

LA "FILOSOFIA CRISTIANA" A LA LUZ DE LA "AETERNI PATRIS" *

ETIENNE GILSON

Los católicos cuyo pensamiento estuvo en pugna con estas dificultades durante la primera mitad del siglo xx conservan sobre todo el sentimiento de haber vivido en una confusión extrema. Les faltaba una noción clave: la de teología. Lo saben hoy, demasiado tarde para haber aprovechado su luz y sin otra utilidad que la que tendrán quizá otros en saber a un tiempo útil cuál es su sentido.

Sin embargo, no faltaron las advertencias, pero ya porque no hayan sabido comprenderlas, ya por cualquier otra razón, los filósofos católicos no parecen haber sacado provecho de ello. En la lista de actos principales de su reinado que el Papa León XIII sacó a luz con ocasión del vigésimoquinto aniversario de su pontificado, puso en primera línea la encíclica *Aeterni Patris*, dada en Roma el 4 de agosto de 1879. Este documento lleva tradicionalmente el siguiente título: *Del restablecimiento, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el espíritu del doctor angélico Santo Tomás de Aquino*. Las grandes encíclicas que siguieron, comprendidos los programas de reforma social, suponen efectuada esta primera reforma intelectual, condición necesaria de todas las otras; sin embargo, ¿qué clérigo errante no ha repetido veinte veces la

* Este texto corresponde a las pp. 215-241, 251-253 y 265-269 de la obra de Etienne GILSON, *El filósofo y la Teología*, trad. esp. de G. Torrente Ballester, Ed. Guadarrama (Col. «Cristianismo y hombre actual», n.º 3, dir. por J. Muñoz Sendino), Madrid 1967, 290 pp. Agradecemos a Ediciones Guadarrama las facilidades que nos ha dado para reproducir aquí este importante texto, que quiere ser, además, un homenaje póstumo al gran filósofo recientemente desaparecido IN. de la R.J.

experiencia de esto? Si se le pide hablar del programa social de León XIII, que no piense en empezar por la *Aeterni Patris*. Lo que se quiere es algo práctico; *Rerum Novarum*, sobre la condición de los obreros y los patronos, por ejemplo. No hay, sin embargo, resumen que permita ganar tiempo. Quien no pase por la filosofía cristiana puede estar seguro de detenerse. Algunos lo hicieron, y sus sucesores no son escasos.

No es que la encíclica *Aeterni Patris* haya caído en el olvido. Por el contrario, reforzada por otros actos pontificales y, bien entendido, extendida gracias al cuidado de los tomistas de estricta obediencia, esta carta nunca ha dejado de ser leída, traducida y comentada. Volúmenes especialmente dedicados a este fin fueron publicados sobre ella, pero es interesante señalar que la atención de los comentaristas parece haberse inclinado preferentemente, y como concentrado, sobre la conclusión de la encíclica y muy concretamente sobre la página en que el Papa prescribía a las escuelas católicas acomodar su enseñanza filosófica y teológica a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Los tomistas quedaron satisfechos, otros se dispensaron de la regla, y otros más dijeron que la habían seguido siempre; en todos los casos, nadie dudó de que éste fuera, efectivamente, el centro mismo del documento pontificio, no sirviendo el resto más que para adornar la carta y hacer pasar el remedio. De la noción de filosofía cristiana no hemos oído ni leído comentario alguno en el tiempo de la crisis modernista. No parece que nadie se haya interesado en ello.

Y éste era uno de los orígenes más ciertos del documento, pues, olvidada en 1907, época en la que no pervivía más que en el título de alguna revista, había sido muy viva en los años inmediatamente anteriores a 1879. Ya no se leen los atronadores anatemas antaño predicados por el P. Ventura de Raulica, al que ya he recordado. Nunca mayor devoción por la verdad de la Iglesia, nunca mayor admiración apasionada por Santo Tomás y por su obra. «Santo Tomás, hermanos, qué hombre, ¡qué genio! Es la razón humana elevada a su más alta potencia. Más allá de los esfuerzos de su razonamiento está la *visión* de las cosas en el cielo». Al leer estas líneas es imposible no acordarse de la modestísima visión que Santo Tomás acabó teniendo de la *Suma*: para mí, ¡es como paja! Ventura no lo entendía así: «La *Suma*, decía, es el libro más sorprendente, más profundo, más maravilloso salido de la mano del hombre, pues la Sagrada Escritura salió de la mano de Dios». Sin embargo, este vigoroso ataque del P. Ventura contra el racionalismo filosófico, heredado del siglo XVIII, en su tiempo estaba unido a lo que puede

llamarse el error contrario, el tradicionalismo, que piensa que hay que hacer depender todo, incluso la razón de una revelación.

Roma creyó que era necesaria una aclaración. Aunque relativamente reciente, la noción de filosofía cristiana tenía su precio; correspondía manifiestamente a una realidad; no podía dejarse perder. Por otra parte, importaba desprenderla del tradicionalismo en que se había extraviado, pues si la filosofía misma es una de las variedades de la Revelación, se queda en lo mismo que las Escrituras y la tradición. La encíclica de 1879 se propuso manifiestamente, entre otros objetos, una puesta a punto de la noción de filosofía cristiana, legitimada además por esta purificación necesaria.

Una vez más debemos a Clío el haber encontrado, mucho más tarde, esta noción, entonces caída en desuso. En 1931 y 1932 las *Gifford Lectures* ofrecieron una ocasión inesperada de definir *El espíritu de la filosofía medieval*. No se trataba de describir esta filosofía, supuestamente una, que se llama «la escolástica», y que pasaba por ser el bien común de los maestros de la Edad Media. El estudio del pensamiento cristiano estaba ya demasiado avanzado para poder aún imaginarse una filosofía, una y la misma, que habrían enseñado en común San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo Ockham. Era, por otra parte, evidente que, aunque pusiesen en práctica filosofías diferentes, que explican, por lo demás, que sus teologías fuesen diferentes, aquellos maestros estaban de acuerdo sobre la verdad de la revelación cristiana recibida por la fe. Llegaban, pues, a la misma verdad religiosa por caminos filosóficos distintos, y este acuerdo fundamental contribuía a conferir una especie de unidad al conjunto de aquellas doctrinas, no sólo en la letra de las conclusiones, sino también en el espíritu de la investigación. Si nos preguntamos sobre la causa de este acuerdo, la única concebible es su carácter cristiano. Diferentes como filosofías, pues su común aristotelismo recubría mal sus profundos desacuerdos, estas doctrinas estaban unidas por el espíritu cristiano de que estaban animadas. Lo que tenían de unidad les venía, en cuanto a la forma, de la técnica aristotélica que todas ellas usaban, pero, en cuanto al fondo doctrinal, más de la religión que de la filosofía. Una fórmula olvidada se ofreció para ser usada; el espíritu de la filosofía medieval era el de la «filosofía cristiana».

