p. 144.

24 Cfr. GILSON: *El ser y los filósofos*, pp. 242, 246 y 256. En otros lugares, Gilson afirma que el *esse* es una “causa eficiente inmanente” (cfr. pp. 275 y 276), y parece negar las doctrinas de los grados del ser (cfr. *ibidem*, p. 42) o de la diferencia entre el acto primero y el acto segundo (cfr. pp. 268, 273 y ss.). Por supuesto, todo esto oscurece cuanto santo Tomás dice del *Ipsium esse subsistens*, porque no es Él, sencillamente, “Causa Eficiente Suprema”, sin esencia propia, sino que su Esencia es su *Esse*, lo cual sería imposible si el *esse* no fuera lo más formal de cualquier ente. El propio Gilson se ve forzado a afirmar que la esencia de Dios es su Ser... (cfr. *ibidem*, pp. 267, 271). Gilson teme que decir que el *esse* sea formal obligaría a decir que es unívoco, un “universal”.

25 Digo “quizá” porque Aristóteles llega a concebir a Dios como el Primer Inteligible en el que Intelecto e Inteligible se identifican. Es probable que esto contenga en sí la semilla de llamar a Dios “Verdad Primera”, en la que se sostiene la inteligibilidad de todos los inteligibles. Lo que sería nuevo,

lo hace de manera inadecuada, porque (a) afirma que, según Aristóteles, en la sustancia el ser es igual a su propia necesidad, de modo que le es imposible no existir<sup>26</sup>, y también porque (b) sugiere que por esta causa la filosofía aristotélica es incompatible con el cristianismo. En defensa ahora de McInerny, puede decirse que, puesto que la teología natural posee una vía de ascenso en la que se van estableciendo y conectando los principios y raciocinios, es muy posible, como en efecto es el caso, que todas las indagaciones ascendentes aristotélicas mantengan su fuerza intacta, aunque la imagen del mundo que se ha trazado Aristóteles como un resultado posterior y descendente sea muy distinta a la que se trazaría un teólogo natural que, *desde los mismos principios y razonamientos aristotélicos*, hubiera realizado más conexiones y extraído más consecuencias, como la composición de esencia potencial y *esse* actual<sup>27</sup>.

Gilson percibe de modo penetrante que, si bien “*esse*” es un verbo gramatical, no puede ser un concepto igual a los otros conceptos, que están incluidos en las diez categorías. Esta observación es independiente de la distinción entre *esse* y *essentia*, y se halla explícita en Aristóteles. Sin embargo, Gilson la mancha un poco cuando la identifica con la negación kantiana de que la existencia sea un predicado. Agrega algo que tiene interés, sin embargo: dice que *esse* no es “un concepto de algo que pueda añadirse a una cosa”, porque el *esse* no inhiere, según Gilson, en una sustancia. McInerny replica que santo Tomás afirma de modo expreso que el ser creado inhiere en una esencia creada, y cita *De hebdomadibus* II, 249-251<sup>28</sup>. Sin embargo, hay un sentido profundo en el que Gilson tiene razón: la forma se dice que inhiere en la materia, porque aquélla es acto de ésta. Pero, aunque la materia se diga “sustancia”, Aristóteles afirma que la forma es más propiamente “sustancia”, porque es *tóde ti*. Por esto, en realidad, en cierto sentido es la materia la que es en la forma, porque si bien “la sustancia es la especie que inhiere, a partir de la cual y de la materia el compuesto [*sýnolon*] se llama sustancia”, también la materia “inhiere [*enéstai*] en la sustancia compuesta”<sup>29</sup>, la cual es más propiamente la forma concreta que la materia. Pues bien, el *esse* es formal y acto respecto de la esencia, y el ente concreto es más en virtud del acto que de la potencia, de modo que puede decirse que la potencia

---

entonces, es pecararse de que esa dependencia descansa sobre la Voluntad de Dios también. A la luz de *De generatione et corruptione* II 10, 336b31 y ss., no sé exactamente hasta dónde llegue la novedad.

