



Subirse a hombros de gigantes para pulir la enseñanza de Gilson sobre la filosofía cristiana¹

Standing On the Shoulders of Giants to Refine Gilson's Teaching About Christian Philosophy

 Peter A. Redpath

Aquinas School of Leadership, LLC
Cofundador de la Gilson Society (USA):
The International Étienne Gilson Society
redpathp@gmail.com

Sumario

1. Introducción: Definición genérica de filosofía como una empresa individual y cultural.
2. La historia como laboratorio filosófico que mide los actos filosóficamente factibles, o el ejercicio de la Filosofía.
3. Cuán temprano, en los debates franceses acerca de la filosofía cristiana, Gilson adoptó históricamente una distinción mariteniana para comprender los actos filosóficamente realizables.
4. Algunas observaciones y postulados acerca de los principios que Gilson utilizó históricamente para examinar la actividad filosófica.
5. Algunas causas principales de los numerosos intentos fallidos de Gilson para explicar precisamente el significado de “filosofía cristiana” a sí mismo y a otros.
6. Cómo la investigación de Armand A. Maurer sirve como partera para dar a luz la plena concepción de la naturaleza de la Filosofía Cristiana.
7. Reconsideración de la naturaleza de la filosofía cristiana a la luz de las observaciones precedentes.

^{1*} El siguiente artículo histórico es una revisión ampliada de una ponencia que presenté en una sesión plenaria con motivo de la celebración del 150 aniversario de la fundación de la *École Pratique des Hautes Études* de París (Francia), La Sorbona (Anfiteatro Liard), un coloquio internacional especial patrocinado por la EPHE sobre “Étienne Gilson (1884-1978), Medievalista y filósofo, hombre de fe y hombre de acción”, que, a petición suya, coorganicé con Michel Cacourou, EPHE *Maitre de conférences Habilité, Sciences Historiques et Philologique*, el 20 de septiembre de 2018.

Agradecemos a Gabriel Martínez, miembro de *Scripta Mediaevalia*, por la traducción española del presente artículo del Dr. Redpath

Resumen: Mi principal objetivo en este artículo es recurrir a la investigación de algunos estudiosos excepcionales para efectuar algunas precisiones a la enseñanza de Étienne Gilson sobre la naturaleza de la filosofía cristiana. Al hacerlo, también pretendo volver más comprensible cómo es posible que Gilson, desde 1931 hasta el resto de su vida académica, tuviera tantas dificultades a la hora de hacer inteligible para sí mismo y para los demás precisamente lo que había querido decir con el término “filosofía cristiana”.

Palabras clave: filosofía, filosofía cristiana, filósofo, psicología, psicología organizacional, ciencia, género, especie

Abstract: My main aim in this paper is to draw on the research of some exceptional scholars in order to make some clarifications to Étienne Gilson's teaching on the nature of Christian philosophy. In doing so, I also intend to make it more comprehensible how it is possible that Gilson, from 1931 until the rest of his academic life, had so much difficulty in making intelligible to himself and to others precisely what he had meant by the term “Christian philosophy.”

Keywords: philosophy, Christian philosophy, philosopher.

1. Introducción: Definición genérica de filosofía como una empresa individual y cultural

Con el objetivo de hacerlo más inteligible, tal como el título de mi artículo sugiere, en esta presentación me propongo fundamentalmente acudir a la investigación de algunos excepcionales estudiosos, a fin de realizar ciertos refinamientos a la enseñanza de Étienne Gilson sobre la naturaleza de la filosofía cristiana. El primero entre esos estudiosos, o si se quiere, intelectuales de gran talla, es el célebre educador estadounidense, y amigo de Gilson, Mortimer J. Adler. Dicho autor advierte dos afirmaciones de Aristóteles en torno a la investigación de la verdad como un “acto humano realizable”,² siempre y en todo lugar, que se genera individual y culturalmente. La primera reza así: “La investigación de la verdad es, en parte difícil, en parte fácil. Puede hallarse una muestra de esto en el hecho de que, por un lado, ninguno es capaz por sí sólo de alcanzar la verdad lo suficientemente bien, mientras que, por otro, no fallamos colectivamente, sino que todos dicen algo de verdad sobre la naturaleza de las cosas y, mientras contribuimos poco o nada al conocimiento de la verdad individualmente, por la unión de todos se acumula una cantidad considerable”.³ La segunda dice de esta manera: “Es necesario llamar a consejo los puntos de vista de nuestros predecesores, para que podamos beneficiarnos de todo lo que sea bueno en sus sugerencias y evitar sus errores”.⁴

Al menos tácitamente, Adler entendía que para Aristóteles la filosofía ante todo es, por naturaleza, en su definición genérica, una empresa de un alma

² Mortimer J. Adler, “Pasado, presente y futuro de la filosofía”, *The Great Ideas Online* 899 (enero de 2017), p. 6. Para un análisis más detallado de este tema, véase Adler *The Four Dimensions of Philosophy: Metaphysical, Moral, Objective, Categorical* (Nueva York: Macmillan, 1993).

³ Aristóteles, *Metafísica*, trad. W. D. Ross, en Richard Mc Keon (ed.), *The Basic Obras de Aristóteles* (Nueva York: Random House, 1941), Tomo 2, cap. 1, 993b1-993b4. Citado después de Adler.

⁴ Aristóteles, *Sobre el alma*, Bk. 1, cap. 2, trans. J. A. Smith, en Richard Mc Keon (ed.), *Obras fundamentales de Aristóteles*, 404a20-23. Citado después de Adler.

particular⁵, que es cooperativa y transgeneracional, individual y cultural (o si se quiere, un hábito de un espíritu concreto que se vuelve transgeneracional y comunal: es decir, un hábito co-operativo de un alma humana individual, que, análogamente considerado, es hábito cultural y educacional). Al comprender la filosofía de esta manera, Adler estaría reconociendo estar de acuerdo con San Bernardo de Chartres, para el cual la filosofía no es sino una empresa cultural en la que, para adentrarnos y progresar en ella, necesitamos, “como enanos”, pararnos sobre hombros de gigantes (sentencia que ha sido históricamente atribuida a Bernardo por Juan de Salisbury).⁶

2. La historia como laboratorio filosófico que mide los actos filosóficamente factibles, o el ejercicio de la Filosofía

A partir del constante uso del término “empresa” para definir gánericamente la actividad de la filosofía y de la historia como un laboratorio en el que se mide la verdad de las afirmaciones filosóficas por parte de Gilson, se hace evidente que éste coincide con Adler en forma notable en este punto particular. Tanto es así, que él mismo consideraba que la comprobación histórica de las afirmaciones filosóficas (esto es, aserciones psicológicas hechas por el alma humana) era un primer paso para reconocer el ejercicio cultural de la filosofía. Si así no fuese ¿cómo podríamos explicar la naturaleza de la magistral monografía de Gilson *La Unidad de la Experiencia Filosófica*? En esta obra, tras enfrentarse con varios experimentos históricos fallidos, en los que Gilson se pregunta cuántas pruebas de este tipo se han de llevar a cabo “antes de que los hombres consigan alguna experiencia filosófica”, Gilson, como buen entendedor de la psicología humana, diagnostica que la principal causa de los trastornos filosóficos contemporáneos es de índole psicológica: el intento de pensar y elegir de la forma en que queramos en vez de pensar y elegir de la forma en que podamos.⁷

⁵ Es difícil la traducción de esta palabra con el sentido preciso que le quiere dar el autor. En el original se dice “psychological enterprise”. A lo que se refiere es que la filosofía, lejos de ser un sistema abstracto de ideas interconexas entre sí, como una esencia aviceciana absoluta, es ante todo un hábito del alma, y radica en una persona concreta y existente que, como diría Parménides, busca la sabiduría. Para expresar dicho concepto, es necesario en el español traer varios a colación: filosofía es algo interior, existencial, personal, vital, subjetivo, (como diría Kierkegaard), en tanto es un hábito del alma. Cuando se exprese el concepto *empresa de un alma particular* o expresiones semejantes, debe entenderse, pues, esto. Se ha decidido la utilización de este término por la fidelidad al espíritu del texto, y no tanto a la letra. La utilización de la palabra “psicológico” en el español podría ser confusa, ya que inmediatamente nos recordaría la psicología como disciplina terapéutica. Lamentablemente, no hay palabra adecuada que respete la idea profunda del autor con el debido rigor técnico que se requiere. [N. del T.]

⁶ Ralph M. McInerny, *A History of Western Philosophy*, vol. 2, *Philosophy from St. Augustine to Ockham* (University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind. y Londres, Reino Unido, 1970), 160.

