

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA
REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL
MEDIAEVALIA

Número especial
2025

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de
Cuyo
e-ISSN 2362-4868 - ISSN 1851-8753



SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

cefm@ffyl.uncu.edu.ar / <https://cefim.wordpress.com/>

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Mendoza, Argentina. CC 345 (5500). Tel. +54 261 413 5000 (int. 4093)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Instituto de Filosofía



Centro de Estudios
Filosóficos Medievales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

INVESTIGACIÓN
SECRETARÍA DE
INVESTIGACIÓN

{ } ARCA
ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS

EQUIPO DE REDACCIÓN

Director:

Dr. José María Fellipe Mendoza. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Secretaria de Redacción:

Dra. Gabriela de los Ángeles Caram. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Coordinador Editorial:

Dra. Clara Gargiulo. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Secretarios Técnicos:

Prof. Juan Helremans. École Normale Supérieure, Francia.

Dr. Santiago Vázquez. Universidad Finis Terrae, Chile.

Sr. Gabriel Martínez. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Gestión OJS:

Lic. Facundo Price, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Responsable de Mercado XML-Jats para Scielo:

Prof. Lorena Frascali, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Maquetación:

Prof. Juan Barocchi. Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Camila Britos Polastri. Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Theodore de Bruyn. Université d' Ottawa Ontario, Canadá.

Francisco León Florido. Universidad Complutense de Madrid, España.

Mauricio Beuchot. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Enrique Corti. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Manuel Lázaro Pulido. Universidade Católica Portuguesa, Portugal.

Silvia Magnavacca. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Patricia Ciner. Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Rubén Pereto Rivas. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Pablo J. Pomar Rodil. Universidad de Cádiz, España.

Manuel Serra Pérez. Universidad de Murcia, España.

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL FALLECIDOS

Silvana Filippi. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Laura Corso de Estrada. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Católica Argentina, Argentina

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk Anzulewicz. Albertus Magnus Institut, Alemania.

Francisco Bertelloni. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra, España.

Olivier Boulhous. École Pratique des Hautes Études, Laboratoire d'études sur les monothéismes, Francia.

Francisco García Bazán. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Marilena Maniaci. Università di Cassino, Italia.

Jürgen Miethke. Universität Heidelberg, Alemania.

MIEMBRO DEL CONSEJO CIENTÍFICO FALLECIDO

Héctor Padrón, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.

Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral**. El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como "pensamiento medieval". Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.

Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares clegos**.

Ética de Publicación: Se basa en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE: Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>.



Scripta Mediaevalia está bajo una Licencia Creative Commons ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL-SHAREALIKE 3.0 UNPORTED (CC BY-NC-SA 3.0). Usted es libre de copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente, bajo los siguientes términos: Atribución "" debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatante. No Comercial "" no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual "" Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales "" No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. Para más información, consulte: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>. Scripta Mediaevalia proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, no cobra ninguna tasa por los textos publicados y tampoco por los textos sometidos a evaluación, revisión, publicación, distribución o descarga.

Envíe su trabajo a:

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta/about/submissions>

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-Sharealike 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0)
- Que sea publicado en el sitio web oficial de la revista Scripta Mediaevalia, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta> y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

ÍNDICE

Scripta Mediaevalia – 2025

NÚMERO ESPECIAL

ÍNDICE

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO TEMÁTICO

Étienne H. Gilson: A 140 años de su nacimiento | Étienne H. Gilson: 140 Years Since His Birth

CEFERINO MUÑOZ MEDINA	11
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ	11

ARTÍCULOS

Humanismo y humanismo cristiano en Étienne Gilson | Humanism and Christian Humanism in Étienne Gilson

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO	17
----------------------------	----

Étienne Gilson sobre la noción agustiniana de *illuminatio* y la querella hermenéutica del *sui generis* | Étienne Gilson On the Augustinian Notion of *Illuminatio* and the Hermeneutical Discussion on *Sui Generis*

ORIOL PONSATÍ-MURLÀ	43
---------------------	----

Apuntes sobre una metafísica del *ens* y el *actus essendi* según Étienne Gilson | Notes On a Metaphysics of *Ens* and the *Actus Essendi* According To Étienne Gilson

PATRICIA CAROLINA PÉREZ DE CATALÁN	87
------------------------------------	----

Étienne Gilson y la lingüística del siglo XX: El misterio de la significación como labor de la filosofía | Étienne Gilson and 20th Century Linguistics: The Mystery of Signification as a Task for Philosophy