26 Cfr. GILSON, Etienne, *op. cit.*, pp. 239-240. McInerny señala con razón que esta frase constituye una reducción al absurdo de las tesis de Gilson, porque es obvio que Aristóteles concibió seres contingentes y seres necesarios (cfr. p. 296).

27 MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, pp. 304-306, que acaban el libro con una proposición irrenista.

28 *Ibid.*, pp. 152-155.

29 *Metafísica* VII 3, 1029a26-34; 11, 1037a29-34.

creada es en el acto y es creada precisamente porque el acto creado es tan débil que no puede existir sin la esencia creada<sup>30</sup>. Entonces, McInerny tiene razón en rechazar la suscripción por Gilson de la tesis kantiana según la cual la existencia no es un predicado<sup>31</sup>, pero habría podido hacer una lectura más benévola del ilustre medievalista.

Después de haber mostrado que Gilson no recorre de modo adecuado la vía ascendente de la teología natural, el filósofo estadounidense quiere establecer, mediante una exposición del comentario de santo Tomás al *De hebdomadibus* de Boecio, que ya en Aristóteles se encuentra la distinción entre *esse* como acto y esencia como potencia. Muchas páginas más adelante puede descubrirse que lo que motiva este intento es una confusión gilsoniana: mediante una interpretación errónea de un pasaje del libro IV de la *Metafísica* donde se dice que “hombre”, “ser hombre” y “ser un hombre” son lo mismo, Gilson sostiene que Aristóteles está identificando la sustancia y el *esse* y que, en consecuencia, está sosteniendo que la sustancia no puede dejar de ser<sup>32</sup>. El núcleo de los argumentos de McInerny en este nuevo punto sería que tanto la distinción entre la pregunta por el “qué es” y la pregunta por el “si es”, como la distinción entre la cosa sensible y su esencia, implican la distinción entre esencia y ser<sup>33</sup>. Ahora bien, aunque es cierto que ambas distinciones aristotélicas implican la distinción entre la esencia y el ente, con lo cual McInerny refuta a Gilson, pues la esencia no sería necesaria, sin embargo, ninguna de las dos implica la distinción entre esencia como potencia y *esse* como acto, con lo cual queda claro que McInerny llevó el argumento demasiado lejos. Piénsese, por ejemplo, (a) que en *Metafísica* VII se habla de una pluralidad de sustancias separadas en las que no se daría esta distinción entre la esencia y la cosa, y si Aristóteles hubiera explícitamente concebido el *Esse* como acto, habría tenido que afirmar que hay Uno solo en el que el *Esse* se identifica con la esencia<sup>34</sup>; o (b) que Aristóteles dice que en “las sustancias separadas” (en plural) no se distingue, como en las cosas sensibles, la pregunta por el “si es” y la

30 Que el ser no inhiera en la esencia lo dice Gilson en *El ser y los filósofos*, p. 332. Como he dicho, este pasaje puede tener un sentido profundo verdadero. Sin embargo, en otro lugar del mismo libro, Gilson parece negar este mismo sentido profundo: cfr. pp. 271-272.

31 Gilson ha llegado a la convicción de que el *esse* no es un concepto en su polémica con Sigerio (cfr. GILSON, Etienne, *op. cit.*, pp. 112-115). De ella concluye que la metafísica aristotélica, a la que identifica con la de Sigerio y Averroes, se halla en conflicto con la metafísica de santo Tomás (ibidem, p. 115). Pero una cosa es Averroes o Sigerio, y otra muy distinta es Aristóteles.

32 Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, pp. 294-296.

33 *Ibid.*, pp. 144-148.

34 Cfr. 11, 1037a33-1037b2; y el comentario de santo Tomás, lección 11, n. 36. En la *Summa Theologiae* (I q. 3 a. 4 ad 2m) se saca provecho a esta observación aristotélica mostrando que cuando nos preguntamos “si Dios es”, “es” tiene aquí sentido veritativo, y no de ser actual, pues el ser actual de Dios se identifica con su esencia. Pero, hecha esta distinción, también sobre Dios, en



pregunta por el “qué es”. El que santo Tomás dé la razón al Estagirita confirma nuestro aserto<sup>35</sup>. Gilson seguiría teniendo razón, entonces, en que, *de facto*, la distinción la introdujo la mente de un fiel, iluminada como estaba por la Fe en un Único Principio del cosmos, Creador de todos los demás seres<sup>36</sup>.