⁷ Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1965, publicado por primera vez en 1937), 59. Esta obra fue reimpressa por Ignatius Press (San Francisco, 1999), con un “Prólogo” de Desmond J. Fitzgerald. Véase también Gilson's 1931-1932 University of Aberdeen Gifford Lectures (publicado en francés como *L'esprit de la philosophie médiévale* ([París, J. Vrin, 1932] y en inglés como *The Spirit of Medieval Philosophy* [Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1932]).

3. Cuán temprano, en los debates franceses acerca de la filosofía cristiana, Gilson adoptó históricamente una distinción mariteniana para comprender los actos filosóficamente realizables.

Tal como Gilson nos dice en su obra maestra metafísico/estética *Pintura y Realidad*, predicamos “possible” en dos sentidos: en un primer sentido, lo predicamos para referirnos a la propiedad de ser concebible conceptualmente, en la que “llamamos posible a todo lo que no es intrínsecamente imposible - esto es, cualquier objeto cuya noción no sea contradictoria consigo misma”; y “en un segundo sentido, llamamos posible a todo lo que, después de concebido por la mente, puede existir verdaderamente en la realidad”: un acto verdaderamente realizable.⁸

Aunque Gilson no lo menciona explícitamente, la primera interpretación de “possible” se corresponde con un acto del alma abstracto: el modo abstracto, especulativo y conceptual, de considerar las esencias, en el que suelen incurrir los lógicos aristotélicos. El segundo se ajusta a un acto del alma concreto: el modo real de considerar que los seres humanos suelen usar cuando deliberan sobre diversas opciones alternativas, como cuando queremos realizar una acción determinada y se ve si es algo humanamente posible. Mientras que, una cosa o acción, si se la considera de forma abstracta, puede ser conceptualmente concebible en principio y naturaleza, si se la considera de forma concreta, y en la realidad y en sentido estricto, quizás no pueda ser capaz de existir, o de ser realizable por cualquiera, o por cualquier cultura o civilización, en cualquier lugar y tiempo (por ejemplo, estrictamente hablando, el ejercer la filosofía cristiana por un antiguo filósofo pagano griego).

Es crucial, pues, advertir la distinción entre estas dos formas de entender posible, por dos razones: primero, porque Gilson la usa repetidamente para entretejer diferentes escenarios en *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, lo que hace que este trabajo pase de ser un relato de experimentos psicológicos dispares en la actividad filosófica a ser un libro poderoso, orgánico y completo de historia filosófica. Segundo, porque a principios de los debates sobre la filosofía cristiana que se habían iniciado en Francia durante las primeras décadas del siglo XX y más tarde, Gilson se referirá a esta doble distinción en términos acuñados por Jacques Maritain de la diferencia entre: 1) “el orden de la especificación” y 2) “el orden del ejercicio”.

Para apoyar la primera de estas dos afirmaciones que acabo de hacer sobre estas dos formas de entender “possible” (abstracta y lógicamente, en oposición a concreta y realmente), y la forma en la que se refieren a los órdenes de especificación y ejercicio, considérese, pues, lo que Gilson dice sobre esta narración del relato histórico de los experimentos intelectuales que él ha titulado *La Unidad de la Experiencia Filosófica*:

⁸ Étienne Gilson, *Pintura y realidad*, vol. 4 de las A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts (Nueva York: Publicado para la Fundación Bollingen por Pantheon Books, vol. XXXV de la Serie Bollingen, 1958), 158.

Los eventos filosóficos que hemos descrito en los capítulos anteriores no pueden comprenderse cabalmente bajo la sola luz de la biografía, de la historia literaria o incluso de la historia de los sistemas en los que puede observarse. Indican más bien el hecho de que, en cada instancia del pensamiento filosófico, tanto el filósofo como su doctrina particular son regladas desde arriba por una impersonal necesidad. En primer lugar, los filósofos son libres de establecer su propia serie de principios; más una vez que lo han hecho, ya no son capaces de pensar de la forma en que quieren, sino que piensan de la forma en que ellos pueden. En segundo lugar, parece resultar de las cosas que estamos discutiendo, que cualquier intento por parte de un filósofo de evadir las consecuencias de su propia posición está condenado al fracaso. Lo que el mismo se niega a decir lo dirán sus discípulos, si es que los tiene; si no tiene ninguno, puede que quede eternamente sin explicitarse, pero está ahí, y si alguien vuelve sobre los mismos principios, aunque sea varios siglos después, tendrá que enfrentarse con las mismas conclusiones. Parece, pues, que aunque las ideas filosóficas nunca pueden hallarse separadas de los filósofos y de sus filosofías, son, hasta cierto punto, independientes tanto de los filósofos como de sus filosofías, tomadas en su desnuda e impersonal necesidad, tanto de sus contenidos como de sus relaciones. La historia de esos conceptos y de sus relaciones es la misma historia de la filosofía. La filosofía consiste en los conceptos de los filósofos, tomados en su desnuda e impersonal necesidad, tanto de sus contenidos como de sus relaciones. La historia de esos conceptos y sus relaciones es la misma historia de la filosofía.⁹

En cuanto a mi segunda afirmación (“Gilson se refería a esta doble distinción en términos acuñados por Jacques Maritain sobre la diferencia entre el orden de especificación y el orden de ejecución”), en su *Ensayo sobre la Filosofía Cristiana*, Maritain directamente cita a Gilson en *El Espíritu de la Filosofía Medieval* como estando de acuerdo con él en este punto:

Considera cualquier sistema filosófico. Ahora pregunta si es “cristiano”, y, de ser así, ¿por qué características puedes reconocerlo como tal? Desde el punto de vista del observador, es una filosofía, y por tanto, una obra de la razón. El autor es un cristiano, y su cristianismo, por más influencia que haya tenido en su filosofía, sigue siendo esencialmente distinto de él. El único medio del que disponemos para detectar esa acción interior es comparar estos datos que podemos observar exteriormente. La filosofía sin revelación y la filosofía con revelación. Eso es lo que he intentado hacer. Y puesto que únicamente la historia es capaz de desempeñar esta tarea, he declarado que únicamente la historia puede dar sentido al concepto de filosofía cristiana. [...]. Puedo decir, pues, que la filosofía cristiana es una realidad objetivamente observable sólo para la historia, más una vez se ha establecido así su existencia, esa noción puede ser analizada en sí misma. Esto debería hacerse como lo ha hecho el Sr. J. Maritain; de hecho, estoy completamente de acuerdo con él.¹⁰

⁹ Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, 301-302.

¹⁰ Jacques Maritain, *Ensayo de filosofía cristiana*, trad. Edward H. Flannery (Nueva York: Philosophical Library, 1955), x, n. 1.

4. Algunas observaciones y postulados acerca de los principios que Gilson utilizó históricamente para examinar la actividad filosófica

Los hechos que más llaman la atención acerca de las distintas repeticiones históricas de la inexperiencia filosófica que Gilson recoge en su thriller filosófico *La Unidad de la Experiencia Filosófica* son: 1) los numerosos intentos fallidos de Gilson a lo largo de varias décadas precisamente para explicar el significado de “filosofía cristiana” a sí mismo y a otros; y 2) lo que causó que esos intentos fallen.

Pasando a considerar la primera de las varias observaciones y afirmaciones sobre los principios que Gilson utilizó históricamente para examinar la actividad filosófica, a modo de ejemplo, se ve que Gilson acepta con firmeza la sentencia de Aristóteles de que los pequeños errores cometidos en torno a los primeros principios en el comienzo de una investigación tienden a multiplicarse repetidas veces a medida que los estudios continúan.¹¹ La principal razón por la cual afirma que Gilson acepta esta sentencia es que él utiliza este principio en *La Unidad de la Experiencia Filosófica* como su medida de laboratorio histórico de la legitimidad filosófica.

En segundo lugar, sobre las distintas repeticiones históricas de la inexperiencia filosófica que Gilson reúne en su trabajo, es necesario destacar también algunas similitudes y diferencias entre ellas y otros varios eventos históricos. Así, es llamativo 1) los numerosos intentos fallidos de Gilson para explicar durante décadas el significado de “filosofía cristiana” y los muchos avatares por los cuales pasó su definición; 2) qué fue lo que causó principalmente esos intentos fallidos; 3) cómo fue que Gilson reaccionó a esos fallos; y 4) algo crucial que podemos aprender de esos fallos históricos sobre la naturaleza del fracaso filosófico-científico en general.