FELICITAS CASILLO	109
-------------------	-----

Étienne Gilson, Formación y Realización Étienne Gilson, Formation and Realization	
RICHARD FAFARA	123
Subirse a hombros de gigantes para pulir la enseñanza de Gilson sobre la filosofía cristiana Standing On the Shoulders of Giants to Refine Gilson's Teaching About Christian Philosophy	
PETER A. REDPATH	165
La cuestión de un “espíritu de la filosofía medieval”: Étienne Gilson hoy The Question of A “Spirit of Medieval Philosophy”: Étienne Gilson Today	
MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA	196
JAVIER ORMAZABAL ECHEVERRÍA	196
La raíz de la finitud del ente: autodeterminación y potencialidad del <i>esse</i> según Étienne Gilson The Root of the Finitude of <i>Ens</i> : Self-Determination and Potentiality of <i>Esse</i> According To Étienne Gilson	
CECILIA GIORDANO	216
RESEÑA	
THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT, <i>Introduction à la métaphysique de Thomas d’Aquin</i> , Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2023, 321 pp., - ISBN 978-2-7116-3094-3	
JUAN JOSÉ HERRERA	248

NÚMERO ESPECIAL

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO TEMÁTICO



Étienne H. Gilson: A 140 años de su nacimiento

Étienne H. Gilson: 140 Years Since His Birth

 **Ceferino Muñoz Medina**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo,
Facultad de Filosofía y Letras
Argentina
Universidad Gabriela Mistral
Chile
ceferino.munoz@ffyl.uncu.edu.ar

 **Manuel Alejandro Serra Pérez**

Universidad Internacional De La Rioja
Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades
España
manuel.serra@um.es

En 2024 se cumplieron los 140 años del nacimiento de Étienne Gilson, motivo por el cual *Scripta Mediaevalia* dedica este número monográfico a uno de los más grandes filósofos del siglo XX, cuya obra ha marcado de manera indeleble la historia de la metafísica y de los estudios medievales. Gilson no solo revitalizó el tomismo y mostró la centralidad del *esse* en la reflexión metafísica, sino que además impulsó un renovado diálogo entre filosofía, historia y teología, proyectando el pensamiento medieval hacia las problemáticas del presente. Con este volumen, nuestra revista quiere subrayar la vigencia y la fecundidad de su legado, y al mismo tiempo manifestar el compromiso editorial de ofrecer un espacio de reflexión crítica y de homenaje académico a figuras de esta magnitud. Nos llena de orgullo reunir en estas páginas a investigadores de reconocido prestigio, todos ellos especialistas en

la obra gilsoniana, que aportan lecturas rigurosas, originales y sugerentes.

Abre el volumen el artículo de José Ángel García Cuadrado, *Humanismo y humanismo cristiano en Étienne Gilson*, donde se examina cómo Gilson distingue entre el humanismo literario del Renacimiento y un humanismo más profundo, basado en la dignidad de la naturaleza humana. El autor resalta la originalidad del concepto de “humanismo cristiano”, acuñado tempranamente por Gilson y más tarde asumido por pensadores y por el Magisterio eclesial.

Oriol Ponsatí-Murlà continúa con su estudio *Étienne Gilson sobre la noción agustiniana de illuminatio y la querella hermenéutica del sui generis*. Allí propone una relectura de la teoría agustiniana del conocimiento desde la perspectiva gilsoniana, centrada no en el “cómo” de la iluminación, sino en el “por qué” es posible conocer. Además, defiende filológicamente la interpretación de Gilson del célebre pasaje del *De Trinitate*.

Patricia Pérez de Catalán, en *Apuntes sobre una metafísica del ens y el actus essendi según Étienne Gilson*, aborda cómo el ser se manifiesta al intelecto humano desde la experiencia de los existentes. Siguiendo la línea de Tomás de Aquino, Gilson advierte la necesidad de esclarecer la relación entre ente, esencia y acto de ser, evitando confusiones con las nociones meramente lógicas y accediendo a una comprensión más fiel de la realidad.

En *Étienne Gilson y la lingüística del siglo XX: el misterio de la significación como labor de la filosofía*, Felicitas Casillo analiza cómo Gilson dialoga con Saussure, Benveniste y Chomsky. Frente a la visión del lenguaje como un sistema de signos cerrado, Gilson insiste en que la significación remite a una dimensión metafísica que solo la filosofía puede esclarecer.

Richard Fafara aporta una panorámica biográfica en *Étienne Gilson, formación y realización*, repasando las etapas fundamentales de su vida intelectual, así como sus vínculos con importantes figuras del ámbito académico internacional. Más que un recuento cronológico, este trabajo muestra el modo en que se fue gestando un pensamiento que supo entrelazar cultura, filosofía y espiritualidad.

Peter A. Redpath, en *Subirse a hombros de gigantes para pulir la enseñanza de Gilson sobre la filosofía cristiana*, revisa el debate sobre el concepto de filosofía cristiana. Con apoyo en otros estudiosos, matiza y profundiza la posición gilsoniana, contribuyendo a clarificar las dificultades que incluso el propio Gilson enfrentó al definir de modo unívoco este término.