(b) *La creación*

McInerny cita con aprobación a Copleston, quien, apoyándose en el tratamiento que da al problema de la duración pasada infinita del mundo, defiende que santo Tomás distingue entre filosofía y teología. La filosofía, según el Aquinate, no puede resolver este problema, cuya solución conocemos gracias al libro del Génesis. Pero, debo observar que, aunque de este caso se desprenda que son distintos los argumentos filosóficos de los teológicos, como bien señalan Copleston y McInerny<sup>37</sup>, no se sigue, en cambio, que haya dos sabidurías al interior del alma del fiel. De hecho, podría argüirse que el ejemplo muestra que hay una sola sabiduría. Santo Tomás ha concebido la creación y la absoluta trascendencia de Dios gracias a la Fe. En la obra de Aristóteles se encuentran los principios desde los cuales se puede llegar a conocer la creación, pero en ningún pasaje se saca, de hecho, esta consecuencia de esos principios. Más aún, el que no haya sacado la conclusión es lo que explica que Aristóteles no sólo sostenga que no se puede probar que el mundo no haya existido por un tiempo infinito, sino, además, que es imposible que no haya existido por un tiempo infinito, pues un Dios que no es creador no es del todo trascendente y no podría ser completamente inmóvil si el cambio y, por tanto, el mundo, han tenido un comienzo<sup>38</sup>. Fue la sabiduría del fiel la que, de hecho, llegó a distinguir en el problema filosófico mismo, lo que puede ser probado y lo que no puede ser probado, aunque los argumentos que ella misma adujo fueran de tipo filosófico. Parece, entonces, que en este terreno tanto McInerny como Gilson tienen parte de razón<sup>39</sup>.

---

quien se identifican *esse* y *esencia*, se distinguen las dos preguntas, y se puede saber “si es”, aunque no se sepa “qué es”.

35 Cfr. *Metafísica* Iota 10, 1051b17 y ss; comentario de santo Tomás, lección 11, nn. 7 y ss. Con la salvedad contenida en la nota anterior se excluye la contradicción.

36 En las pp. 148-150 McInerny da otro argumento propio para probar tanto que la distinción entre *essentia* y *esse* es real como que se encuentra ya en Aristóteles. Y en las pp. 303-304 da un argumento de David Twetten. Con todo, me parece que la distinción no se halla en Aristóteles.

37 Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 133.

38 Cfr. mi libro *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*, pp. 84 y ss.

39 La encíclica *Fides et Ratio* (parágrafo 76) recoge observaciones semejantes a las que desarrollo en este trabajo, pero de modo muy sintético.

A modo de conclusión de las observaciones que anteceden, podemos reflexionar sobre los vínculos entre la Fe y la razón a partir de otro pasaje de la obra del profesor McInerny, referido a la reunión de Juvisy. Sertillanges sostuvo en esa reunión que existe una filosofía cristiana que, desde dentro de la filosofía, muestra las insuficiencias de la disciplina, su carácter de saber incompleto y parcial. Los filósofos tenderán a rechazar las enseñanzas de la Fe como superfluas o como exigencias inaceptables para la razón filosófica por exageradas<sup>40</sup>, pero el fiel filósofo puede y debe mostrar que la filosofía es insuficiente y que la Fe, por lo mismo, es razonable. Sin embargo, añade de inmediato Sertillanges que la influencia de la Fe sobre la filosofía se da sólo en el orden del descubrimiento, donde la Fe juega sin duda un papel en la elección de problemas, en la identificación preliminar de soluciones aceptables, etc. En cambio, la Fe no jugaría papel alguno en el orden de la demostración y, por ello, la filosofía hecha por un cristiano, en su esencia, no tendría nada de cristiano<sup>41</sup>. Por supuesto, estamos de acuerdo en dos cosas con Sertillanges: (1) que la sabiduría filosófica es parcial e insuficiente, como se palpa en el libro III del *De Anima*, por ejemplo, que declara no poder responder de modo satisfactorio a la pregunta sobre qué pasa después de la muerte. —Ésta debe ser la razón por la que Aristóteles dijo que mientras más solo se quedaba más amor le tomaba al mito<sup>42</sup>; y (2) que los argumentos filosóficos de un fiel deben usar sólo de cuanto sea accesible a la razón natural. Con todo, estoy en desacuerdo en un punto de importancia: puesto que la filosofía no es una ciencia particular, sino un tipo de sabiduría, la influencia de la Fe sobre ella es más profunda en el fiel que lo que Sertillanges está dispuesto a admitir, como es patente cuando se considera que en el hombre de fe verdaderamente sabio hay una sola sabiduría, sobrenatural, con dos luces, la de la Fe y la de la razón natural. De modo que, aunque la filosofía deba hacer uso de argumentos de razón natural, debe, sin embargo, hallarse al servicio de la Fe, debe ser *ancilla theologiae*<sup>43</sup>. De aquí que pueda realizar una tarea filosófica que claramente apunta a lo que la trasciende: mostrar la insuficiencia de sí misma (la filosofía) con el fin de preparar a otros el camino para la recepción de la Fe.