Nadie más sorprendido que quien se vio sometido a las necesidades de una fórmula de la que la historia del pensamiento medieval apenas le suministraba ejemplos. En efecto, un maestro en

teología que profesase en el siglo XIII nunca hubiera imaginado que se le pudiese atribuir una «filosofía», ni siquiera cristiana. El nombre de teólogo, con el que se honraba, le iba perfectamente. No ocurría lo mismo en los alrededores de 1907. El filosofismo acumulado desde el siglo XVII había restado méritos a la moda de especulación propia de la era que había anunciado Lactancio, en que todos los filósofos serían sacerdotes. Victor Cousin había sacado de ello la conclusión lógica, cuando decía en su célebre curso de 1828: «La filosofía que había precedido a Descartes era teología». Es ahí donde él empleó la fórmula que nos apropiamos: «La filosofía de Descartes es la separación de la filosofía y la teología». Bajo su pluma era un elogio; y De Gerando le había precedido en el mismo camino, cuando en 1808 escribió en su *Historia comparada de los sistemas filosóficos*: «Fue entonces cuando la filosofía comenzó a separarse de la teología, y tuvo la suerte, en virtud de este divorcio, de convertirse en un estudio profano». Un siglo más tarde bastaba hablar de filosofía cristiana para sugerir la idea de un nuevo matrimonio después del divorcio que la filosofía no parecía sentir. ¿Con qué otro nombre, sin embargo, llamar a este conjunto de doctrinas tan profundamente marcadas con el sello de la religión cristiana? Puesto que una gran parte de ellas era tan puramente racional que los filósofos modernos se la habían apropiado, era una filosofía, y puesto que esta filosofía estaba animada por un espíritu manifiestamente cristiano, era inevitable llamarla «filosofía cristiana».

Fue esto lo que se hizo, y de ello resultó un buen alboroto, pues se trataba del sentido y de la legitimidad de una apelación controlada. Los dos partidos, en pro o en contra, no siguieron, por lo demás, la línea de división doctrinal que se hubiera creído previsible. La noción de filosofía cristiana reunió contra ella filósofos no creyentes, filósofos católicos, sacerdotes y religiosos de todos los tipos de obediencia. Llegó incluso a verse a un filósofo defendiendo la opinión de que una filosofía podía con todo derecho querer ser católica —como su filosofía personal—, pero no cristiana. El historiador sólo se sirvió de todo ello para inventar una etiqueta cómoda con que designar un conjunto de hechos indudablemente reales, pero los teólogos querían demostrar el mecanismo gracias al cual la fe podía colaborar con la razón, e inversamente, sin el cual ambas perdían sus esencias. Sin embargo, la oposición fundamental persistía bajo las fluctuaciones de la querrela, y el imprudente que la había provocado intentaba iluminarse sobre los orígenes de una fórmula tan discutida. Descubrió entonces que, cincuenta años

antes, el Papa León XIII había escrito la encíclica *Aeterni Patris* para iluminarla y fijar su sentido.

¿Es que nunca la había leído? No, nunca, y lo confiesa para su vergüenza, pero la historia sólo muy raramente sigue la línea de la verosimilitud, que es más la de la novela que la de lo cierto, que cree ser la suya. Por lo demás, hay que saber que en esta época los filósofos no hacían de las encíclicas pontificias lectura habitual. Quizá la advertencia es aún parcialmente cierta. La Iglesia no lo ignora y es paciente, pues sabe que llegará un día en que los filósofos las lean, cuando tengan necesidad de su enseñanza. La realización de esto no es de las más fáciles. La dificultad no proviene de que estén escritas en un latín de cancillería florido de elegancias humanísticas, sino más bien de que no siempre se deja captar fácilmente el sentido de la doctrina. Entonces se aborda el problema de traducirlas, y, al intentarlo, se acaba por comprender al menos la razón de ser de su estilo. No se puede reemplazar las palabras de este latín pontificio por otras tomadas de una cualquiera de las grandes lenguas literarias modernas, y menos aún desarticular estas frases para articularlas de otra forma, sin darse cuenta inmediatamente de que, por cuidadosamente que se haga, el original pierde su fuerza a lo largo de la operación, y no sólo su fuerza, sino también precisión, que aún no es lo más grave, pues la verdadera dificultad, conocidísima por los que intentan la prueba, está en respetar exactamente lo que podría llamarse, sin caer en paradoja alguna, la precisión de sus imprecisiones. La precisión sabiamente calculada de sus imprecisiones voluntarias. Cuántas veces no se piensa, después de madura reflexión, que se sabe lo que, respecto a tal punto preciso, quiere decir la encíclica, pero no lo dice exactamente, y sin duda tiene sus razones para detener en determinados umbrales la determinación más precisa de un pensamiento preocupado por permanecer siempre abierto, presto a acoger las posibles novedades. Después del curso de teología, que les falta, y que exigiría varios años, sería útil para los filósofos cristianos frecuentar algún tiempo una escuela de perfeccionamiento, una *finishing school*, situada en alguna parte entre Letrán y el Vaticano, y de la incumbencia, preferentemente de la Gregoriana, donde se enseñase a leer una encíclica pontificia.

Es un arte sutil, sin relación necesaria con la metafísica. Por ejemplo, la encíclica *Aeterni Patris*, ¿se refiere a la noción de «filosofía cristiana»? Sin duda, puesto que esto figura en su título. Sí, pero el título de una encíclica no forma oficialmente parte de la encíclica, no lleva indiscutiblemente la garantía de la infalibilidad

pontificia. Si la lleva, ¿cómo explicar que, figurando en el título, la expresión no figure en ninguna otra de sus partes en el texto? Es cierto que el mismo Papa ha usado de ella libremente, pero en documentos de menos solemnidad y no en éste que, según el título, debería ser uno de sus principales objetos. Entonces nos ponemos a soñar. ¿Acaso el Sumo Pontífice habrá juzgado conveniente poner orden en los espíritus, al oír hablar de «filosofía cristiana» a cristianos de gran celo y buena voluntad, pero peligrosamente confundidos en sus resoluciones? Era necesario, pues, decirles lo que es la filosofía cristiana. Y es lo que anuncia el título. A partir de aquel momento la fórmula deja de ser sospechosa; el fantasma del tradicionalismo y del fideísmo que la frecuentaba resulta exorcizado con ello. Y se hace lícito hablar de filosofía cristiana, dado que todos entienden por estas palabras la manera de filosofar descrita en la encíclica. El Papa no introduce, sin embargo, la fórmula en el cuerpo mismo de la carta, porque su objeto propio es definir una cierta manera de filosofar, que prescribe, y no el uso de tal o cual nombre particular para designarla, lo cual sigue libre. Incluso en la carta, la expresión se hacía obligatoria; ahora bien, la Iglesia pasó tantos siglos así que puede seguir esperando. Que nadie imponga, pues, o prohíba su uso; lo que importa es que, si se usa, se use correctamente.