Cecilia Giordano ofrece en *La raíz de la finitud del ente: autodeterminación y potencialidad del esse según Étienne Gilson* un análisis de la finitud del ente a partir de la lectura gilsoniana de Santo Tomás. Examina la hipótesis de que no solo la esencia limita al ser, sino que el mismo *esse*, en su autodeterminación y medida, comporta un aspecto de potencialidad. Su estudio replantea la clásica relación acto-potencia a la luz de la noción de *virtus essendi*.

El número se cierra con el artículo de María Jesús Soto-Bruna y Javier Ormazabal Echeverría, *La cuestión de un “espíritu de la filosofía medieval”: Étienne Gilson hoy*. En él se examina la vigencia de la noción de “espíritu” de la filosofía medieval, interrogando si puede hablarse de una unidad en un campo tan diverso, que incluye tradiciones judía, islámica, cristiana y neoplatónica. A partir de estas tensiones, los autores reflexionan sobre la actualidad del planteo gilsoniano.

Con este conjunto de estudios, *Scripta Mediaevalia* busca no solo conmemorar a uno de los grandes maestros del pensamiento filosófico del siglo XX, sino también seguir abriendo caminos de investigación a la luz de su legado. Que este homenaje, a 140 años de su nacimiento, sea un renovado estímulo para el estudio de la filosofía medieval y para la constante interrogación por el ser que Gilson supo impulsar con apasionada lucidez.

Los editores

ARTÍCULOS



Humanismo y humanismo cristiano en Étienne Gilson

Humanism and Christian Humanism in Étienne Gilson

 **José Ángel García Cuadrado**

Universidad de Navarra,
Facultad Eclesiástica de Filosofía,
España.
jagarcia@unav.es

Sumario

1. Introducción
2. Limitaciones de las categorías historiográficas
3. Edad Media y Renacimiento ¿ruptura o continuidad?
4. Del humanismo de las Letras al humanismo filosófico.
5. El humanismo de Santo Tomás de Aquino.
6. Humanismo cristiano vs humanismo ateo.

Resumen: Gilson trata en diversos artículos las categorías historiográficas de Renacimiento y humanismo, constatando la ambigüedad e insuficiencia de esas etiquetas. Describe el “humanismo literario” del Renacimiento, pero advierte que hay un sentido más profundamente antropológico del “humanismo” fundado en la dignidad y valor de la naturaleza humana, muy lejos de los postulados del “humanismo ateo”. Sin embargo, ya en sus primeros escritos, introduce la novedosa expresión “humanismo cristiano”, donde la dignidad humana es llevada a plenitud por su apertura a lo sobrenatural. Por otro lado, quizás Gilson sea el primer pensador que introduce la expresión “humanismo cristiano” recogido años más tarde por otros autores y, finalmente, por el Magisterio de la Iglesia.

Palabras clave: Renacimiento, dignidad humana, ateísmo, Dios.

Abstract: In some articles, Gilson discusses the historiographic categories of Renaissance and humanism, noting the ambiguity and insufficiency of these labels. He describes the “literary humanism” of the Renaissance, but warns that there is a more deeply anthropological sense of “humanism” founded on the dignity and value of human nature, very far from the postulates of “atheistic humanism.” However, already in his first writings, he introduced the new expression “Christian humanism”, where human dignity is brought to its fullness by its openness to the supernatural. Otherwise perhaps Gilson is the first thinker to introduce the expression “Christian humanism” picked up years later by other authors and, finally, by the Magisterium of the Church.

Keywords: Renaissance, human dignity, atheism, God.

1. Introducción

Étienne Gilson, indudablemente, fue un gran medievalista, y por extensión, un magnífico historiador de la filosofía. En efecto, en el profesor francés destaca tanto su amplia erudición sobre obras y autores medievales, como sus análisis penetrantes sobre las doctrinas filosóficas de otras épocas. Una buena muestra de ello es el inicio de su trayectoria académica que comenzó en la investigación sobre las fuentes del pensamiento cartesiano. Sus propuestas pueden ser discutidas o rechazadas, pero no pueden obviarse de entrada.

Su profundo conocimiento de la historia de la filosofía le permite tratar con competencia cualquier época, no sólo la medieval. Años después de su muerte, Jean-François Courtine editó algunos trabajos de Gilson bajo el título *Humanisme et Renaissance*.¹ En este libro se recogen artículos y conferencias sobre Cayetano, Marsilio Ficino, Pomponazzi y otros autores renacentistas. A este propósito, Gilson se cuestiona el concepto de humanismo desde el punto de vista literario, tal como se concebía en la cultura renacentista. La idea de fondo que el pensador francés sostenía era que en el pensamiento medieval pervivió de algún modo el ideal de las letras clásicas, tal como reivindicaron posteriormente los autores renacentistas. Merece la pena detenerse en algunas

¹ Étienne Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Jean-François Courtine (ed.), Paris: J. Vrin, 1983.

consideraciones de tipo historiográfico desarrolladas por Gilson en esta obra.