40 Pienso que McInerny expresa muy bien su experiencia de esta verdad en su novela *The Priest*, Nueva York, Harper and Row Publishers, 1973, p. 512.

41 Cfr. MCINERNY, Ralph, *Praeambula Fidei* (cit.), p. 105. McInerny está de acuerdo con Sertillanges (cfr. pp. 106 y 107 *ibídem*). En esta última página se encuentra una distinción a la que da mucho peso McInerny: filosofía y filosofar. Reaparece en la p. 119, entre la esencia y la práctica de la filosofía.

42 Fr. 668, en Rose, citado por Werner Jaeger. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 368.

43 La *Suma contra gentiles* es una apología escrita por un teólogo que intentó usar argumentos aceptables para los infieles. No es una obra de “pura filosofía”.

La luz de la Fe se puede recibir poco después del nacimiento. Pero al nacer, y aun antes, debe el alma comenzar a adquirir conocimientos naturales, entre los que se contarán tras año y medio la noción de ente y de bien, los primeros principios, etc. Más tarde se recibe la doctrina cristiana, que en seguida tiende a instalar en el alma una sabiduría sobrenatural que asume a la natural. Por supuesto, sin el conocimiento natural necesario para entender el lenguaje de la doctrina o la Palabra de Dios, no sería posible que la luz de la Fe brillara en verdad alguna, sobrenatural o natural<sup>44</sup>. De hecho, aun en la Biblia, sobre todo en el Nuevo Testamento, aunque también en los libros más tardíos del Antiguo, se hace uso de conceptos que proceden de la filosofía, tales como el *Lógos* o el conocimiento de las cosas invisibles de Dios a partir de las criaturas, o la ley escrita en los corazones “por naturaleza”, por ejemplo. En estos casos, la Providencia ha preparado al instrumento humano, que a su vez es elevado y perfeccionado por la Revelación divina. Por estas razones, la sabiduría del fiel tiene dos caminos, uno que va de abajo arriba, y otro que va de arriba abajo. Pero las verdades de la Fe toman el lugar de honor y controlan toda la actividad del alma fiel, incluida la búsqueda de la comprensión filosófica de las verdades naturales necesarias para profundizar en la Palabra de Dios, ilustrar a los discípulos de la doctrina cristiana y dialogar con los gentiles<sup>45</sup>. La sabiduría de arriba absorbe, informándola sin destruirla, a la sabiduría de abajo, como la razón penetra a los sentidos en la percepción humana. Por esto, la actividad filosófica del fiel debe, (1) prestar servicio al cabal entendimiento de la Revelación, sin pretender agotar los misterios, pero mostrando su intensa luminosidad, y que no son contradictorios; (2) mostrar que hay armonía plena entre la razón y la Fe, a causa de que el mundo es obra de Dios, igual que la Revelación, y Dios no puede ni contradecirse, ni engañarnos; (3) refutar los ataques de los infieles contra la verdad revelada; (4) corregir su propio rumbo cuando se dirige a una contradicción con las verdades de la Fe. En este punto en particular, entonces, Gilson parece estar en lo correcto cuando nos dice que santo Tomás no va de la filosofía a la teología, sino al revés<sup>46</sup>, aunque sea verdad que los estudios filosóficos precedan al estudio científico de la teología<sup>47</sup>. McInerny, por tanto, se equivoca cuando afirma que porque la teología trasciende a la filosofía, entonces santo Tomás va de la filosofía a la teología<sup>48</sup>.