5. Algunas causas principales de los numerosos intentos fallidos de Gilson para explicar precisamente el significado de “filosofía cristiana” a sí mismo y a otros

Como sabe cualquiera que haya estudiado los cuantiosos intentos que Gilson efectuó a la hora de explicar el significado de “filosofía cristiana”, la concepción que él tenía de dicha filosofía adoptó varias formas de concreción. Comenzó el 21 de marzo de 1931 cuando, en una reunión de la *Société française de philosophie*, él y Jacques Maritain intentaron defender la noción de una filosofía cristiana en respuesta a un artículo de Émile Bréhier de 1928 en el que, desde la historia, Bréhier había negado su existencia.¹² Este debate duró al menos hasta la monografía de Gilson de 1962, *El filósofo y la teología*.

¹¹ Aristóteles, Sobre los cielos, trad. J. L. Stocks, en Richard Mc Keon (ed.), *The Basic Obras de Aristóteles*, Tomo 5, Cap. 1, 271b 9-10.

¹² Émile Bréhier, “*Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31, nº 2 (1931).

En mi opinión, por increíble que pueda parecer la siguiente afirmación, la causa principal de estos numerosos intentos fallidos es que, al igual que todas las demás figuras destacadas implicadas en este debate desde el principio, y al igual que los muchos intelectuales a los que había criticado a través de su análisis psicológico/filosófico, Gilson había comenzado su investigación escaso de experiencia filosófica: él y los que debatían con él no habían comprendido adecuadamente cómo Aristóteles y Santo Tomás habían entendido y definido con precisión “filosofía”. Al no haber asido perfectamente esto, los diferentes participantes en el debate afirmaron entonces ver, o no ver, que la filosofía, y la filosofía cristiana, existía, o no existía, dentro de la historia intelectual de Occidente.

Por ejemplo, es bien sabido que Gilson tenía asumido que lo que él llamaba “filosofía” se había dado en la historia como una empresa cultural, desde el final de la cultura griega antigua hasta la cultura cristiana medieval. Todo su método de laboratorio para probar la existencia de la filosofía dependía de la transición histórica de esta empresa filosófica.

Tal como Gilson tenía entendida la situación histórica, en sentido estricto, los antiguos griegos eran quienes habían originado la filosofía, y la cultura cristiana medieval había heredado lo que los griegos habían originado. En realidad, no se había producido tal transición. Como he demostrado en mi *Odisea de la sabiduría de la filosofía al sofisma trascendental*, antes del advenimiento del cristianismo, los antiguos griegos habían perdido en gran medida su comprensión de la filosofía tal y como la habían entendido pensadores como Sócrates, Platón y Aristóteles. Y los primeros Padres de la Iglesia no estaban fundamentalmente interesados en comprender la naturaleza de la empresa filosófica griega considerada como tal; estaban interesados en ella fundamentalmente por razones apologéticas. Hasta la aparición de San Alberto Magno y Santo Tomás, los intelectuales católicos confundieron generalmente la filosofía con una o más de las artes liberales (¡cosa que siguen haciendo hoy en día!).¹³

Además, cuando Gilson escribió *La unidad de la experiencia filosófica*, definió de manera precisa y abstracta aquello que la cultura cristiana había heredado de los antiguos griegos, especialmente de Aristóteles, de la siguiente forma: “La filosofía consiste en los conceptos de los filósofos, tomados en su desnuda necesidad impersonal tanto de sus contenidos como de sus relaciones”.

Si bien había admitido que “las ideas filosóficas nunca pueden encontrarse separadas de los filósofos y de sus filosofías” (es decir, de la existencia dentro de un alma humana), inmediatamente sostuvo que “hasta cierto punto, estas ideas son independientes de los filósofos y también de sus filosofías, tomadas en su necesidad desnuda e impersonal tanto de sus contenidos como de sus relaciones”. Al hacerlo, dejaba claro que utilizaba el término “filosofía” de forma análoga; y cuando seguía con una definición específica de filosofía,

¹³ Peter A. Redpath, *Wisdom's Odyssey from Philosophy to Transcendental Sophistry* (Amsterdam y Atlanta: Editions Rodopi, B.V., 1997).

dejaba igualmente claro que consideraba a la filosofía, independientemente de dónde existiera, principalmente como un sistema lógico de esencias abstractas, o ideas, y sus relaciones impersonales y sentimentales (no como un acto verdaderamente realizable, ni como un acto del alma humana, o mejor, de la persona humana). Además, explicitaba: “La historia de estos conceptos y sus relaciones es la misma historia de la filosofía”.

En otras palabras, Gilson sostenía que, cuando una persona con saber suficiente en el campo filosófico contempla un cuerpo sistemático de conocimientos, un sistema de ideas o un conjunto de premisas lógicas dentro de la historia, esa persona está experimentando el ejercicio filosófico y la historia filosófica en ciernes. Ese no experimenta la filosofía como naturaleza pura o esencia abstracta especificada por su esencia abstracta. Experimenta el ejercicio de la filosofía en un estado concreto, especificado por su estado existencial. Dado que lo que es realmente actual debe ser realmente posible, Gilson consideró que dicha experiencia era una prueba histórica del estado posible de la filosofía, de su posible existencia en un alma, ya sea cristiana o pagana.¹⁴

Atendiendo a la forma en que él la había descrito, la naturaleza pura de la filosofía se asemeja (como el colega de Gilson Anton C. Pegis se había referido una vez) a una especie de “esencia absoluta aviceniana”, que existe en algún lugar aparte del alma humana. En virtud, añadiría yo, de su propio *esse essentiae*, en una especie de limbo esencialista, hasta que finalmente vuelve a entrar en el mundo de la existencia [*esse existentiae*] a través del ejercicio dentro de un alma humana. Lo sorprendente del modo en que Gilson había definido la filosofía en 1937 es lo poco aristotélico y poco tomista que sonaba, a la par de lo idealista, esencialista y logicista que era. Lo irónico y paradójico del modo en que Gilson había definido la “filosofía” en esta monografía es que el primer experimento fallido que menciona en *La unidad de la experiencia filosófica* lo titula “Logicismo”.

Resulta igualmente irónico y paradójico que, poco después de escribir esta obra (1937), en 1939, Gilson publicara otra, titulada *El realismo tomista y la crítica del conocimiento*, en la que afirmaba, en un tono mucho más personalista y realista, que la aprehensión sensorial del ser de las naturalezas singulares es el primer principio de todo conocimiento, incluido el filosófico. Así considerada, esta aprehensión es más próxima en su naturaleza al razonamiento filosófico que el principio lógico de no contradicción, el cual es el primer principio de todo razonamiento lógico, pero no de todo conocimiento.¹⁵

En el proceso de llegar a esta conclusión, Gilson había prestado especial atención al hecho de que la aprehensión del ser sensible implica esencialmente una conjunción de dos facultades cognoscitivas: la razón universal y la razón particular o *cogitativa* (*ratio particularis* o *cogitativa*), que, en los seres

¹⁴ Anton C. Pegis, “Sub Ratione Dei: A Reply to Professor Anderson”, *New Scholasticism* 39 (1965), 154.

¹⁵ Étienne Gilson, *El realismo tomista y la crítica del conocimiento*, trans. Mark A. Wauck (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 197; publicado inicialmente en francés en 1939 por la Librairie Philosophique J. Vrin con el título *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*.

humanos, es análoga al sentido estimativo (instinto) de los animales brutos.¹⁶ Siguiendo a Santo Tomás, Gilson había sostenido que ni el intelecto humano ni los sentidos conocen inmediatamente la existencia o naturaleza de los seres sensibles. En cambio, la persona individual los capta mediante una conjunción de razón universal y particular.¹⁷

La causa principal de todos los fracasos posteriores de Gilson, que duraron décadas, a la hora de explicar adecuadamente la naturaleza de la filosofía cristiana a sí mismo y a los demás, me parece que tiene tres causes. Al entrar por primera vez en este debate, primero, Gilson se había formado la errónea idea de que la filosofía, tal como la practicaban los antiguos griegos, era principalmente un sistema lógico de ideas, una esencia abstracta que se especificaba como filosófica por ser sistemáticamente lógica, puramente racional (no tener contradicciones conceptuales; por ejemplo, no mezclar premisas de fe y razón). Segundo, Gilson aplicado y hecho suya la interpretación equivocada de Maritain de la especificación por la esencia abstracta o pura como un acto distinto del de la especificación por el ejercicio, e incluso capaz de ser inteligible sin referencia previa a él. Tercero, ¡Gilson parece no haberse dado cuenta explícitamente de que, según Aristóteles y Santo Tomás, toda especificación de la actividad humana existe primero en el alma humana en un orden de ejercicio psicológico (un acto realizable) en relación con un objeto formal relacionado con una facultad o hábito del alma humana! Después de existir así, puede entonces ser transferida a través de un proceso intelectual por los lógicos a la consideración conceptual abstracta de una esencia, o definición, sin referencia real y explícita al ejercicio concreto. En resumen, a pesar de que, al menos en 1939, Gilson parece haber sido claramente consciente de la distinción que estoy haciendo, parece haber olvidado temporalmente que el acto abstracto y lógico de la conceptualización y el acto concreto de la especificación filosófica son actos del alma genéricamente diferentes, actos personales que implican un alma humana como su generador próximo.