Una encíclica es un acto esencialmente religioso, inspirado en razones religiosas y que tiende a unos fines religiosos. Por tanto, es cierto que en vano se buscaría en ella instrucciones referentes a la manera de filosofar propias de los espíritus extraños a toda fe en una revelación sobrenatural. Que éstos lo adviertan es legítimo, pero nada justifica su negativa a tomar en consideración las doctrinas concebidas en un espíritu cristiano. Cuando unas conclusiones se presentan como filosóficas conviene examinarlas como tales. El origen del pensamiento en nada afecta su valor. El filósofo puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón. Y sea lo que fuere, por lo demás, sigue siendo cierto que la doctrina de la *Aeterni Patris*, acto de magisterio ordinario de la Iglesia, es de inspiración religiosa y tiende a un fin religioso.

Es notorio que el Papa no ha intentado con ello una síntesis doctrinal de lo que puede entenderse por las palabras «filosofía cristiana» y que ni siquiera ha definido el sentido de la fórmula. Poco importa, se dirá, puesto que, en el título de esta misma carta, León XIII habló de *philosophia christiana ad mentem Sancti Tho-*

mae Aquinatis, de forma que no hacía diferencia alguna entre «filosofía cristiana» y la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Sería obrar una vez más con demasiada precipitación. La encíclica no dice: *philosophia christiana, id est o sive philosophia Sancti Thomae Aquinatis*. Nada más fácil de decir. Y si la carta no lo dice es porque quería decir otra cosa, pero, ¿qué? No faltan las traducciones de *mens*; lo difícil es escoger una que no traicione la intención del autor. No puede tratarse de la manera como Santo Tomás concibe la filosofía cristiana, puesto que nunca habló de ello. No se traducirá: según la *idea* de Santo Tomás. Según el *espíritu* de Santo Tomás, fácil y aceptable, no debe ser rechazado, pero la expresión presenta el inconveniente de sugerir que Santo Tomás haya tenido una manera personal de concebir esta noción, cosa que, acabamos de decirlo, no es así. *Salvo meliori iudicio*, la traducción menos imprudente sería: de acuerdo con el *pensamiento* de Santo Tomás de Aquino. Seguramente es más sencillo no traducir, y la palabra francesa importa por lo demás bastante poco, dado que no compromete al espíritu en un camino equivocado. Cualquier palabra española que se escogiese debe tener por función significar el sentido auténtico de la palabra *mens* en el documento pontificio mismo. Se traduzca o no, es esto lo que interesa comprender, a riesgo de no comprender el texto. Ahora bien, la palabra parece significar la manera de pensar propia de Santo Tomás, comprendido aquí, entiéndase bien, su propio pensamiento: lo que él mismo piensa cuando filosofa como cristiano.

Henos aquí casi en puerto, pero es el momento de no naufragar, pues en el último instante se ofrece al espíritu, como una tentación irresistible, la traducción abierta y directa: según la *doctrina* de Santo Tomás de Aquino. Nada lo prohíbe, y es incluso a lo que se remite finalmente el sentido del título: ¿cómo no instaurar, o restaurar, en las escuelas católicas la doctrina de Santo Tomás? Evidentemente, pero no es tal el sentido directo e inmediato de la encíclica, donde además no se encuentra definición alguna de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Ni definición abstracta, de la que ninguna doctrina es, por lo demás, susceptible, ni siquiera descripción analítica de un conjunto de tesis fundamentales que haya que mantener para ser fieles a la enseñanza de Santo Tomás, y el respeto a las cuales equivaldría al respeto a la doctrina misma. Algunos lo han intentado después con el único resultado de provocar nuevas controversias. No se pretende negar que la empresa sea posible; se trata simplemente de esto: que no habiéndolo intentado el propio León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, se puede concluir

de ello razonablemente que no era ese el objeto de aquel acto doctrinal. La filosofía cristiana no está allí directamente identificada con un cuerpo de doctrina definido, descrito o analizado, pero nos queda que, de primera intención (sin excluir ulteriores sentidos posibles o, más bien, esperados), el título de la encíclica prescribe que la enseñanza de las escuelas católicas siga una filosofía conforme con el pensamiento de Santo Tomás y, en primer lugar, a la manera como él mismo entendía el ejercicio de la especulación filosófica. Esto, por lo menos, la encíclica lo definirá en términos lo más precisos posibles. Hay que ver todavía cómo prepara la definición.

La competencia de la Santa Sede en materia de filosofía está unida a su misión apostólica. Al decir a sus apóstoles (Mt 28,49) que fueran a enseñar por todas las naciones, Jesucristo dejó después de su muerte la Iglesia que había fundado, «dueña común y suprema de los pueblos». De cualquier manera que se la conciba, la «filosofía cristiana» estará, pues, unida a la autoridad docente de la Iglesia. Y lo estará incluso al primer jefe, pues la filosofía ha sido con frecuencia una fuente de errores. El apóstol puso en guardia a los fieles contra la vana filosofía (Col 2,8); y también, trabajando con todas sus fuerzas en alentar un saber digno del nombre de ciencia, los Sumos Pontífices han velado, con una vigilancia singular, «para que todas las disciplinas humanas fuesen transmitidas por todas partes según la norma de la fe católica, sobre todo la filosofía, de la que depende en amplia medida la conducta de las demás ciencias». Y no sólo la de las ciencias, sino la de las sociedades. El pensamiento profundo de León XIII se anuncia desde el principio de la encíclica, y es un pensamiento social, bien entendido que el orden de toda sociedad reposa en el conocimiento de la verdad aceptada por los que gobiernan el cuerpo político. La religión cristiana, extendida por todo el mundo gracias a la luz de la fe, es la única capaz de enseñar toda la verdad y nada más que la verdad. Sin embargo, no hay que despreciar los auxiliares naturales que la sabiduría divina ha previsto para facilitar la obra de la fe. El principal de entre ellos es el «buen uso de la filosofía. En efecto, no en vano Dios ha insertado la luz de la razón en el pensamiento del hombre; y lejos de extender o de disminuir el poder de la inteligencia, la luz de la fe la perfecciona y, aumentadas con ello sus fuerzas, la hace capaz de las cosas más grandes».