44 La mente humana no puede discernir la luz inteligible, natural o sobrenatural, si ésta no ilumina ciertos signos imaginarios o sensibles. En el caso de la luz sobrenatural los signos más explícitos (*expressa*) o claros son las palabras. Cfr. *Summa Theologiae* II-II q. 174 a. 3 c. y ad 1m.

45 McInerny trae un texto que supuestamente contrasta el modo como el filósofo y el teólogo se acercan a una realidad, pero que, en verdad, contrasta el acercamiento que hace el fiel al que hace el filósofo (SCG II, 4).

46 Cfr. *El filósofo y la teología*, Madrid, Los libros del Monograma, 1962, p. 20.

47 Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 159.

48 *Ibid.*, p. 137.

Pero Gilson, conforme a lo que hemos dicho, va muy lejos cuando sugiere que la filosofía “conformable a la religión” se da siempre en un contexto religioso, y su postular que la distinción entre *esse* como acto y *esencia* como potencia es cognoscible únicamente a partir de la Fe en Éxodo 3, 14 es sólo un caso particular del equivocado principio general. A la luz de estas reflexiones podemos ver que sí existe una filosofía específicamente cristiana y en qué sentido.

Quizá convenga ahora responder a una objeción de Martin Heidegger, expresada por primera vez en su *Introducción a la metafísica*<sup>49</sup>; y que fue repetida por Leo Strauss<sup>50</sup>: lo propio de la filosofía sería el “preguntar”, no el obtener respuestas, y el cesar de preguntar sería a-filosófico. Por ello, puesto que la Fe tiene respuestas a las principales preguntas de la existencia, una filosofía cristiana sería como un “hierro de madera”. Respondemos así: la noción heideggeriano-straussiana de “pregunta” es extraña, nada tiene que ver con el significado ordinario de la palabra. Quien propone una pregunta espera una respuesta, pero ellos entienden por “pregunta” algo diferente, una suerte de “apertura” hacia lo que la historia o el futuro encierra en su seno. Heidegger, en la obra mencionada, intenta mostrar que hablar de los valores como si fueran algo real, que puede ser objeto de intelección, es como hablar de un círculo cuadrado, o de un hierro de madera. Intenta poner en el origen de toda actividad un impulso ciego, como el Nietzsche de la *Voluntad de poder*, pero radicalizado<sup>51</sup>. Por eso, el “preguntar” heideggeriano no es teórico, sino, más bien, una suerte de esfuerzo prometeico de fundar un horizonte cultural que tenga eficacia histórica<sup>52</sup>.

Un hombre que sea amante de la sabiduría, como lo fueron los clásicos, en cambio, jamás se habría resistido a recibir de parte “del Dios”, como le gustaba decir a Sócrates, más luz sobre Dios mismo<sup>53</sup> o sobre el alma, ni habría pensado que esa luz sería un obstáculo para la filosofía. Por su parte, el cristiano, no piensa

49 Cfr. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1972, pp. 45-46.

50 Cfr. Leo STRAUSS, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 197-198. Citado por Jorge MARTÍNEZ, “La consolidación de la teoría política moderna. Una reflexión a partir de Leo Strauss”, pp. 168-169, en: *Estudios sobre Leo Strauss*, Mendoza, CEFIC, 2010, pp. 159-178.

51 Cfr. HEIDEGGER, Martín, *op. cit.*, pp. 231-234. En esta obra, “metafísica” significa la filosofía de una acción que está más allá de lo existente, más allá de los objetos tal como los concibió Kant, que son todos objeto de la “física”.