Es necesario señalar aquí que, en este caso, contrariamente a los numerosos fracasos filosóficos que había examinado en su *La unidad de la experiencia filosófica*, Gilson no culpó de sus derrotas a la filosofía. Como Sócrates, se culpó a sí mismo. Esta es una lección sobre la experiencia filosófica que Gilson consideraba crucial que aprendieran todos los aspirantes a filósofos.

Como todo buen investigador y buen científico, Gilson se había dado cuenta de que el fracaso filosófico es parte esencial de la especificación de su naturaleza genérica. Al comportarse así, a través de muchos pequeños fracasos,

¹⁶ Étienne Gilson, *El realismo tomista*, 197.

¹⁷ Étienne Gilson, *El realismo tomista y la crítica del conocimiento*, 171 215. Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII, Roma: Vatican Polyglot Press, 1882-, 1, q. 78, a. 4; Sobre la verdad. Trans. Robert W. Mulligan, J. V. McGlynn y R. W. Schmidt (3 vols., Chicago: Henry Regnery Company, 1952-1954), q. 2, a. 6, ad 3; Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles, Bk. 6, lect. 1, nn. 1118 y 1123; lect. 9, nn. 1249 y 1254-1255; A Commentary on Aristotle's De anima, trans. Robert Pasnau (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1999), Bk. 3, lect. 745.

progresivamente, a lo largo de varias décadas, fue capaz de desechar su definición errónea de la naturaleza de la filosofía como principalmente un sistema de premisas lógicas, o un cuerpo de conocimiento (o hábito del alma cuyo objeto formal es un sistema de premisas lógicas) y más exactamente acercarse a especificar adecuadamente su definición como un hábito del alma cuyo género no es el mismo que el género del lógico. Sin embargo, a partir de 1939, si hubiera seguido con la concepción de la filosofía que había comenzado a articular en *El realismo tomista y la Crítica del conocimiento*, en lugar de la que había expresado en *La unidad de la experiencia filosófica*, podría haber mejorado su comprensión de la filosofía cristiana mucho antes, con incluso menos fracasos.

6. Cómo la investigación de Armand A. Maurer sirve como partera para a dar a luz la plena concepción de la naturaleza de la Filosofía Cristiana

Cuatro años antes de la muerte de Gilson en 1978, uno de sus dos alumnos más famosos, Armand A. Maurer (el otro era Joseph Owens) contribuyó con un artículo, desde entonces, muy poco leído y apreciado, titulado “La unidad de una ciencia: Santo Tomás y los nominalistas”¹⁸. Si Gilson hubiera leído este artículo unos cincuenta años antes de que Maurer lo escribiera, sospecho que habría cambiado su plan táctico para explicarse a sí mismo y a los demás la naturaleza de la filosofía cristiana. Probablemente, lo que le habría llamado la atención de este artículo son dos afirmaciones de Maurer: primero, que Santo Tomás había entendido que el género, o *subjectum*¹⁹, del filósofo era esencialmente diferente del género del lógico; y segundo que la filosofía era principalmente un hábito del alma humana particular, no un cuerpo, o sistema, de conocimiento; sólo secundariamente, considerado de forma análoga, es un sistema lógico, o cuerpo de conocimiento.

Aunque no lo dijo explícitamente en aquel momento, en sentido estricto, lo que Maurer sostenía sobre el género de la filosofía era lo opuesto a lo que, durante décadas, Gilson y Maritain habían declarado y enfatizado desde temprano sobre ella en relación con la filosofía cristiana como algo históricamente observable. (Habiendo mantenido correspondencia con Maurer en esta época y hasta el final de su vida, estoy convencido de que nunca había reconocido explícitamente esta implicación respecto a la enseñanza de Gilson y Maritain sobre la filosofía

¹⁸ Maurer, Armand A. “La unidad de una ciencia: Santo Tomás y los nominalistas”. *Estudios conmemorativos de Santo Tomás de Aquino 1274-1974*. Vol. 2. Ed.-en-jefe, Armand A. Maurer. Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1974.

¹⁹ Me tomo la libertad, aquí, de traducir *subject* del original por *subjectum* en latín. En inglés “subject”, conserva el sentido tradicional de la palabra latina *subjectum*, es decir, aquello en torno a lo cual gira una ciencia determinada y por lo cual se especifica, en algún sentido. Con el correr del tiempo, esta palabra comenzó a designar la disposición intelectual y psicológica bajo la cual considero una cosa real. El acento, pues, no estaba ya en el objeto el asunto que se estudiaba, sino en el aspecto particular en que la mente lo consideraba. Por eso, con el correr del tiempo, *sujeto* designa no ya el asunto u objeto real, sino la persona que estudia tal objeto. En el español no queda en la palabra *sujeto* ningún residuo de su original sentido, sino todo lo contrario. Como llevaría a un sinfín de aclaraciones, y como la palabra en el inglés no sólo proviene del latín, sino que es usada en el específico sentido en el que se usa en el latín, lo más conveniente es colocarla en latín, aunque el autor no lo haya usado así. [N. del T.]

cristiana). Según Maurer, la concepción de la filosofía principalmente como un sistema o cuerpo de conocimiento se había originado con Guillermo de Ockham y sus seguidores nominalistas, no con Santo Tomás de Aquino. Llamó a Ockham “su teórico y popularizador (p. 271)”.²⁰

En oposición a la concepción ockhamista de la filosofía, Maurer afirmaba con razón que Santo Tomás había mantenido que toda filosofía y toda ciencia, era, ante todo, un hábito del alma humana particular que estudia un género real. A su vez, nota que el género real, filosófico o científico, consiste en algún *subjectum* próximo realmente existente, considerado abstractamente como generador, causa próxima, de accidentes esenciales (propiedades).²¹

Por ejemplo, como señala el P. Charles Bonaventure Crowley, una forma material, para poder causar una acción limitada y, por tanto, ser completa como sustancia, es necesario que tenga, como accidente esencial, o propiedad, lo que por medio del cuerpo sustanciado genera: 1) límites dimensivos para sí mismo como sustancia material (es decir, genera una superficie material, o material figurado, superficie-límite, que sirve como el sujeto tridimensional, próximo, en el que pueden existir figuras realmente diferentes como propiedades, o accidentes esenciales, creando límites materiales para un cuerpo substanciado; el cuerpo sustanciado que estudia el geómetra), y 2) con y a través del cuerpo superficial que ha generado, genera posteriormente todas las propiedades cualitativas que existen en ese cuerpo superficial (como los órganos vivos en un cuerpo vivo) mediante las cuales una sustancia, a través de las facultades internas que genera, está capacitada para generar actos externos (cuyas acciones cualitativas estudia el físico).²²

Maurer había observado que esta concepción del género difiere esencialmente de la del lógico, el cual, por ejemplo, significa abstracta y unívocamente la esencia de una especie (como el animal es el género del hombre). En cambio, el género filosófico es el *subjectum* propio de distintas especies de accidentes (accidentes esenciales, propiedades, como la cantidad y la calidad) y no puede concebirse adecuadamente sin considerar: 1) el modo en que existe y 2) su relación esencial con el alma humana como hábito numéricamente único dentro del alma.

²⁰ Maurer, Armand A. “La unidad de una ciencia: Santo Tomás y los nominalistas”. *Estudios conmemorativos de Santo Tomás de Aquino 1274-1974*. Vol. 2. Ed.-en-jefe, Armand A. Maurer. Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1974.

²¹ Étienne Gilson, *El realismo tomista y la crítica del conocimiento*, 171-215. Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII, Roma: Vatican Polyglot Press, 1882-, 1, q. 78, a. 4; *Sobre la verdad*. Trans. Robert W. Mulligan, J. V. McGlynn y R. W. Schmidt (3 vols., Chicago: Henry Regnery Company, 1952-1954), q. 2, a. 6, ad 3; *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Bk. 6, lect. 1, nn. 1118 y 1123; lect. 9, nn. 1249 y 1254-1255; *A Commentary on Aristotle's De anima*, trans. Robert Pasnau (New Haven, Conn. and London: Yale University Press, 1999), Bk. 3, lect. 745.