Se trata, pues, en la encíclica, en un tiempo de desórdenes sociales resultantes de un desorden intelectual, de recurrir a la sabiduría humana para reponer a los pueblos en el camino de la fe y de la salvación. Cualquiera que sea la idea que nos hagamos de la

«filosofía cristiana», es cierto desde el primer momento que definirá un uso apostólico de la filosofía, concebida como auxiliar de la obra de salvación de la humanidad; pero en el momento en que se llega a saber qué verdades enseña esta filosofía, la encíclica recuerda sus testimonios más antiguos en la tradición de la Iglesia. León XIII apela, pues, para ello al testimonio de la historia, pero esta historia resumida de la filosofía cristiana va a referirse, continua aunque tácitamente, a la enseñanza dada por Santo Tomás en la *Suma* y, más allá de la de Santo Tomás, a la de San Agustín.

El cuerpo de la encíclica es, pues, una historia del uso que los Padres y los escritores eclesiásticos han hecho de la filosofía. Desde los primeros siglos de la Iglesia, para ayudar a la propagación de la fe, ha sido necesario en primer lugar establecer sus preámbulos, es decir, los de las verdades salutíferas que la razón natural es capaz de conocer. El conjunto de estas verdades constituye lo que muchos teólogos, filósofos o maestros en filosofía escolástica llaman hoy la «teología natural» de Santo Tomás de Aquino. Y, en efecto, si se le quiere atribuir una no se puede pensar en otra; pero si se imagina esta actividad filosófica de la razón natural como libre de toda relación con la revelación se cae en error, y es aquí donde cada uno debe saber sopesar en lo justo las palabras que usa León XIII: «Y, ciertamente, en lo referente a las cosas divinas, Dios, en su gran benevolencia, no sólo ha desvelado por medio de la luz de la fe verdades que la inteligencia del hombre es incapaz de alcanzar, sino que ha manifestado también algunas que no son del todo impenetrables para la razón (*nonnullas... rationi non omnino impervias*), a fin de que al añadirse a ellas la autoridad de Dios (*accedente Dei auctoritate*) puedan todos conocerlas inmediatamente y sin ningún ápice de error». Bajo el texto de la encíclica se percibe la doctrina de la *Suma*. Incluso para las verdades reveladas accesibles a la razón natural, y de las que ésta puede saber algo, conviene decir solamente que no le son del todo inaccesibles. El *non omnino impervium* no es lo mismo que *pervium*, e incluso hace falta el complemento de la autoridad de Dios para que este «no-del todo-inaccesible» sea en seguida conocido (desde la edad de la razón) por todos (y no solamente por los filósofos) y sin mezcla ninguna de error. Huelga decir que, para todo lo que concierne a las cosas divinas» (Dios y todo conocimiento necesario para la salvación), nadie puede presumir de alcanzar la verdad por sus solas fuerzas, si no acepta que la fe en la revelación le protege contra el error.

Aquí se anudan lazos estrechos entre filosofía y revelación, pues ocurre que verdades propuestas por Dios para ser creídas, o unidas por estrechos lazos con la enseñanza de la fe, han sido conocidas por sabios paganos sólo con la luz de la razón natural, y demostradas y defendidas por ellos. Los filósofos paganos han dicho verdades —*quaedam vera*—, e incluso si algún error se mezclaba en ellas, valdría la pena poner dichas verdades al servicio de la revelación divina, demostrando, por los hechos, que, con el testimonio mismo de sus adversarios, la sabiduría humana atestigua en favor de la fe. No puede leerse este texto sin pensar primeramente que el ámbito en que se ejerce esta colaboración debe tener unos límites, puesto que sólo incluye las verdades relativas a Dios y a la salvación del hombre que la razón natural es capaz de comprender. Pero conviene señalar qué extensa e íntima a la vez es esta colaboración, aceptando, como ella hace, incluso doctrinas filosóficas de origen pagano, siempre que éstas estén unidas por lazos estrechos —*arctis quibusdam vinculis*— a la enseñanza de la fe. Así usaron la filosofía los Padres griegos o latinos, Arístides, Justino, Ireneo, Orígenes, los dos Gregorios, Basilio y Agustín.

Se advertirá con cuidado, puesto que es para tantos filósofos, cristianos o no, ocasión de escándalo, la conclusión de este pasaje: «Que si la razón natural ha producido esta rica cosecha de sabiduría antes incluso de haber sido fecundada por la virtud de Cristo, ciertamente la producirá todavía más generosa cuando la gracia del Salvador haya restablecido y aumentado las facultades naturales del espíritu humano. ¿Y quién no verá que esta manera de filosofar abre a la fe un camino único y fácil?» *Hoc philosophandi genus*: se trata, pues, de un uso filosófico de la razón, pero que, sin embargo, se niega a privarse de las luces de la fe, se pone al servicio de la revelación y de sus fines, y es en compensación restaurada, acrecentada por la gracia de Cristo, y por ello más fecunda todavía. Pido perdón por insistir, pero, en todo esto, la encíclica habla de la fecundación de una razón natural precisamente en cuanto natural. Glosemos, corriendo riesgos y peligros: una razón natural puesta en estado de gracia. Los inventos geniales que debemos a Santo Tomás de Aquino en el orden de la metafísica, de la cosmología, de la antropología y de la moral son otras tantas pruebas del aumento de fuerzas que la razón natural puede recibir de la gracia del Salvador.

No es esto todo. Esta misma manera de filosofar tiene todavía otras utilidades. Puesto que se trató del latín de las encíclicas, señalemos que, hasta el presente, el texto ha salido con éxito de esa

prueba que es el no cualificar el ejercicio de la razón de que se trata. Ni se le ha llamado teología, ni filosofía, ni siquiera filosofía cristiana. Hay una filosofía, pero no es de la que se trata aquí. Siendo la *philosophia* aquello de que usa la razón de que se habla aquí a los fines de la revelación, este uso mismo no es, en sí, ni revelación ni filosofía. Es, dice nuestro latín, el uso correcto de la filosofía, *rectum philosophiae usum*. Es todavía un cierto género, una cierta manera de filosofar, *hujusmodi philosophandi genus*; esto puede ser incluso algo difícilmente traducible al español, pero muy claro en latín: un cierto *philosophandi institutum*: la empresa deliberada de filosofar de esta manera. Cualquiera que sea el nombre que se escoja, se trata siempre de una razón que filosofa en íntima unión con la fe, en un mutuo intercambio de buenos oficios.