52 Cfr. HEIDEGGER, Martín, *op. cit.*, p. 214. En realidad, ya en *Ser y tiempo* se quiere establecer antropocéntrica, prometeicamente el horizonte de sentido para todas las cosas, que son no-entes hasta que son englobadas por el “mundo” mediante las categorías de utilidad o servicialidad, referencia, relevancia, “estar a la mano”. (Cfr. *Being and Time*, Albany, State University of New York Press, 1996, parágrafos 15-18). El lugar donde quizá aparezca con mayor nitidez el heideggeriano carácter prometeico es el artículo de 1943, “Sobre la esencia de la verdad”.

53 Sobre Aristóteles, recuérdese el famoso texto de *Las partes de los animales* I 5.

que la búsqueda del entender haya acabado con la revelación. Los misterios, y otras verdades reveladas, invitan a una continua meditación que nunca puede acabar.

### 1.3. FE Y CONOCIMIENTO FILOSÓFICO DE LAS MISMAS VERDADES

Aquí es preciso hacer una distinción importante: en toda disciplina, la fe [en el maestro] precede al conocimiento. Esto es algo que Aristóteles dijo explícitamente de la ética<sup>54</sup>, que santo Tomás dijo de todas las demás disciplinas<sup>55</sup>, y que es obvio. En el caso de la filosofía, además, la necesidad de la fe es mayor que en ninguna otra disciplina teórica, porque, como se ha dicho, se requiere de una cierta rectitud desde el inicio para poder llegar a ser sabio, y esto implica que se aparte el joven del placer que experimenta para alcanzar un bien del que no tiene experiencia o que no comprende a cabalidad. Entonces, el niño o joven cristiano puede aceptar por Fe en Dios verdades filosóficas centrales, que sólo mucho después, tras arduo trabajo, podrá llegar a conocer filosóficamente. McInerney no niega esto. Lo que pone en cuestión es que pueda haber Fe y conocimiento filosófico, al mismo tiempo, en la misma persona y sobre lo mismo. Por esto importa traer ahora a nuestra consideración algunas reflexiones que hizo el P. A.-R. Motte en Juvisy, que permitirán comprender por qué sí puede haber, al mismo tiempo, Fe y conocimiento filosófico de algunos de los preámbulos de la Fe:

La invencible inestabilidad de las nociones analógicas, la aún más invencible oscuridad de su primer y principal analogado, Dios, limitan la competencia de la filosofía [...], tornando sus certezas siempre precarias. [...] Ésta es precisamente la razón por la que [la filosofía] permanece abierta a un influjo –si lo hay– que llegaría justo para completar sus propias luces y reforzar sus propias certezas<sup>56</sup>.

A causa de lo que apunta Motte, es posible que un mismo hombre posea una verdad con conocimiento filosófico y, al mismo tiempo, por Fe. Esto es así porque las verdades sobre Dios no las conocemos por medio de demostraciones propiamente dichas, *propter quid*, sino sólo por demostraciones *quia*, que van de los efectos a las causas. Además, nunca llegamos a comprender enteramente los términos trascendentales, porque lo significado por ellos se da de modo eminente en Dios, de quien no tenemos experiencia directa en esta