²² Peter A. Redpath, “Editor’s Prescript”, Charles B. Crowley, Aristotelian-Thomistic Filosofía de la medida y Sistema Internacional de Unidades (SI): Correlación del International System of Units with the Philosophy of Aristotle and St. Thomas, ed. con prólogo de Peter A. Redpath (Lanham, Md., Nueva York y Londres, Reino Unido: University Press of America, 1996), xii-xviii.

Si, análogamente, aplicamos la afirmación de Maurer sobre la existencia de estos dos tipos esencialmente diferentes de géneros (lógico y filosófico) como medidas de lo que Maritain y Gilson habían dicho repetidamente hasta el final de sus vidas sobre las naturalezas de la filosofía y de la filosofía cristiana como realidades históricamente observables, es razonable concluir que, al menos por implicación de sus principios, cuando hablaban de filosofía y de filosofía cristiana, Maurer estaría acusando a Maritain y a Gilson de dar cuenta de una comprensión análoga y secundaria, nominalista, de la filosofía y de la filosofía cristiana.

Frente a esta concepción análoga, Maurer afirmaba que Santo Tomás había sostenido que “cada una de las ciencias especulativas tiene su propio *subjectum* genérico, u objeto formal, concebido a través de su modo único de abstracción. Cada ciencia tiene también sus propios principios y modo de proceder, que producen en el intelecto un *habitus* distinto del de cualquier otra filosofía”.²³

¡Considerada como tal, añadía Maurer, una ciencia es numéricamente un solo hábito del alma (¡un hábito del alma humana particular!) generado por actos repetidos de un objeto formal, o género de *subjectum*, en el hábito!²⁴ Es decir, Maurer en esencia estaba diciendo que Santo Tomás tenía entendido, primeramente, que la filosofía y la ciencia, genéricamente, son ante todo un hábito del alma particular, cuyo objeto formal, o *subjectum* (estímulo externo), es siempre un todo compuesto y organizado, y que es abstractamente considerado. Segundo, que, específicamente, las divisiones dentro de este género filosófico, o científico, son a su vez hábitos del alma cuyo objeto formal, *subjectum*, son también siempre un todo compuesto y organizado, abstractamente considerado; filosófica o científicamente, diferenciados por el principal interés habitual, *ratio* u objetivo, en relación con el cual considera intelectualmente el todo organizado que estudia.

Por ejemplo, las ciencias de la biología y la medicina, en tanto ciencias genéricas del corazón humano, se diferencian entre sí específicamente en la medida en que una (la medicina) se interesa habitualmente por el corazón y pretende estudiarlo principalmente como generador de salud, mientras que la otra (la biología) se interesa habitualmente por el corazón y pretende estudiarlo principalmente como generador de vida. Hasta el momento de su muerte, no creo que Maurer llegara a comprender del todo que, basándose en la forma en que estaba interpretando la enseñanza de Santo Tomás sobre la filosofía, había dado lugar a una comprensión radicalmente nueva de la filosofía como un ejercicio intelectual interior organizado²⁵. Como hábito del alma, la filosofía es esencialmente un ejercicio intelectual interior. Como hábito cuyo objeto formal

²³ Maurer, La unidad de una ciencia: Santo Tomás y los nominalistas, 291.

²⁴ Maurer, La unidad de una ciencia, 271-274.

²⁵ La traducción del término “*organizational psychology*” es realmente compleja. Se ha optado por esta pequeña paráfrasis para lograr conservar la idea de que la filosofía es un acto interno del alma en oposición a la concepción abstracta de la misma (significado por el término “interior”), de índole racional (significado por el término “intelectual”) en forma de hábito vital y operante (significado por el término “actividad”), que adquiere su organicidad y habitualidad de su objeto propio (significado por el término “organizado” en participio de la voz pasiva, si cabe hablar así).

es una organicidad genérica de especies, ¡la filosofía se especifica como un ejercicio interno organizada por su objeto!

En pocas palabras, al igual que cualquier hábito humano, Maurer estaba diciendo que la especificación de una filosofía, o de una ciencia, se da a raíz de un habitual interés fundamental en algún acto cualitativamente diferente, causado de forma próxima por un todo organizado cualitativamente diferente. Los hábitos reales y genéricos siempre se especifican por sus actos. Y sus actos siempre se especifican por sus objetos formales: estímulos externos u objetivos principales. (De ahí que el hábito genéricamente común del atletismo se especifique como el hábito atlético del tenis o del golf por las formas cualitativamente diferentes en que los músculos humanos están habituados a armonizarse para generar diferentes actos físicos con el fin de alcanzar objetivos atléticos principales cualitativamente diferentes).

Como se desprende de lo que Santo Tomás dice al comienzo de su *Summa theologiae* (1, q. 1, a. 7, *respondeo*) sobre la naturaleza del *subjectum* u objeto formal de una ciencia, Maurer tenía razón. Allí, Santo Tomás afirma que “el *subjectum* es a la ciencia lo que el objeto es a la potencia o el hábito”.²⁶ Esto es, el *subjectum*, u objeto formal, de una ciencia considerada como hábito psicológico (*habitus*) se compara a un hábito científico del alma humana del mismo modo que un estímulo externo (el sonido) se compara a la facultad de oír. ¡Considerado como tal, es el objeto formal, el estímulo externo, de un hábito psicológico, un hábito del alma humana, el que es genéricamente diferente del objeto formal de los hábitos psicológicos de la lógica y la historia!

Haciendo esta acotación desde Maurer, en modo alguno estoy afirmando, implicando o insinuando de Maritain y Gilson que no comprendieran lo que Santo Tomás había sostenido en torno a que la filosofía o la ciencia comporta un hábito del alma específica y numéricamente distinto. Sin embargo, sostengo explícitamente que, al hablar de filosofía y filosofía cristiana, Maritain y Gilson habían fallado en repetidas ocasiones en informar y subrayar lo que Santo Tomás había entendido principalmente por un género filosófico, o científico.

Estoy afirmando que, no sólo Maritain y Gilson en numerosas ocasiones no mostraron y enfatizaron precisamente lo que Santo Tomás había querido decir a la hora de hablar de un género filosófico, o científico, sino también que, durante décadas, habían tendido a torcer su entendimiento, invertirlo y sublimarlo a un análoga caricatura en la que el objeto formal de la filosofía ya no era un *subjectum* actuante considerado abstractamente como un todo organizado, o un género real, que generaba, mediante la acción armoniosa de sus partes específicas internamente existentes, una operación orgánica numéricamente una. En su lugar, se convirtió en un cuerpo estático de conocimiento, o sistema de premisas lógicas. Al hacerlo, tendían a reducir la comprensión dinámica y concreta que Santo Tomás daba a la filosofía en tanto ejercicio intelectual interior organizado que nace de la operación orgánica,

²⁶ “[S]e habet subjectum ad scientiam sicut objectum ad potentiam vel habitum”.

hábito de estudiar las operaciones orgánicas, a una caricatura estática: la contemplación de esencias abstractamente consideradas. Décadas más tarde, Gilson se lamentaría indirectamente de lo que él y Maritain habían estado haciendo, un tanto inconscientemente, en aquel momento: “Generación tras generación de hombres de escuela han confundido el orden de los conceptos en la mente con el orden de las cosas en la realidad”.²⁷

Al criticar la declaración de Maritain sobre la naturaleza y la forma de entender la filosofía con el que Gilson había estado de acuerdo inicialmente, no estoy negando que sea lícita la distinción entre “el orden de la especificación” y “el orden del ejercicio”. Tampoco estoy afirmando que Maritain y Gilson fueran totalmente ajenos a la naturaleza dinámica de la filosofía tal como acabo de definirla.

Admito la distinción y niego que Maritain haya tendido propiamente a sostenerla y enfatizarla. Sostengo que, siempre y en todas partes, la especificación de un género real se da primero en el orden del ejercicio. Una vez que existe allí, los lógicos y otros pueden análogamente transponerla y pensarla en términos de una esencia abstracta. Precisamente porque se trata principalmente de un hábito del alma racional, la naturaleza de la filosofía no es, y nunca puede ser, especificada como una naturaleza absoluta (como una forma platónica o una esencia avicenniana) que exista separada del alma humana en algún orden de especificación separado del ejercicio de la racionalidad de manera real e individual, fundada en los sentidos.