Sería erróneo concluir de ello que quien «filosofa» de esta manera debe prohibirse abordar los problemas aparentemente reservados a otras competencias. No contenta con demostrar la existencia de Dios, esta manera de filosofar prueba que posee todas las perfecciones, y cada una de ellas en el grado supremo: sabiduría infinita, a la que nada escapa, justicia suprema, que ningún mal sentimiento puede falsear, si bien de Dios puede decirse no sólo que es veraz, sino que es la verdad misma. De ello se sigue que la razón humana concilia en la palabra de Dios la fe y la autoridad más absolutas. La razón así llevada testimonia todavía en favor de la verdad evangélica demostrada por los milagros de Jesucristo, y declara incluso por ello que los que tienen fe en el Evangelio no lo hacen a la ligera, como se creería por algunas fábulas. Por último, la razón misma pone en evidencia que la Iglesia ha sido instituida por Cristo, como se ve, dice el Concilio Vaticano, en su propagación sorprendente, en su eminente santidad, en su inagotable y universal fecundidad, en la unidad, en fin, y la invencible estabilidad de la Iglesia católica. Todo esto constituye para la razón una especie de grande y perpetuo motivo de crédito, un testimonio irrecusable de la misión divina de la Iglesia.

Así comprendida, esta manera de filosofar desborda por todas partes los límites tradicionales impuestos a la simple y pura filosofía. Atendiendo sin cesar a la palabra de Dios, la razón conduce por ella al filósofo hasta el borde de la fe; demuestra, en efecto, que es razonable para el hombre someter su inteligencia y su juicio a la autoridad de Dios; demuestra incluso que la Iglesia fue fundada por Cristo, y ¿quién no vería el deber que se desprende, para nosotros, de esta certeza de su institución divina? Pero esta manera de filosofar se detiene aquí. No irá más lejos, porque lo que

hay más allá excede las posibilidades de la razón. Entonces comienza la teología, pero la filosofía puede aún hacerle servicios. Es con su ayuda y utilizando sus métodos como la teología sagrada adquiere la naturaleza, la estructura y el espíritu de una verdadera ciencia, es decir, de un cuerpo de conclusiones deducidas de principios. La razón va más lejos. Procura un conocimiento más exacto y más rico de las cosas de la fe. Permite una inteligencia un poco más clara de los misterios mismos, como lo testimonian San Agustín y los demás Padres, recompensa preciosa de una vida santa y del celo por la fe unido a un espíritu adornado con las disciplinas filosóficas. Para concluir, recordemos los innumerables servicios hechos a la teología por la razón al ayudarla a preservar en su pureza el tesoro de las verdades reveladas y al refutar los errores de quienes la atacan. Asegurada de que todo lo que contradice la palabra de Dios es falso, la razón toma de esta certeza coraje e inspiración para volver contra los adversarios de la fe sus propias armas, tan grande es la eficacia de esta manera de filosofar.

¿Por qué llamar *genus philosophandi* a un uso de la razón que se separa hasta este punto del que comúnmente hacen de ella los filósofos? Simplemente porque eso de que hace la razón uso allí es, en efecto, la filosofía. Y es ella, la *philosophia*, la que dará todos los frutos, dado que acepta el control de la teología y recoge las enseñanzas de la revelación. En todo lo que depende de su competencia sigue, pues, la filosofía su propio método, usa de sus principios propios y de sus procedimientos de demostración, sin pretender, no obstante, incluso entonces, audazmente sustraerse a la autoridad divina, pues es esta autoridad quien con más seguridad la garantiza contra el error y la enriquece con múltiples conocimientos.

Es aquí, parece, donde la encíclica dice de esta *philosophia* (menos una doctrina, como puede verse, que un uso religioso de la razón) lo esencial de lo que de ella se proponía decir. Es necesario que la filosofía esté presente allí, tal como realmente es en sí misma, falto de lo cual el cristiano no podrá hacer uso de ella. Pero también hace falta que esta filosofía viva en una especie de simbiosis con la fe cristiana: «Así, pues, los que ponen el estudio de la filosofía al servicio de la fe, éstos filosofan de manera excelente; en efecto, el brillo de las verdades divinas, recogido por el alma, fecunda a la inteligencia misma; y no sólo no le quita nada de su dignidad, sino que incluso le añade mucho de nobleza, de penetración, de firmeza».

Se ve qué lejos estaban de las cosas los que, filósofos o teólogos, discutían la noción de filosofía cristiana entre 1930 y 1940. Por

lo que se recuerda, parece que todos ellos estaban a la busca de una definición de esta noción por la forma y la esencia. Naturalmente, no se encontró, pues si la esencia de la filosofía es perseguir el conocimiento de las causas a la luz de la razón natural, y si la esencia de la teología es perseguir esta investigación a la luz de una revelación sobrenatural, es imposible que una misma disciplina participe a la vez de las dos. Lo que todos debían saber, puesto que la encíclica *Aeterni Patris* existía desde hacía ya tiempo, es que lo que ellos mismos designaban con este nombre era en primer lugar una manera definida de filosofar. Si se pregunta qué manera de filosofar, habría que responder con la encíclica: en primer lugar, la de los Padres de la Iglesia, y después, la de los doctores escolásticos. Si se relee este resumen de una historia de doce siglos, no se encontrará en ella un solo nombre que no sea de un teólogo, y, sin embargo, estos nombres recuerdan las obras de hombres que contribuyeron grandemente a enriquecer el patrimonio de la filosofía: *patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt*. Si las palabras de León XIII esperaban una confirmación, bastaría recurrir al testimonio de la historia. La filosofía del siglo XVII es inexplicable, lo mismo en su fondo que en su forma, si no se tienen en cuenta, con la revelación judeo-cristiana, los catorce siglos de teología que, fundados en la fe, buscaron incansablemente su inteligencia.