2. Limitaciones de las categorías historiográficas

Decíamos anteriormente que Gilson fue un gran historiador de la filosofía, y un gran filósofo. Por eso, sabe relativizar y tomar distancia de las categorías historiográficas que en ocasiones parecen demasiado rígidas y artificiales. Courtine, en su breve presentación a la recopilación de artículos antes mencionada, afirmaba:

Parti en 1913 d'une thèse sacrifiant encore largement à la *Quellenforschung*, puisqu'il s'agissait de dégager les sources "médiévales" de la doctrine cartésienne de la liberté, Étienne Gilson n'a plus cessé en réalité de s'interroger sur les catégories classiques de l'historiographie, sur la problématique générale de la "périodisation", des "frontières". Qu'en est-il plus précisément de ces "notions vagues" de moyen âge et de renaissance qui ne se laissent définir que contradictoirement et qui constituent le plus souvent autant de "mythes" en fonction desquels bien des historiens, quand il s'agit de mettre en perspective des données par ailleurs solidement attestés, reconduisent synthèses convenues et vues traditionnelles ? S'il met en relief "l'humanisme médiéval" ou propose la catégorie d' "humanisme théologique", ce n'est point pour défendre une "position essentiellement an-historique", contrairement à ce qu'E. Panofsky suggérait pour le critiquer (*Renaissance an Renaissances in Western Art*, Londres, 1970, p. 6, n. 1), ni pour présenter je ne sais quelle continuité doctrinale, mais c'est au contraire qu'Étienne Gilson cherche à marquer les véritables ruptures, à souligner les glissements qui s'opèrent insensiblement jusque chez des auteurs que se définissent pourtant comme fidèles commentateurs, à préciser les transformations qui affectant les problématiques les plus désespérément "classiques". C'est ce que manifestent les "notes" ici rassemblées autour de Cajetan ainsi que les études consacrées à la question de "l'immortalité de l'âme".²

Así pues, Gilson no dejó de cuestionar las categorías historiográficas y los problemas de la periodización. Con respecto

² Courtine Avant-propos, Gilson 1983: s.p.

a la distinción entre Edad Media y Renacimiento, Gilson ha de reconocer que se trata de “nociones vagas”, que sólo pueden definirse de manera contradictoria y que a menudo constituyen otros tantos “mitos” creados por los historiadores. Así como la modernidad filosófica ya se encontraba, de algún modo, en la teología medieval, la filosofía renacentista se hallaba, ciertamente de modo seminal, en la escolástica medieval y en la patrística de los primeros siglos. Lejos de preconizar tesis “rupturistas”, Gilson parece complacerse en mostrar la continuidad doctrinal de ideas y planteamientos en el pensamiento anterior. Ciertamente, tanto en el renacimiento como en la modernidad hay novedad, pero no parece razonable postular un continuo renacer a partir de cero o de la nada. La historia de las ideas es un relato sinuoso, poco lineal, a veces contradictorio, aunque siempre apasionante. De pequeñas modificaciones en las interpretaciones de autores anteriores, se derivan consecuencias que marcarán nuevos rumbos del pensar.

Esta problemática es abordada directamente por Gilson en 1929 a la largo de la conferencia “*Humanisme medieval et Renaissance*”.³ Al abordar la necesidad de ordenar los hechos históricos y cambios epocales afirma: “*Notre enseignement de l'histoire vit d'une classification commode, qui répartit les faits en époques nettement séparées: antiquité, moyen âge, Renaissance, temps modernes*”.⁴ Se trata, pues, de una clasificación adoptada por motivos de “comodidad”, o más bien, de necesidad de simplificar en pocas palabras lo que sería complejo distinguir. Se trata, por tanto, de una clasificación artificial y, hasta cierto punto “arbitraria”. Gilson reconoce, sin embargo, la utilidad de estas categorizaciones, que responden a algunos datos reales. Con todo, Gilson previene de una cierta ingenuidad si no se advierte la continuidad de la realidad histórica, que resiste a fragmentarse en pedazos tan distintos como nuestros conceptos.

Il y aurait quelque ridicule à soutenir que rien dans la réalité ne correspond à ces divisions, et nous espérons ne pas laisser l'impression d'y succomber ; mais il y a quelque naïveté, et il nous

³ Gilson, 1983: 7-32; 1930: 1-17. Cito primero por la recopilación de Courtine; en segundo lugar, por el artículo original: no hay diferencias entre ambos textos. Prefiero mantener la fecha de la primera aparición del artículo, pues los datos históricos son relevantes de cara a reconstruir el pensamiento de Gilson.