Como prueba de esta afirmación, pongo como testigo lo que Santo Tomás dice en su famoso “Tratado sobre el hombre” (1, q. 77, a. 3, *respondeo*) de su *Summa theologiae* acerca de la especificación de la racionalidad humana. Allí, para posible conmoción de algunos lectores, Santo Tomás ubica la diferencia específica de nuestra racionalidad humana dentro la parte sensitiva y animal del alma racional, algo por sí mismo distinto a ella ¡que a veces se encuentra con razón y a veces sin ella! En tanto cualidad que existe esencialmente como propiedad accidental dentro de la racionalidad humana, la racionalidad filosófica –al igual que la racionalidad humana misma, y como toda división de un género realmente existente– debe ser especificada como racionalidad animal, dentro de su género real: la parte sensible o animal del alma humana.²⁸

Sostengo explícitamente que, al hablar de filosofía y de filosofía cristiana, Maritain y Gilson habían fallado a menudo en informar lo que fundamentalmente Santo Tomás quiso significar por género filosófico o

²⁷ Étienne Gilson, “En busca de las especies”, Armand A. Maurer (ed.), Three Quests for Philosophy (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, The Étienne Gilson Series, 31, 2008), 62.

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1, q. 77, a. 3 respondeo: “*Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque inventur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animalium; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit.*”

científico. Afirmo abiertamente que Santo Tomás había entendido la filosofía ante todo como un hábito del alma cuyo objeto formal es un género real abstractamente considerado, o una sustancia genéricamente concebida: lo que hoy llamaríamos una "todo organizado operativo o dinámico", un todo organizado abstractamente considerado como generador próximo de acción. Sólo secundariamente, en un sentido análogo, consideraba la filosofía como un "cuerpo de conocimientos", "sistema de premisas lógicas" o "lógica sistemática".

A mi entender, a pesar de que no ha habido ningún estudioso de Santo Tomás antes que yo que haya sostenido nunca lo siguiente, es crucial entender, sobre el género real de *subjectum*, que Santo Tomás concibió como una división de la filosofía para su objeto de estudio, que se trata siempre de un todo compuesto, jerárquicamente ordenado, formado por muchas especies, las cuales son cualitativamente desiguales, y van de lo más a lo menos perfecto, en relación con la posesión del modo perfecto de existir, de ser uno y de actuar. La filosofía siempre ha estudiado el problema de lo uno y lo múltiple en términos de relaciones parte/todo. El *subjectum* genérico de la filosofía es un todo organizado, u ordenado, dividido por opuestos contrarios desiguales (especies), más o menos perfectos, que poseen algún tipo de acto genérico. Este acto genérico, además, existe dentro de las especies como un principio de relación desigual que las une para llevar este acto genérico a la unidad y la perfección como su fin numéricamente único.

Por ejemplo: 1) el único hábito genérico de la medicina estudia los opuestos contrarios de la posesión más y menos perfecta de un género sujeto, la salud (que se extiende, en las especies, desde los que tienen la salud más perfecta a los que tienen la más enferma) con el objetivo principal de mantener y perfeccionar la salud corporal y expulsar la enfermedad corporal; 2) la economía estudia los opuestos contrarios de la posesión más y menos perfecta de la riqueza (los máximamente ricos y máximamente pobres) para mantener y perfeccionar la riqueza económica y expulsar la pobreza económica; 3) la ética estudia los opuestos de la virtud y el vicio morales (los actos más y menos prudentes de elección) con el objetivo principal de mantener y perfeccionar la elección prudente y expulsar la elección imprudente en la situación individual; y 4) la política estudia los opuestos de la paz y la guerra (los actos más y menos perfectos de relaciones sociales y personales) con el objetivo principal de mantener y perfeccionar la paz y expulsar el conflicto dentro de una comunidad política.

Dada la notoria naturaleza de la enseñanza de Santo Tomás acerca del *subjectum* de una ciencia o de una división de la filosofía, alguno podrá preguntarse fácil y razonablemente cómo es posible que un erudito tan familiarizado con sus obras como Gilson pudo haberse confundido durante tanto tiempo respecto a las enseñanzas de Santo Tomás sobre las naturalezas de la filosofía y la filosofía cristiana.

En realidad, creo que Gilson siempre tuvo por lo menos cierto sentido vago de esta verdad, y que lo que primero percibimos son géneros y especies reales, no individuos totalmente separados, o simplemente totalidades sin relación con las partes, sino todos organizados. Si no, ¿cómo explicar las sorprendentes afirmaciones que hace en sus conferencias de 1972 tituladas “En busca de las especies” (editadas posteriormente en una monografía por Maurer) en las que, en respuesta a la pregunta: ¿Qué percibimos primero: los conjuntos o sus partes? Gilson afirma:

Aristóteles responde: ninguno de los dos, y creo que tenía razón. “Lo que al principio nos parece claro y evidente -dice- son más bien masas confusas, cuyos elementos y principios nos son conocidos más tarde por el análisis”. Sorprendentemente, el Filósofo añade a continuación que, puesto que comienza con los sentidos, el conocimiento debe proceder de las generalidades a las particularidades, “porque es un todo lo que mejor conoce la percepción de los sentidos, y un género es una especie de todo, que comprende en sí muchas cosas, como partes”. He dicho “sorprendentemente” debido al dicho *sensus est particularius, intellectus est universalium*. Sólo percibimos los individuos, sólo conocemos los universales o, más correctamente, los individuos son objetos de percepción sensorial, los universales son objetos de cognición intelectual.²⁹

Como el nudo gordiano epistemológico que Gilson trataba de desatar era complicado, prosiguió su intento de desenredarlo señalando una aparente contradicción relacionada con él, que inmediatamente intentó resolver. Si realmente no vemos especies, ¿cómo se explica el que digamos cosas tales como que vemos un caballo, un hombre, etc.?

Bajo la tradición de Aristóteles y de los escolásticos, tal como él los había entendido, Gilson respondió:

Lo que percibo por los sentidos es en sí mismo algo particular, pero mi percepción de ello es algo confusa. Observándolo más de cerca y analizándolo, la razón se forma una noción más clara de ello. Visto de lejos, lo que veo es una cosa. Si se acerca, veo un animal; aún más cerca, un hombre. Finalmente, veo a Juan o a Pedro. Al final, creo que estoy percibiendo por los sentidos, no las cualidades sensibles del objeto, sino su propia naturaleza. Por supuesto, eso es en gran medida una ilusión; pero hay algo de verdad en ello, y en su comentario al *De anima* de Aristóteles, Tomás de Aquino dice por qué esa ilusión está justificada hasta cierto punto. El mismo hombre, la misma alma, percibe por los sentidos y concibe por el intelecto. No hay que decir que los sentidos perciben esto y el intelecto concibe aquello, sino que el hombre conoce por los sentidos y por el intelecto. Los dos modos de conocimiento se comunican en la unidad del sujeto que conoce. En palabras del propio Tomás: “Tomado en su cumbre, el poder de sentir del hombre participa de algún modo en el entendimiento, porque en el hombre el sentido está unido al intelecto”.

²⁹ Gilson, “En busca de las especies”, 37-38.

En resumen, como sé que lo que percibo es un perro, digo que veo un perro. Al hacerlo, sólo digo que veo lo que sé que estoy viendo.³⁰

Si bien lo que dice Gilson sobre el hecho de que los seres humanos percibimos actualmente géneros y especies reales es, en parte, bastante profundo (tan profundo que creo que ha influido en el artículo del P. Maurer “La unidad de las ciencias: Santo Tomás y los nominalistas” que escribió unos años más tarde), no obstante, hubiera sido aún más profundo y exacto si hubiera considerado lo que él mismo decía en la nota a pie de página que aparece en la página veinte de su monografía *Pintura y realidad*: “El orden es el único tipo de unidad que puede recibir la multiplicidad”.³¹

Si lo hubiera considerado, y si le hubiera añadido a esa afirmación los hechos de que: 1) la única forma en que una multiplicidad puede recibir orden es convirtiéndose en partes de un todo orgánico, y 2) el único modo en que una multiplicidad pase de ser una multitud dispar a partes de un todo orgánico, es a través de la actividad generadora, cooperativa y desigual de un objeto numéricamente uno, o de un acto organizativo-cooperativo; si hubiera hecho todo eso, pues, creo que habría revisado su análisis de la respuesta de Aristóteles a la pregunta: “¿Qué percibimos primero: el todo o sus partes?”. Pues, si tuvieran la ocasión de responder a esta pregunta, ni Aristóteles ni Santo Tomás habrían respondido: “Ni lo uno ni lo otro”. Habrían replicado: “Ambos”. Como ambos se habían dado cuenta, junto con Gilson, lo primero que percibimos y único que podemos percibir es una unidad existente. Si algo no existe, si no posee el acto de ser como una unidad real, o un todo, no podemos conocerlo.