Este uso de la razón en y para la fe, pero tomando al fin forma de ciencia, es exactamente la escolástica. Comparada con la obra de los Padres, la escolástica no representa una nueva doctrina, sino un nuevo estilo intelectual correspondiente al tiempo en que, súbitamente aumentada con la aportación aristotélica, la corriente de la tradición cristiana se cargó con una masa de nociones filosóficas y científicas nuevas. San Agustín había asimilado a Plotino, pero en Plotino no hay ciencia, no hay más que metafísica, o teología natural, y ética. Basta, por el contrario, tomar la masa de los comentarios de Santo Tomás de Aquino sobre Aristóteles para ver la naturaleza del cambio que se ha producido. Algunos cristianos emprendieron entonces esta cosa nueva, si no en sí, al menos en esta escala, de proceder a un estudio profundo de la filosofía y sus diversas disciplinas. Seguramente este estudio se hacía también a la vista del mismo fin: colaborar en la obra redentora de la palabra de Dios, pero exigía un esfuerzo distinto, tenía un fin próximo distinto, que era conocer la filosofía y aprender a filosofar. En la serie de los medios y de los fines, cada medio se presenta a su vez como un fin provisional. Para hacer matemáticas con vistas a la física, hay un momento en que hay que hacer matemáticas como se ha-

rían por sí mismas. Hay que aprender la gramática latina como gramático, aunque sea para leer a Virgilio. También los maestros de la Edad Media debieron hacer filosofía como filósofos, porque no tenían otro medio de aprender a filosofar para servir útilmente a la verdad cristiana. Y por consiguiente lo hicieron, con el resultado de que la parte de la especulación filosófica en el estudio de la palabra de Dios asumió unas proporciones que parecen muy pronto excesivas. Se temió que quedase demasiado poco sitio para el estudio de la Escritura, centro y corazón de toda enseñanza cristiana.

En el siglo XIII se mantenía todavía el equilibrio. Como regla general, no se llamaba entonces «filósofos» a los maestros que, como Alberto y Tomás, hacían ya un uso tan amplio de la filosofía; con una justa apreciación de los matices, se reservaba el nombre de «filósofos» para los paganos y los infieles; los Padres de la Iglesia y los que prolongaban su tradición se llamaban los «santos»; en cuanto a los representantes del estilo nuevo, eran *filosofantes*, gentes que «filosofaban» en el estudio y la enseñanza de la revelación divina. La inflación de la parte correspondiente a la filosofía hizo necesario estudiarla y enseñarla por sí misma en las escuelas. Esto se hizo, y la disciplina diferente así constituida se convirtió en la «filosofía escolástica». El resultado más notable de este hecho fue que, al distinguirla de la palabra de Dios perseguida por sí misma y en sí misma, esta constitución de una filosofía escolástica engendró como contragolpe una «teología escolástica». Casi podría decirse la «teología», a secas, pues aunque la palabra era tradicional y conocida de todos, se contarían con los dedos los escritos con el título de teología o Tratado teológico desde Justino hasta la *Suma* de Santo Tomás. En cuanto que no se hacía otra cosa apenas, era innecesario un nombre distinto para designarlo. El mismo Santo Tomás incluso no estaba habituado a ello, pues «teología» entra en el título de la *Suma*, pero la palabra sólo aparece raramente en el cuerpo de la obra. De este antiguo vocablo se hacía, pues, un uso nuevo. Al distinguirse de la teología, la filosofía escolástica no cambiaba de naturaleza, pero quedaba expuesta a una violenta tentación de cambiarla. Era difícil consagrarse enteramente a la adquisición de este medio —y no había otra manera de adquirirlo— sin experimentar el deseo de detenerse en él y hacer de él un fin. Toda empresa tiene sus riesgos, pero éste, denunciado más de cien veces por los teólogos de la Edad Media, fue un riesgo previsto, aceptado deliberadamente, calculado. Se produjeron accidentes, algunos graves, pero se olvida demasiado, al denunciar los abusos reales de la proliferación filosófica en el seno de la teología, a qué otro

peligro habría expuesto a la fe cristiana la negativa a filosofar. Hubiera entrado en la Edad Moderna aislada de toda relación con el progreso de las ciencias y de la filosofía, inapta para dialogar con ellas, incapaz de defenderse en caso de un ataque venido de fuera, incapaz, en fin, de hacer que las ciencias se beneficiasen como consecuencia con su propia luz.

No hay que hacer especial esfuerzo para imaginarse la situación. Por un extraordinario giro de la historia, el mundo del Islam, cuyos sabios y filósofos habían favorecido de manera decisiva el nacimiento y el auge de la filosofía escolástica, se cerró en sí mismo a la filosofía en el momento en que el mundo cristiano le ofrecía una amplia acogida. Los resultados están ahí. Ernesto Renan los comprobó con lucidez en la conferencia que dio en la Sorbona, el 29 de marzo de 1883, sobre «Islamismo y ciencia». Una educación exclusivamente dedicada a inculcar a los niños la fe coránica ha producido generaciones cuyo espíritu, hasta fines del siglo XIX, ha seguido impermeable a toda influencia venida de cualquier parte. No se conoce ejemplo comparable de una esterilización intelectual de pueblos enteros por su fe religiosa. Si se duda del efecto producido sobre las inteligencias, basta comparar lo que fue el pueblo bereber y, hablando en general, los pueblos habitantes de Africa del Norte, antes de su conquista por el Islam, y lo que han llegado a ser después. Casi todos los Padres latinos son africanos. Tertuliano de Cartago, el nómada Arnobio de Sicca y su alumno Lactancio, San Cipriano de Cartago, Victorino el Africano, el bereber San Agustín, en una palabra, toda esta gloriosa cabeza de columna de la patrística latina tan bien estudiada por Paul Monceaux en su monumental *Historia literaria del Africa cristiana*, ¡cuántos dones espléndidos de Africa a la Iglesia de Roma en un tiempo en que ésta sólo podía poner en su balanza la obra de San Ambrosio! La tan desacreditada escolástica preservó al Occidente de ese azote de que los países del Islam están ahora en trance de liberarse: «Lo que han tenido de propio y único los teólogos escolásticos, dice la encíclica, fue unir ciencia divina y ciencia humana con los más estrechos lazos». No se les ha reprochado demasiado para atreverse a negar que lo hayan hecho.

Tal como se presenta la más de las veces, separada de la historia y del cuerpo de la encíclica cuya es la conclusión, la orden de restaurar en las escuelas la manera de filosofar de Santo Tomás, e incluso su «sabiduría», apenas ofrece sentido. ¿Por qué este privilegio único? ¿No serían tan buenas otras teologías y filosofías escolásticas?