⁴ Gilson, 1983: 7; 1930: 171.

semble que certains en Font preuve, à ne pas se rendre compte que la continuité du réel ne se laisse pas aisément fragmenter en morceaux aussi distincts que nos concepts.⁵

Por esta razón, Gilson propone someter a crítica esas etiquetas historiográficas confrontándolas con la realidad de los hechos. En efecto, el conocimiento más directo de las fuentes y de los datos históricos son la piedra de toque para garantizar la validez de nuestros conceptos:

Il n'est pas mauvais de soumettre de temps en temps à l'épreuve des faits les classifications reçues, de faire subir à nos concepts une épreuve de résistance et de voir jusqu'à quel point ils sont capables de supporter sans se rompre le poids de la réalité. La chose est d'autant plus nécessaire que le nombre des faits connus augmente chaque jour, en histoire comme en science, et que, en histoire comme en science, le droit des théories à l'existence est exactement proportionnel à leur pouvoir d'interpréter les faits.⁶

En un artículo posterior, publicado en 1958 (*“Notes sur une frontière contestée”*), Gilson vuelve a dirigir su mirada hacia los conceptos más o menos arbitrarios ideados por los historiadores. Las síntesis históricas responden a un conjunto de datos históricos escrupulosamente verificados por los eruditos, fruto de una detallista y exacta investigación, junto a -según Gilson- unas buenas dosis de imaginación y arbitrariedad.

Si quelque observateur s'intéresse plus tard à la manière dont nous écrivons aujourd'hui l'histoire, les occasions de surprise ne lui feront pas défaut. Parmi les remarques que lui suggérera son étude, on peut en prévoir une presque à coup sûr. Certaines synthèses historiques élaborées de nos jours lui sembleront un mélange d'érudition scrupuleuse, attentive aux détails, soucieuse au plus haut point de vérité et d'exactitude, mais aussi d'imagination débridée et d'un arbitraire entier dans le traitement, l'organisation et la mise en perspective des faits ainsi établis.⁷

⁵ Gilson, 1983: 7; 1930: 171.

⁶ Gilson, 1983: 7-8; 1930: 171-172.

⁷ Gilson, 1983: 103; 1958: 59.

La erudición y precisión de los datos no nos libra de ofrecer generalizaciones abstractas y vagas que, sin embargo, acaban por imponerse como dogmas, sin advertir las grandes limitaciones de esas etiquetas:

Des érudits qui ne se permettraient pas de fixer une date, un nom, ou un lieu sans s'entourer de toutes les précautions, semblent n'éprouver aucun scrupule à manier des notions aussi vagues que celles de Moyen Age, de Renaissance, d'humanisme, d'antiquité, d'homme moderne et autres du même genre. Leur puissance d'affirmation est alors illimitée, et rien n'est plus naturel. On n'est jamais embarrassé par les nuances quand on parle de ce que l'on ne connaît pas.⁸

Lógicamente, las categorías historiográficas son de utilidad para hacer más comprensibles fenómenos culturales, ya de por sí muy complejos: pero cuando la idea tiene prioridad sobre los hechos, y se fuerzan los hechos con interpretaciones simplificadoras, las etiquetas son un obstáculo por deformar la realidad de los hechos. El historiador no puede sustraerse por completo a los condicionamientos históricos, culturales e ideológicos del momento, pero al menos debería estar en condiciones de cuestionarse sus propios presupuestos para abrirse a la realidad:

La seule question dont il s'agit est celle que soulève l'usage de certaines catégories historiques dont les historiens ont autant de mal à se défaire vain que les faits en ont à s'en accommoder.

Il est sans doute vain de s'en prendre à des habitudes d'esprit à tant de circonstances politiques, philosophiques et religieuses diverses dont l'historien subit les effets et sur lesquelles il ne peut rien. A cet égard, l'histoire décrit des situations sans s'apercevoir qu'elle est elle-même en situation. Le seul espoir qu'un historien puisse avoir de se libérer du parochialisme historique dont il souffre, consiste en un effort assez difficile, et qui ne va d'ailleurs pas sans risques, pour élargir ses perspectives aux dimensions d'une situation si vaste que celle dont il s'occupe paraisse insignifiante en comparaison.⁹

El filósofo francés lleva más lejos su crítica a las clasificaciones historiográficas o, mejor dicho, al método utilizado por la historia,

⁸ Gilson, 1983, 103; 1958: 59.

⁹ Gilson, 1983: 124; 1958: 80.

donde la definición preconcebida se impone a los hechos; lógicamente Gilson, propone un acercamiento muy distinto: primero estudiar los hechos y después avanzar una definición:

Pour savoir ce que furent le moyen âge et la Renaissance, il ne faut donc pas les définir a priori, puis en écrire l'histoire, mais en écrire l'histoire, puis les définir. C'est le contraire que l'on fait. On commence par poser comme un dogme une définition arbitraire du moyen âge considérée dans son essence, ensuite de quoi, étendant l'histoire sur cette définition comme sur un lit de Procuste, on en rogne tout ce qui se permet de dépasser. Les faits en excédent, on les oublie, on en décrété a priori l'inexistence, on en démontre déductivement l'impossibilité. Lorsque leur évidence devient criante au point d'en être gênante, il reste encore une méthode élégante pour s'en débarrasser: on les transfère sous un autre concept et l'on croit les avoir transférés par là même dans un autre ordre de réalité.¹⁰