54 Cfr. *Ética a Nicómaco* I 3, 1094b28-1095a13; en concordancia con 4, 1095b4-13.

55 Cfr. *Super Boetium De Trinitate*, pars 2 q. 3 a. 1 c.

56 Citado por MCINERNEY, Ralph, *op. cit.*, p. 101.

vida. De aquí que sea verdad que nunca comprendemos a cabalidad la metafísica: la ironía socrática no era un juego de falsa humildad para confundir a sus adversarios, sino fruto de una profunda comprensión de la condición humana. Por último, en esta vida estamos expuestos al olvido y, por tanto, a la inestabilidad de nuestros conocimientos. Por ello, pues, es posible que tengamos un conocimiento filosófico de la existencia de Dios, que es más cognoscitivo, pero que tengamos al mismo tiempo un conocimiento de Fe de la misma verdad, que sea más cierto y firme. Todo esto es quizá lo que permite decir a santo Tomás de Aquino que “nada impide que las disciplinas filosóficas traten ciertas cosas como cognoscibles por la luz natural de la razón y otra ciencia trate esas mismas cosas como son conocidas a la luz de la revelación divina”, como una misma proposición sobre la redondez de la tierra es demostrada bajo puntos de vista diversos por el astrólogo y por el físico<sup>57</sup>. Si la fe por la que conocemos las verdades naturales debiera desvanecerse cuando alcanzamos el conocimiento filosófico de ellas, como ocurre con el aprendizaje de la matemática, esta afirmación de santo Tomás no tendría tanto sentido<sup>58</sup>. McInerny mismo acepta el punto central, pues implícitamente admite que una misma persona considere una misma verdad bajo dos luces: las verdades propias de los preámbulos de la Fe pueden ser conocidas por la razón natural, aunque también puedan ser reveladas, “pero, en cuanto reveladas, se ven en una luz diferente que en cuanto probadas filosóficamente”<sup>59</sup>. El desacuerdo entre Gilson y McInerny, por tanto, parece desvanecerse casi en la nada, en este punto<sup>60</sup>.

57 *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1, ad 2m.

58 El comentario de santo Tomás a la Epístola a los Hebreos (11, 6) parece negar este punto. Si así fuera, tendría que decir que aquí me hallaría en un cierto desacuerdo con el doctor angélico, por las razones que aduzco en el texto.

59 MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 135.

60 McInerny introduce después el problema de la relación entre el fin natural y el fin sobrenatural del hombre, tal como se planteó en la crítica de Henri de Lubac contra el Cardenal Cayetano. Por razones de brevedad, he suprimido el tratamiento de este problema. Quiero resumir aquí, sin embargo, las conclusiones a que he llegado. De Lubac tiene razón en una cosa: el fin del hombre es sólo el fin sobrenatural, aunque sólo por la gracia pueda deseárselo rectamente. Por ello, la reflexión sapiencial de un cristiano no puede poner entre paréntesis el fin sobrenatural; ni puede hablar de un fin natural humano separado del sobrenatural, excepto en su diálogo con los gentiles o los judíos, o, quizá, en la solución del problema de los inocentes que mueren sin bautismo. La filosofía del cristiano no es autónoma, aunque sí deba usar solamente los argumentos de razón natural. Por otra parte, es cierto que el fin sobrenatural está en continuidad con el fin proporcionado a la naturaleza, lo asume y lo eleva. Por esta razón, la investigación ética natural es herramienta importante de la teología sobrenatural, como agudamente observa el profesor McInerny (Cfr. MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, pp. 87-90).

## 2. BREVE APÉNDICE SOBRE LOS GRIEGOS Y LOS PREÁMBULOS DE LA FE

La posición de McInerny en lo que se refiere a la relación entre los *praeambula fidei* y la filosofía aristotélica consiste en esto: (a) la cumbre de la exposición filosófica de los *praeambula* se halla en santo Tomás. (b) La filosofía de santo Tomás toma sus principios y procedimientos de la filosofía aristotélica. (c) Si bien la filosofía de santo Tomás sobrepasa a la de Aristóteles, pues acogió elementos neoplatónicos, se mantiene, sin embargo, dentro de la escuela aristotélica<sup>61</sup>. En ocasiones McInerny acepta que pueda haber novedades filosóficas en santo Tomás, aun en aspectos centrales de la metafísica, pero sin que ellas anulen los principios y procedimientos aristotélicos. Éste es el punto que lo distancia decisivamente de los que él llama “tomistas existenciales”, pues ellos han sostenido que la distinción entre esencia como potencia y *esse* como acto ha puesto a santo Tomás y Aristóteles en terrenos metafísicos enteramente distintos e incomunicados. Ésta es la causa principal de que se haya dejado de hablar de “filosofía aristotélico-tomista”<sup>62</sup>.

Por supuesto, un problema que deben enfrentar los tomistas que sostienen que existe una diferencia radical entre Aristóteles y santo Tomás, reside en explicar el uso que santo Tomás ha hecho de la obra del Estagirita, y la extensa labor comentadora del Aquinate. Un modo de salir al paso de esta dificultad es afirmar que estos comentarios no son sino un “bautizar” a Aristóteles, o proyectar sobre él los presupuestos filosóficos de la doctrina cristiana. Pero esta respuesta es una verdadera afrenta al santo patrono de las escuelas, quien claramente está empeñado en mostrar el sentido del texto comentado, y quien distingue muy bien entre el comentario y la corrección de los errores de Aristóteles, cuando encuentra alguno, como la supuesta demostración de la eternidad del mundo. Pocas lecturas han llegado a ser más escrupulosas en la investigación del sentido original de un texto<sup>63</sup>.