Por el contrario, esta elección se explica muy bien en la perspectiva histórica de la encíclica. En primer lugar, como León XIII se tomó el cuidado de demostrarlo apoyándose en textos, no fue él quien hizo la elección, sino la Iglesia. El sólo hizo confirmarlo acumulando los testimonios de los papas sus predecesores y de los concilios en favor de la teología tomista. Sobre este punto reposa todo, e interesa comprender exactamente su sentido. Significa ello que, desde el principio del siglo XIV, y siempre después, la Iglesia se ha reconocido a sí misma en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Y sabe que puede recurrir a ella con la certeza de encontrar intacto en ella, con su propio pensamiento, todo el tesoro de la revelación y de la tradición, orgánicamente ordenado, interpretado, clarificado gracias a las luces que la razón natural pone a su servicio.

Elaborar semejante doctrina era simplemente llevar a su punto de perfección el *genus philosophandi*, la «manera de filosofar» inaugurada por los Padres desde el siglo II de la era cristiana. Lejos de estar dirigida contra nadie, esta elección del tomismo quería, por consiguiente, ser un homenaje al conjunto de la tradición cristiana honrada en la obra de quien, al reclamar expresamente su herencia, la había conducido a su punto de perfección. Sería vano repetir un elogio cuyos términos no tienen sentido más que para quienes un gran hábito ha hecho vivir, como antaño se decía, en la «conversación» del Doctor Angélico. Para sus asiduos, el elogio es inútil. Todos podrían repetir por su cuenta lo que, en el prefacio de su comentario, Cayetano escribió con tanta justicia y delicadeza sobre los gozos que el estudio asiduo y perseverante de Santo Tomás reserva a sus fieles. Al no saber de qué se habla, los otros estiman que el elogio es excesivo, y se irritan. Es solamente bajo la doble perspectiva de la historia de la Iglesia y de la experiencia personal como es posible comprender el honor hecho a la doctrina tomista y comprender la necesidad de ello.

En la medida en que podemos juzgarlo, el papa León XIII no se propuso, pues, en primer lugar, el prescribir, recomendar, ni siquiera aconsejar el uso de la fórmula «filosofía cristiana». Sin embargo, puesto que aparece así en el título, es razonable pensar que algo le corresponde en el cuerpo de la encíclica. En cuanto se plantea así la cuestión, se aparece al espíritu la respuesta. El papa dice: «Hablad de filosofía cristiana, si queréis, dado que entendáis por ello la manera cristiana de filosofar de la cual la doctrina de Santo Tomás debe seguir siendo para vosotros modelo y regla». Tal como se desprende de la encíclica *Aeterni Patris*, la filosofía cristiana es,

pues, el uso que el cristiano hace de la especulación filosófica en su esfuerzo por conquistar la inteligencia de su fe, tanto en las materias accesibles a la razón natural como en aquéllas que la exceden. León XIII no dice que no haya otras maneras de filosofar, ni siquiera que ninguna otra sea buena; dice solamente que ésta es la mejor, sobre todo, para un cristiano.

Hay algo cómico en las prohibiciones lanzadas por algunos sobre esta manera de filosofar. Cristiano o no, cada uno de nosotros debería ser libre de hacer de su filosofía el uso que le interese. Unos escogen filosofar sobre las ciencias, otros sobre el arte, otros incluso, como Bergson, sobre la experiencia moral y religiosa, ¿y por qué los que profesan la fe y la doctrina cristianas iban a verse excluidos de la filosofía por el hecho de que prefieran filosofar sobre estas verdades? Los escolásticos no tuvieron a este respecto escrúpulo alguno. Los que siguen su ejemplo no deben tenerlo más, dado solamente que respeten en los otros la libertad que reivindican para sí mismos. Entonces se unirán a la gran familia de los «tomistas». La sociedad está un poco confusa, pero si se hace, incluso ya adornada con este título, será necesario algún tiempo para aprender a llevarlo.

* * *

Es turbador comprobar que se ha podido leer y enseñar por sí misma la doctrina de Santo Tomás durante años sin haber comprendido el verdadero sentido que para él tenía la noción de ser, de la que, en filosofía, depende todo. ¿Durante cuánto tiempo he podido girar alrededor, sin verlo? Veinte años, quizás. Pero hay algo más desconcertante aún. Teólogos que, en determinados puntos, han penetrado profundamente el sentido íntimo de la noción tomista de Dios, han podido enseñar y predicar la doctrina del Maestro sin sospechar jamás el verdadero sentido de la composición de esencia y de existencia en el ser finito. Nos gustaría poder creer que en esto hay error, pues si es posible cometer de buena fe una equivocación tan fundamental acerca de una doctrina conocida, amada, en extender la cual se emplean todas las fuerzas, a la que se está unido por una doble fidelidad a la Iglesia y a la familia espiritual que libremente se ha escogido, ¿quién se atreverá a jactarse de haberla verdaderamente comprendido? *Si la sal pierde su sabor, ¿con qué se la va a salar?*

Hay, pues, que volver a la encíclica *Aeterni Patris*: agotar la sabiduría de Santo Tomás en sus fuentes mismas: *Ut sapientia Tho-*

mae ex ipsis ejus fontibus hauriatur. Pero la empresa es tan difícil, a la distancia que nos encontramos de la fuente, que llamamos en nuestra ayuda a los que nos han precedido. Eso no es evitable y es por lo que, en el mismo pasaje de su carta donde se nos reenvía en primer lugar a la fuente, el papa añadía: «O, al menos, a las corrientes salidas de la fuente misma, y sobre las que los doctos están de acuerdo en tener por cierto que están aún puras de todo limo». ¡Ah!, el limo empieza muy cerca de la fuente, y además este acuerdo de los doctos no es fácil de encontrar. Convocad a Capreolus, Cayetano y Báñez, y se negarán a seguir juntos frecuentemente. ¿Cómo escoger? Sólo se podrá hacer comparando estos arroyos con la fuente misma de la que se jactan haber salido. Operación compleja, larga, en la que son numerosos los riesgos de desacuerdo y cuyo estudio conduce, por lo demás, a menudo, a concluir que cada interpretación de la doctrina se funda sobre una parte de verdad, entrevista por el intérprete, y que solamente hay equivocación en tomarlo por el todo. Si no se quiere sucumbir pronto ante un escepticismo desalentador, hay que contar con estos desacuerdos. Finalmente, cada uno guardará la responsabilidad de su propia decisión. Por lo demás, sería conducirse con espíritu mal educado (*indisciplinatus*) si se esperase de sus esfuerzos más certeza de la que la naturaleza misma del objeto lleva consigo. Y no nos hagamos ilusiones, pues no sin inquietud un lector de Santo Tomás, bien sopesado todo, comprueba por ello que tiene en contra la autoridad, fundada en el saber, de un Cayetano o de un Báñez. Nada sería bastante vano para ver que las posibilidades de error están de su propio lado, pero, después de todo, puesto que ellos mismos no siempre se ponen de acuerdo entre sí, la encuesta no está cerrada. Hay, pues, que volver siempre a la fórmula justamente celebrada: que Santo Tomás de Aquino sea su propio intérprete, lo que prácticamente quiere decir que, en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentarios, vale más juzgar sus comentarios por Santo Tomás de Aquino.