3. Edad Media y Renacimiento ¿ruptura o continuidad?

Las anteriores consideraciones constituyen el contexto del estudio del pensamiento de la Edad Media y del Renacimiento. Gilson, frente a gran parte de la historiografía del momento, es partidario de una tesis continuista, mientras que otros autores, como Garin, apuestan por tesis rupturistas.¹¹ Para Gilson, el pensamiento renacentista es una continuación de ideas ya presentes en las universidades medievales, las cuales se convirtieron en vehículos de transmisión del pensamiento clásico y patrístico.

Gilson se posiciona claramente frente a hipótesis historiográficas que nada tienen que ver con los hechos históricos. Por ejemplo, Gilson argumenta que los humanistas, como Petrarca, no se oponen a la Edad Media, sino al escolasticismo logicista, que esteriliza el pensamiento y diseca la reflexión sobre los verdaderos problemas filosóficos y existenciales.¹² Gilson explica con estas palabras dos errores metodológicos a la hora de abordar los hechos históricos:

¹⁰ Gilson, 1983, 30; 1930, 194.

¹¹ Una buena síntesis de la polémica historiográfica, con la bibliografía pertinente puede encontrarse en González, 1994.

¹² Gilson, 1983: 105, 111, nt. 5; Gilson, 1958, 61, 67, nt. 5.

On comprend par-là l'acharnement de certains à maintenir des positions qui n'ont rien à voir avec l'histoire. On comprend aussi ce phénomène vraiment curieux, qu'il soit impossible de faire croire aux partisans des deux thèses opposées que la réalité historique est indifférente à l'une comme à l'autre et que ne pas accepter leurs propres catégories historiques ne soit pas par là même en accepter d'autres, qu'ils ont bien raison de rejeter. Les deux erreurs de perspective se tiennent, elles vivent l'une de l'autre. Si l'on veut absolument poser des problèmes aussi irréels, qu'on le fasse franchement hors de l'histoire. De 1150 à 1250 environ, l'Occident a fait preuve d'une fécondité remarquable en maint domaine, mais ce n'est pas alors que les problèmes se sont posés, c'est vers 1350, lorsqu'une dialectique stérile commençait d'envahir le champ entier des études. Qui de nous, excède de tant de pédants insupportables, ne serait alors tourné avec sympathie du côté des historiens, des orateurs et des poètes?¹³

Gilson prosigue en su argumentación concluyendo, de manera un tanto provocadora, que el Renacimiento es un invento de los historiadores, a los que, al menos, se les debe pedir que respeten los hechos: “*La vérité es que le Renaissance est devenue la propriété exclusive des historiens. Ils y ont bien droit, puisque ce sont eux qui l'ont fabriquée. Encore faudrait-il respecter les faits*”.¹⁴ Sin embargo, esas categorías historiográficas “inventadas” por los historiadores juegan un papel importante para remarcar la propia identidad del historiador: nos inventamos —ingenuamente, advierte Gilson— los adversarios, proyectando nuestras visiones del mundo en el pasado, para distanciarnos de ese pasado, que es, sin duda, mucho más ridículo que nuestro presente: “*Nous pensons sincèrement, naïvement, que plusieurs d'entre nous inventent spontanément des adversaires fictifs parce que s'opposer aide beaucoup à se poser*”.¹⁵

Gilson no dejará de criticar, con un toque de ironía, la distorsionada visión de los hechos creada interesadamente. Sin nombrarlo, Gilson parece enfrentarse a una historiografía marxista que cree en el progreso dialéctico de la historia. En efecto, para presentar una visión dialéctica de la historia era preciso

¹³ Gilson 1983: 131; 1958: 87.

¹⁴ Gilson, 1983: 131, nt. 8; 1958, 87, nt. 8.

¹⁵ Gilson, 1983: 131, nt. 8; 1958, 87, nt. 8.

inventar a los dos oponentes en conflicto, y así surgieron los dos mitos de la Edad Media y del Renacimiento:

De véritables partis sont en présence, et comme il a bien fallu inventer les classes pour avoir une lutte des classes, il a été très utile d'inventer les deux mythes du “moyen âge” et de la “Renaissance” pour avoir sous la main des causes à défendre ou à combattre, bref, des camps religieux, philosophiques ou même simplement pédagogiques à dresser face à face, pour les opposer.¹⁶

Lo paradójico de las categorías historiográficas ideadas por los historiadores, encuentra, según Gilson, un ejemplo paradigmático: las categorías de “moderno” y “antiguo” (“antimoderno”), o, con términos más apropiados, las discusiones entre *moderni* y *antiqui*. En efecto, según una historiografía dialéctica, los *moderni*, propugnadores de novedades, se deben oponer a los *antiqui*, quienes se aferran a esquemas del pasado y se oponen a toda originalidad del pensamiento. Según esto, los modernos vendrían representados por los pensadores renacentistas que traen aire fresco y renovado a un pensamiento medieval agotado y rígido. Esa lucha entre las nuevas corrientes “progresistas” y los nostálgicos del pasado, “conservadores”, no resiste a un análisis riguroso de los hechos.