Lo que primera e invariablemente percibimos, y sobre lo que después nos preguntamos como personas concretas que filosofan, son *subjectum* actuantes, todos organizados numéricamente unos: organicidades operativas individualmente existentes; organicidades actuantes cualitativamente diferentes; generadores organizados de acción que son numéricamente uno, unificados de forma orgánica a través de la relación desigual y armoniosa con un acto final numéricamente uno. En resumen, lo que primero, y siempre, percibimos es una unidad de orden. Y la unidad ordenada sólo puede existir dentro de una multitud de partes que contribuyen desigualmente a generar una armonía organizativa numéricamente una mediante la ejecución, el ejercicio, de una acción cooperativa numéricamente una.

Al percibir esto o aquello de forma confusa o mezclada, estamos percibiendo una unidad compuesta que actúa armónicamente y que es cualitativamente diferente de otra unidad compuesta que actúa también armónicamente. Primero percibimos las cosas percibiendo, dentro de una multitud, una unidad y un

³⁰ Gilson, “En busca de las especies”, 38-39.

³¹ Gilson, *Pintura y realidad*, 20, nota 17.

orden armoniosos de partes armoniosamente ordenadas que constituyen un todo organizativo.

En consecuencia, Gilson no puede estar en lo cierto cuando afirma que, en primer lugar, percibimos confusamente un todo sensorial y, posteriormente, mediante el análisis intelectual, descubrimos sus principios. Inducimos sensiblemente el todo en y a través de la percepción y concepción simultáneas de sus principios como partes cooperativas y fuentes de una unidad orgánica real cualitativamente diferente: una armonía orgánica real. Percibimos el todo real, numéricamente uno, simultáneamente en y a través de la percepción de sus principios organizativos reales de acción.

A pesar de las afirmaciones en sentido contrario, como Sir Francis Bacon había comprendido correctamente hace siglos, y Santo Tomás había reconocido al hablar de diferentes especies de abstracción psicológica, la inducción no es principalmente un acto de lógica, y no comienza con una percepción confusa.³² Es el acto intelectual/sensitivo de percibir la unidad dentro de la multiplicidad -desconcertante, pero no confuso- una percepción única que capta la existencia de una armonía cualitativamente única dentro de una multitud de partes que cooperan esencialmente: un todo orgánico que opera dentro de sus partes para generar una unidad organizada. Considerado como tal, precede al razonamiento, ¡y a la lógica! Toda actividad filosófica y científica depende, pues, de esta inducción perceptiva y conceptual de la unidad armónica todas las especies de reflexión filosófica y científica depende esencialmente, como de un principio *per se*, o *per aliud notum*. La recta razón comienza con una recta inducción.

Por tanto, mi respuesta a cómo es posible que un erudito tan familiarizado con las obras de Santo Tomás, como lo es Gilson, pueda haber trastocado durante tanto tiempo su enseñanza acerca de la naturaleza de la filosofía y de la filosofía cristiana es que, desde el comienzo de este debate, tanto Maritain y como Gilson, habían estado considerando la naturaleza de la filosofía principalmente desde la perspectiva de historiadores y lógicos, no desde la perspectiva de historiadores y filósofos. El plan táctico que máxime habían preferido para demostrar a su público escéptico (formado en gran parte por lógicos nominalistas) la realidad de la filosofía cristiana consistía en adoptar un método similar al de los arqueólogos y los lógicos sistemáticos y dialécticos: mostrarles, a través de los registros fósiles de una especie que alguna vez vivió, cómo una nueva especie había aparecido dentro de la geografía cultural occidental y global, ¡superando en sus artefactos arqueológicos a los restos culturales de su especie original!

Además, aunque Gilson estaba seguro de que, como principio esencial de la civilización occidental y de lo que, en *La unidad de la experiencia filosófica*, había llamado el “credo occidental”, la filosofía había caminado por la cultura

³² Sir Francis Bacon, *Novum organum*, “Aphorisms”, en *Novum organum*.
<https://oll.libertyfund.org/title/bacon-novum-organum> (Publicado por primera vez en Londres, Inglaterra, por Bonham Norton y John Bill, 1620), 14 y 82.

griega antigua hasta llegar a la cultura cristiana, es evidente, a raíz de lo que dice desde sus primeros hasta sus últimos escritos, que nunca había entendido con precisión lo que los antiguos griegos, incluido Aristóteles, y Santo Tomás, habían entendido por “especie”, ni cuál es precisamente la naturaleza de una especie real en relación con un género real. Siendo tal el caso, nunca podría haber captado Gilson adecuadamente lo que Aristóteles y Santo Tomás habían entendido por la naturaleza de la filosofía, o de la filosofía cristiana, si es que la tiene. Y, siendo así, podemos comprender con mayor precisión la gran contribución de la investigación de Maurer a la resolución del debate sobre la existencia y la naturaleza posibles y reales de la filosofía y de la filosofía cristiana, y también de muchas otras cuestiones.

7. Reconsideración de la naturaleza de la filosofía cristiana a la luz de las observaciones precedentes

Siguiendo la investigación de Maurer, si reconsideramos la filosofía y la filosofía cristiana fundamentalmente como hábitos del alma humana, varias conclusiones se hacen evidentes de inmediato. Primero, los términos “filósofo” y “filosofía” se predicen de forma análoga. Puesto que las personas de todos los géneros de filiación religiosa y no religiosa se preguntan habitualmente por las causas de los todos orgánicos y de las operaciones organizadas, los términos “filósofo” y “filosofía” son, de algún modo, lícitamente aplicables a los paganos, a los individuos religiosos y a una multitud de personas intermedias, como los laicos, los no religiosos, los teístas y los no teístas (alguien como el joven Mortimer Adler, por ejemplo). Segundo, puesto que la filosofía es una empresa cultural, y puesto que los registros históricos indican que son los antiguos griegos los que empezaron a preguntarse por las causas de los todos orgánicos como parte de una empresa cultural esencial, en cierto modo, si se habla estrictamente, los términos “filósofo” y “filosofía” parecerían ser aplicables principalmente a ellos, y a aquellos que les sucedieran y tuvieran la suficiente sagacidad para aplicar la actividad filosófica sustancialmente de la manera en que los grandes filósofos griegos antiguos como Sócrates, Platón y Aristóteles lo habían hecho. Con respecto a todos los demás pensadores, en sentido estricto, estos términos parecerían ser propiamente aplicables de forma análoga.

Sin embargo, la forma en que los antiguos griegos habían filosofado estaba esencialmente limitada por su concepción del universo, entendido como un género (que era el objeto formal genérico, el estímulo externo, del hábito psicológico de la antigua filosofía y ciencia griegas). En esencia, este universo estaba compuesto parcialmente de materia imperecedera (esferas de los cielos y de la Tierra) que no tenía inicio temporal en el pasado ni término temporal en el futuro. Dentro de sus esferas deterministas de los cielos existía una multitud de dioses capaces de los actos moralmente más loables y más vergonzosos.

Estas entidades viajaban constantemente a la Tierra para interferir en la vida humana y otras actividades terrenales. Puesto que estos dioses se veían

involucrados en contradicторias, y en ocasiones, moralmente vergonzosas actividades dentro del universo griego antiguo, antes de la concepción filosófica del mismo, y puesto que, dentro de este universo mítico-poético, ellos eran los primeros principios próximos de todas las acciones específicas e individuales, desde su comienzo con Tales, por sí misma, la empresa filosófico-cultural griega de filosofar no buscó consciente y explícitamente ninguna influencia divina, ni ninguna inspiración de los dioses, ni de sus hijos inspirados (los poetas) en su actividad específica e individual.

Así concebido, este universo resultaba ser un todo orgánico y compuesto de partes específicas eternas, en el que, estrictamente hablando, ninguna nueva especie, influencia divina, inspiración o providencia podía entrar o salir jamás. Puesto que era temporalmente imperecedero por naturaleza, la cuestión de qué fue lo que causó que el universo existiera o permaneciera en la existencia (la cuestión de que el universo fuera creado, o no creado, *ex nihilo*) se la consideró eventualmente como no filosófico-científica por esencia, como una contradicción conceptual. Y, debido a que no había sido inspirada ni deseada *per se* por los dioses (que cada vez más eran concebidos como ajenos a los asuntos humanos por la filosofía y la ciencia, especialmente por Sócrates, Platón y Aristóteles), la noción cristiana de la gracia entrando en el antiguo universo filosófico y científico griego era también filosófica y científicamente incoherente, un oxímoron.