* * *

Las formas particulares que revestirá la filosofía cristiana en los siglos que vengan son el secreto del futuro. ¿Quién, pues, hubiera visto a Santo Tomás de Aquino a partir de San Agustín? La teología de los dos doctores es sustancialmente la misma, pero la forma de una era imprevisible a partir de la de la otra. Podemos solamente intentar prever el género de cambios de que semejante

filosofía parece aún susceptible y, eso mismo, sólo podemos intentar hacerlo inspirándonos en su pasado.

Tomando ejemplo en la escolástica medieval, como típica de los cambios de este género, puede decirse que éstos se producen como resultado del encuentro de dos fuerzas espirituales distintas. Por una parte, un progreso científico relativamente repentino cuyo efecto es reemplazar una antigua visión de la naturaleza por otra nueva. Por otra, la fe cristiana encarnada en la Iglesia y definida por la tradición, lo mismo en sus términos que en su objeto. Hablando muy generalmente, pero sin inexactitud, puede decirse que de este contacto nace un tercer género de conocimiento, un saber de tipo diferente a los dos precedentes, pero que depende de uno y otro saber, un cuerpo de doctrina que incluye una visión de conjunto del universo, cuyos datos son suministrados por la ciencia, pero cuyo objeto principal es obtener una intelección tan plena como sea posible de la revelación cristiana recibida por la fe. En una síntesis semejante, todo parte de la fe y vuelve a ella. Podría decirse que resulta de un esfuerzo de la fe por adquirir toda la inteligencia de sí misma de que es susceptible. Una gran revolución científica es solamente, respecto a ella, una invitación a rejuvenecer esta síntesis interpretando a su vez esta nueva figura de un universo de la ciencia que cambia a la luz de la fe cristiana invariable.

En el pasado han tenido lugar ya varios encuentros de este género. Hoy asistimos a un prodigioso cambio de aspecto de la naturaleza. Es, pues, necesario que la filosofía cristiana lo tenga en cuenta. León XIII ha insistido, por lo demás, fuertemente, en la encíclica *Aeterni Patris*, sobre esta necesidad. No pudiendo la inteligencia elevarse a la consideración de lo inmaterial más que a partir de lo material percibido por los sentidos, «nada resulta más útil al filósofo que escrutar atentamente los secretos de la naturaleza y aplicarse, intensamente, ampliamente, al estudio de las cosas reales». Si, en la antigua visión del mundo, hay errores, ¡hay que abandonarlos! Nada dispensará, pues, al filósofo cristiano de estar informado de los aumentos de riquezas científicas de que es testimonio su tiempo. Algunos pensarán que este consejo no es, por parte de la Iglesia, más que un gesto de cortesía con respecto a la ciencia, o incluso menos que eso: una habilidad un poco tosca para darse un aire moderno. Sería un error. La Iglesia está tan segura de la verdad de la fe, que ve en cada progreso de las ciencias la promesa segura de un progreso correspondiente para el entendimiento de la fe, que es la sustancia misma de la filosofía cristiana. No olvide-

mos nunca a San Pablo: *invisibilia Dei...* Cuanto mejor conozcamos la naturaleza, mejor podremos conocer a Dios.

León XIII no se contentó con definir la filosofía cristiana, sino que él mismo dio la prueba y el ejemplo de que su noción era fecunda. Es por lo demás curioso que tan pocos de nuestros contemporáneos, digo entre los católicos, parezcan tener conciencia de este hecho. León XIII ocupa en la historia de la Iglesia el lugar del mayor filósofo cristiano del siglo XIX, y uno de los mayores de todos los tiempos. Por lo demás, reivindicó la responsabilidad de este alto oficio. El 19 de marzo de 1902, con ocasión del vigésimo quinto aniversario de su elección, León XIII echó una mirada sobre su pasado y recordó los mayores actos de su pontificado. Dio una lista de nueve de sus encíclicas y, cosa notoria, no las enumeró según su orden cronológico. Nada más fácil para él que haberlo hecho así y, de haberlo hecho, nada parecería hoy más natural. Pero escogió otro orden, cuya razón, al tenerla en cuenta, asombra el espíritu:

1. La filosofía cristiana: *Aeterni Patris*, 1879.
2. La libertad del hombre: *Libertas Praestantissimum*, 1888.
3. El matrimonio cristiano: *Arcanus Divinae Sapientiae*, 1880.
4. La franc-masonería: *Humanum Genus*, 1884.
5. El gobierno civil: *Diuturnum*, 1881.
6. La constitución cristiana de los Estados: *Inmortale Dei*, 1885.
7. El socialismo: *Quod Apostolici Muneris*, 1878.
8. Derechos y deberes del capital y del trabajo: *Rerum Novarum*, 1891.
9. La ciudadanía cristiana: *Sapientiae Christianae*, 1890.

Tomadas en conjunto y por el orden mismo que el Papa les dio, estas nueve encíclicas forman lo que podría llamarse el *Corpus Leoninum* de la filosofía cristiana del siglo XIX. No creo equivocarme diciendo que fue necesaria la perspicacia de un editor americano para ver que este admirable cuerpo de doctrina merecía ser publicado tal cual, con la estructura que el mismo León XIII le había dado, precedido del documento que es como su Discurso del método: la carta sobre la filosofía cristiana. La única edición de este libro que conozco —me excuso con sus autores, si existe otra— es una recopilación de estas nueve encíclicas de traducción inglesa, fechada en Nueva York, en 1954. Este ilustre ejemplo enseñará

al menos a los jóvenes autores en busca de editor que no hay que apresurarse.

Los grandes temas tratados por León XIII, y después de él por Pío XI y Pío XII, eran del tipo de los que un Papa tiene la obligación de hacerse responsable, pero hacen ver claramente cómo, sin dejar de ser ella misma, la filosofía cristiana puede renovar su enseñanza. Cada filósofo cristiano debe imitar ese ilustre ejemplo en la esfera modesta que le corresponde. Para hacerlo, debe también saber que la situación de nuestro tiempo no es ya a este respecto lo que era en el siglo XIII.