En efecto, en el siglo XV, los *antiqui* no eran los medievales, sino aquellos que propugnaban la vuelta a la antigüedad clásica, a la cultura griega y romana, a Cicerón y a Virgilio; es decir, eran los humanistas renacentistas. Por su parte, los *moderni* eran los dialécticos que, bajo el influjo nominalista, se ejercitaban en abstractos y estériles juegos lógicos que fueron duramente criticados por los humanistas, como Erasmo, Luis Vives o Tomás Moro. El blanco de sus críticas mordaces no fueron los grandes escolásticos medievales (Tomás de Aquino o Buenaventura), sino los dialécticos y lógicos conceptualistas. Así lo describe Gilson, a propósito de la obra del humanista Salutati.

Nous avouons ne pas savoir quel sens Salutati eût donné à ces mots [*homo mediaevalis*, *homo modernus*]. S'il est dans son œuvre des endroits où lui-même revendique ce titre, ils nous ont échappé

¹⁶ Gilson, 1983, 130; 1958, 86.

et nous ignorons en quel sens il peut avoir employé cette expression. Il est en revanche certain que ses contemporains et ses successeurs immédiats en ont régulièrement usé en un sens exactement contraire à celui qu'on lui donne aujourd'hui. Dans nos histoires, ce sont les humanistes, hérauts de la Renaissance, qui sont les modernes; dans la perspective des quinzième et seizième siècles les modernes étaient les gothiques et les scolastiques, les anciens étant les artistes de la Grèce et de Rome, ainsi que ceux que s'attachaient à faire revivre leur style dans les Lettres aussi bien que dans les arts plastiques. Les deux ordres avaient partie liée; dans les deux cas, celui que nous appelons aujourd'hui un humaniste, donc un moderne, était à vrai dire un anti-moderne.¹⁷

Como se puede advertir, los tradicionales esquemas dialécticos son insuficientes a la hora de abordar la relación entre mundo antiguo, mundo medieval y mundo renacentista. Ya no resulta sencillo distinguir qué es signo de “progreso” de lo que es signo “reaccionario”: los procesos históricos son, en realidad, mucho más complejos de describir y analizar que el simplificador esquema progreso/reacción. En este sentido, a propósito de Petrarca, afirma Gilson :

Pétrarque qui regarde à la fois en arrière et en avant, mais dont la singularité consiste à *se tourner en arrière pour regarder en avant*. Cela peut se dire, car les réactionnaires eux-mêmes sont à leur manière des novateurs, mais, quand tout est dit, l'innovation qui consiste à retourner en arrière diffère de celle qui se propose de progresser en avant.¹⁸

4. Del humanismo de las Letras al humanismo filosófico

Hasta el momento nos hemos limitado a constatar la vaguedad y aleatoriedad de las categorías historiográficas, según el filósofo francés. Concretamente, Gilson dirige su mirada hacia las categorías de “humanismo”, “Edad Media” y “Renacimiento”. Él mismo reconoce la dificultad de hallar una definición satisfactoria de estas categorías: “*Mais, redisons-le il n'y a pas de définition*

¹⁷ Gilson, 1983: 122-123; 1958: 78-79.

¹⁸ Gilson, 1983: 122-123; 1958: 78-79.

officielle des mots «renaissance» y «humaniste»".¹⁹ Ya advertimos anteriormente cómo Gilson critica el uso de nociones tan vagas como Renacimiento o humanismo; con cierta sutilidad, afirma que no nos preocupamos de los matices cuando hablamos de lo que no sabemos, para lo cual ideamos etiquetas cuyo contenido está por determinar.²⁰

Antes de criticar la idea tradicional de Renacimiento, Gilson se esforzará por definirla, tarea nada fácil: "*C'est à une critique de ce genre que nous voudrions soumettre l'idée traditionnelle de Renaissance, mais avant de la critiquer il faut la définir. Ce n'est pas chose facile*".²¹