Dado que toda acción finita en este universo era generada por individuos específicos (individuos existentes dentro de especies), la antigua comprensión griega de la acción excluía esencialmente cualquier lugar para el progreso genérico y específico. La idea occidental de una novedad genérica y específica, de progreso en la acción individual y organizada (generación espontánea de alguna acción específica e individual que nunca antes había existido) estaba, en principio, prácticamente ausente como noción culturalmente predominante y providencial.

Si bien es cierto que esa idea podría haber sido concebida en principio y de hecho por alguno, (por ejemplo, por un ateo, o un individuo no religioso - alguien como Aristóteles), no obstante es verdad que nunca dominó de manera tal que se volviera un principio fundamental en la antigua empresa filosófica griega. Como su comprensión de la acción era deficiente en lo esencial, lo era también su forma de entender la posibilidad y la imposibilidad conceptual y real -o conductual (contradicción y no contradicción). Asimismo, resultaba deficiente también la comprensión griega antigua de la libertad humana, concebida principalmente como una acción libremente realizable, libertad que no pudieron articular con precisión por no haber logrado esclarecer adecuadamente la naturaleza de la razón particular. Ni siquiera Aristóteles había sido capaz de dar a luz plenamente la idea de una racionalidad animal propia de un agente libre capaz de ejercer el acto filosófico, científico, de asombro de los sentidos. Así considerada, es razonable afirmar que, de

principio a fin, la concepción griega antigua de la filosofía y de la ciencia era esencialmente deficiente, sólo parcialmente nacida.

Dado que la concepción de la filosofía y del conocimiento científico, fue alcanzada por primera vez adecuadamente en su naturaleza por Santo Tomás de Aquino (quien afirmaba estar operando bajo la influencia de la gracia divina y bajo el entramado teológico-cultural cristiana y su enseñanza, incluyendo la inmortalidad del alma humana en esta vida y la inmortalidad del cuerpo humano en una vida celestial después de la muerte), existen buenas razones para hacer dos afirmaciones. La primera es que el género propio de la especulación filosófica es el universo cristiano, no el griego antiguo, y que la filosofía y ciencia cristianas de Santo Tomás dieron a luz un nuevo concepto de la persona humana, a partir del cual el ejercicio intelectual interior organizado, que genera la filosofía y la ciencia, adquirió una naturaleza completa, o, al menos, una noción más adecuada de lo que la filosofía y de la ciencia son, noción que la cultura griega antigua había sido capaz de generar únicamente, y que por fin pudo ser finalmente realizada. La segunda afirmación es que, si esta comprensión de la filosofía y de la ciencia es la propia, o es más adecuada al menos que la griega antigua, entonces es razonable que se atribuyan propiamente los términos “filósofo”, “filosofía”, “ciencia”, “científico”, en tanto analogado principal,³³ a la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino, y de forma análoga, a la especulación filosófica practicada por los antiguos griegos y otros a los que les puede ser aplicable esto de alguna manera.

Referencias

- Adler, Mortimer J. “Pasado, presente y futuro de la filosofía”, *The Great Ideas Online*, 899 (enero de 2017).
- Adler, Mortimer J. *Las cuatro dimensiones de la filosofía: Metafísica, Moral, Objetiva, Categorial*. Nueva York: Macmillan, 1993.
- Amsterdam y Atlanta: Editions Rodopi, B.V., 1997.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trans. W. D. Ross, en *Las obras fundamentales de Aristóteles*.
- Aristóteles. *Sobre el alma*. Trans. J. A. Smith, en *Las obras fundamentales de Aristóteles*.
- Aristóteles. *Sobre los cielos*. Trans. J. L. Stocks. W. D. Ross, en Richard Mc Keon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. Nueva York : Random House, 1941.
- Bréhier, Émile. “*Y-a-t-il une philosophie chrétienne?*”. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31, nº 2 (1931).
- Gilson, Étienne. “En busca de las especies”. Ed. Armand A. Maurer (ed.). *Three Quests for Philosophy*. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medieval. Vol. 31 en The Étienne Gilson Series, 2008).
- Gilson, Étienne. *El realismo tomista y la crítica del conocimiento*. Trans. Mark A. Wauck. San Francisco : Ignatius Press, 1986. Publicado por primera vez en francés en 1939 por Librairie Philosophique J. Vrin con el título *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*.
- Gilson, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Conferencias Gifford de Gilson en la Universidad de Aberdeen, 1931-1932. Publicadas en París por J. Vrin, 1932. Publicado en inglés como *The Spirit of Medieval Philosophy*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1932.

³³ Me tomo la libertad de agregar este concepto, que hace más sencilla la inteligencia del texto. [N. del T.]

- Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965. Publicada por primera vez en 1937, esta obra fue reimpressa con un "Prólogo" de Desmond J. FitzGerald por Ignatius Press: San Francisco, 1999.
- Gilson, Étienne. *Pintura y realidad*. A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts. Vol. 4. Nueva York: Publicado para la Fundación Bollingen por Pantheon Books, Vol. XXXV de la Serie Bollingen, 1958.
- Maritain, Jacques. *Ensayo de filosofía cristiana*. Trans. Edward H. Flan- nery. Nueva York: Philosophical Library, 1955.
- Maurer, Armand A. "La unidad de una ciencia: Santo Tomás y los nominalistas". *Estudios conmemorativos de Santo Tomás de Aquino 1274-1974*. Vol. 2. Ed.-en-jefe, Armand A. Maurer. Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1974.
- Maurer, Armand A. *Santo Tomás de Aquino, Las divisiones y los métodos de las ciencias, Cuestiones V y VI del Comentario al de Trinitate de Boecio*. Trans. con introducción y notas de Armand Maurer. 4^a edición rev., vol. 3, St Michael's College Mediaeval Studies in Translation, Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1986.
- McInerny, Ralph M. *A History of Western Philosophy*. Vol. 2. *Philosophy from St. Augustine to Ockham*. University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind. y Londres, Reino Unido. 1970.
- Pegis, Anton C. "Sub Ratione Dei: Una respuesta al profesor Anderson". *Nueva Escolástica* 39 (1965).
- Redpath, Peter A. "Preámbulo del editor". Charles B. Crowley, *Aristotelian-Thomistic Philosophy of Measure and the International System of Units (SI): Correlación del Sistema Internacional de Unidades con la Filosofía de Aristóteles y Santo Tomás*. Ed. Peter A. Redpath. Lanham, Maryland, Nueva York y Londres, Reino Unido: University Press of America, 1996.
- Redpath, Peter A. *Odisea de la Sabiduría de la Filosofía al Sofisma Trascendental*.
- Sir Francis Bacon. "Aforismos". *Novum organum*. <https://oll.libertyfund.org/title/bacon-novum-organum>. Publicado por primera vez en Londres, Inglaterra, por Bon- ham Norton y John Bill, 1620.
- Tomás de Aquino. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. 2 Vols. Trans. C. I. Litzinger. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1964.
- Tomás de Aquino. *Comentario al De anima de Aristóteles*. Trans. Robert Pasnau. New Haven, Conn. y Londres: Yale University Press, 1999.
- Tomás de Aquino. *Las Sentencias-Libro 1: El Misterio de la Trinidad*. Vol. 42 en Mediaeval Sources in Translation. Traducciones medievales del St Michael's College. Trans. Giulio Silano. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007.
- Tomás de Aquino. *Sobre la verdad*. 3 Vols. Trans. Robert W. Mulligan, J. V. McGlynn y R.
- Tomás de Aquino. *Summa theologiae, Opera Omnia. Iussu Leonis XIII*, Roma: Vatican Polyglot Press, 1882.

El autor

Peter Redpath ha sido CEO Aquinas School of Leadership, LLC, cofundador de la Gilson Society (USA), The International Étienne Gilson Society y Rector del Instituto Adler-Aquinas (www.adler-aquinasinstitute.org) Es el iniciador del movimiento intelectual "Tomismo renacido del siglo XX" (Thomism born-again). Profesor colaborador en el programa de posgrado de Estudios Tomistas de la Universidad Abat Oliba, Barcelona, España. Antiguo catedrático de Filosofía en la Universidad St. John's de Nueva York, Redpath ha impartido clases de filosofía en centros de enseñanza superior y universidades durante más de cuarenta y siete años, además de cursos en Staten Island, el centro penitenciario Arthur Kill y Riker's Island, en la ciudad de Nueva York. redpath@gmail.com