61 Cfr. *ibid.*, p. 160.

62 Cfr. *ibid.*, p. 162. Para el caso de Gilson, hay que añadir que también influyó el que su área de estudio fuera la filosofía de la Cristiandad Latina y de la Europa que hereda a la Cristiandad, más que Aristóteles o Platón. En efecto, Gilson tiende a identificar a Aristóteles con lo que decían de él los aristotélicos a que se opuso o que se opusieron a santo Tomás de Aquino, es decir, Averroes y Sigero de Bravante (Cfr. GILSON, Etienne, *El ser y los filósofos* [cit.], pp. 93, 110, 112-115, 116, 118, 120, 238), a identificar a Platón con lo que dijeron autores europeos poco posteriores a la Reforma, como Leibniz (Cfr. *ibid.*, p. 38, por ejemplo), y a concebir la filosofía “autónoma” como enemiga de la “filosofía cristiana” o religiosa (Cfr. *ibid.*, pp. 91, 92-93, 95, 101, 104, 106 y 235, por ejemplo).

63 Cfr., en sentido semejante, MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 166.

Con independencia de si uno está de acuerdo o no con la presentación mcInerniana de las relaciones entre santo Tomás y Aristóteles y entre los *praeambula fidei* y santo Tomás, es cierto que apunta en una dirección correcta. Es decir: los griegos pre-alejandrinos, previos al contacto con Israel, son el testimonio más claro de que la razón natural puede alcanzar un cierto tipo de sabiduría que los propios griegos llamaron filosófica. Del mismo modo, pocas dudas pueden caber de que entre ellos el hombre que logró una concepción más pura y más alta de Dios fue Aristóteles, quien mostró que no puede haber inteligibles en acto que no sean sustancias inteligentes, y que el inteligible más alto era también la Primera Causa Eficiente y el Bien Sumo. A Aristóteles, sobre todo, pagó tributo san Pablo en el famoso pasaje de la epístola a los Romanos (1, 18-20), donde señala que los gentiles han conocido a Dios, su eterno poder y su divinidad. Por esto, McInerny tiene razón cuando dice que “el hábitat natural de los *praeambula fidei* es la *Metafísica* de Aristóteles”<sup>64</sup>. Por lo mismo, además, la aceptación por Gilson de la distinción pascaliana entre el Dios de la Fe y el Dios de los filósofos constituye un atentado directo contra la doctrina católica de los *praeambula fidei*<sup>65</sup>. San Pablo nos enseñó, sin lugar a dudas, que el Dios de los filósofos gentiles es el mismo que se ha revelado por los profetas y por Jesucristo. Es razonable, por tanto, que McInerny, se sienta incómodo con esta posición del famoso medievalista francés.

Presta McInerny un gran servicio a la filosofía cristiana, entonces, cuando apunta que el hecho de que santo Tomás haya llevado a la filosofía más lejos que Aristóteles no implica que la filosofía cristiana entrañe un rechazo de la metafísica aristotélica. Aun si Aristóteles no conoció o no formuló la distinción entre *esse* como acto y *esencia* como potencia, sin embargo, santo Tomás declaró que el *esse* “*es cuasi constituido por los principios de la esencia*”, de tal manera que no hay oposición entre una metafísica y otra, si bien la del Aquinate llega más lejos que la del Estagirita, su maestro<sup>66</sup>.

64 *Ibid.*, p. 168.

65 Cfr., sobre esta oposición entre el Dios de la filosofía y el Dios de los teólogos (judíos, musulmanes o cristianos) o de la religión, GILSON, Etienne, *op. cit.*, pp. 91, 92-93, 95, 101, 104, 106 y 235, por ejemplo.

66 MCINERNY, Ralph, *op. cit.*, p. 302. Cfr. pp. 294-302.