Desde el punto de vista religioso se tiende a emparentar Renacimiento y Reforma luterana en la medida en que ambas se oponen a la teología medieval. También es cierto que humanismo y Reforma concurren, cada uno con su metodología propia, a suscitar una serie de efectos en la vida religiosa de Europa; por ejemplo, la renovación de la exégesis bíblica y el desarrollo de los estudios patrísticos. Pero es mucho más lo que los separa de fondo: mientras que el humanismo renacentista supone la exaltación de la naturaleza humana, esta afirmación de lo humano supone la negación de la Reforma en su misma esencia.²² Lutero, con los humanistas de su tiempo, clama contra la Edad Media, pero por distintos motivos y de manera diversa. En efecto, el reformador alemán critica especialmente a Tomás de Aquino, por haber helenizado (y corrompido) el cristianismo, mientras que los humanistas miran con admiración al mundo clásico de Grecia y Roma. Lutero, -afirma Gilson- detestaría cordialmente a san Bernardo y san Agustín de haberlos conocido; no obstante, el Reformador "rescata" lo más "oscuro" de la cultura medieval: el menosprecio de la naturaleza y de la ciencia secular, así como el uso de la filosofía (y la razón) en la religión; y, principalmente, la reforma luterana exalta unilateralmente la gracia concebida como un sustitutivo de la naturaleza, en lugar de ser su coronamiento.²³

¹⁹ Gilson, 1983: 83, nt. 1; 1955b: 131, nt. 1.

²⁰ Gilson, 1983: 103; 1958: 59.

²¹ Gilson, 1983: 172; 1930: 8.

²² Gilson, 1983: 172; 1930: 8.

²³ Gilson, 1983: 174; 1930: 10.

El humanismo viene definido por su amor a las artes, a la cultura y a las letras clásicas; y, consecuentemente, por el valor y belleza del hombre, por la dignidad de la naturaleza humana. Así pues, si la Edad Media se podría definir como el desprecio del mundo (*contemptus saeculi*), el Renacimiento sería la valorización de la naturaleza y del hombre. Esta es la interpretación tradicional que se imponía en las mentes europeas cuando Gilson escribía (y quizás, siga sobreviviendo esa idea en nuestras mentes). Para el pensador francés, existió algo parecido a un “humanismo medieval”, que se continuó en el “humanismo renacentista”:

Il s'en faut de beaucoup que les vues traditionnelles de l'histoire s'accordent avec cette conclusion. Tout au contraire, non contents d'affirmer que le moyen âge ne s'est pas intéressé aux lettres antiques, les historiens entreprennent parfois de démontrer qu'il ne pouvait pas le faire et qu'un humanisme eût été sa véritable négation. L'humanisme, c'est à la fois le culte de l'antiquité grecque et romaine, le sentiment de la valeur et de la beauté de la forme prise en elle-même, c'est enfin le sentiment correspondant de la valeur, de la dignité de la nature et de l'homme comme tels. Le *contemptus saeculi*, voilà, dit-on, le moyen âge ; le prix de la nature et de l'homme, voilà la Renaissance. Antithèse absolue.²⁴

Para Gilson es indudable que en la Edad Media hubo un interés por las letras clásicas (especialmente por Cicerón), así como, desde luego, por la filosofía griega (Aristóteles, Platón y los neoplatónicos); por consiguiente, se puede hablar de un “humanismo medieval”. Para ejemplificarlo acude a la figura de Alcuino de York al que no tiene reparo en calificarlo como “humanista cristiano” pues desea incorporar el helenismo al cristianismo.²⁵ Es más, Gilson afirma complacido que existe una Atenas de Cristo, que es Francia: “*l'Athènes du Christ existe, elle est en France, son fondateur n'est autre que le maître d'York et de Saint-Martin de Tours*”²⁶ Gilson pasa revista entonces a los autores que en la Francia medieval cultivaron este humanismo, hasta llegar a santo Tomás. Para Gilson, ese “humanismo medieval cristiano”

²⁴ Gilson, 1983: 175; 1930: 11.

²⁵ Gilson, 1983: 176-182; 1930: 12-18.

²⁶ Gilson, 1983: 182; 1930: 18.

alcanza su madurez en el siglo XIII: se pasa de un humanismo literario a un humanismo filosófico:

C'est donc bien un mouvement profond et étendu que l'humanisme médiéval, et l'on peut ajouter que, bien loin de disparaître au XIII^e siècle, il ne fait que s'approfondir encore, tout en revêtant une autre forme. De littéraire il devient philosophique. L'importance du fait et la méconnaissance où on le tient son telles qu'in vaut la peine d'y insister.²⁷

Gilson se resiste a aceptar la “mutilación” del humanismo que lo reduce únicamente al gusto por las letras clásicas, sin hacer referencia a toda una concepción del hombre y del mundo:

Mais aussitôt que l'on réintègre la philosophie classique dans l'Humanisme, tout le problème change de face. On reproche au moyen âge en général, et au XIII^e siècle en particulier, de s'être entêté d'Aristote ; admettons *–dato non concessο–* que l'on ait raison, on ne peut cependant pas lui reprocher à la fois deux erreurs aussi complètement contradictoires: avoir méconnu la valeur de l'antiquité et s'être engoué d'Aristote. [...] Si donc l'on admet que, par-delà l'Humanisme de la lettre et de la forme, il y a un humanisme de l'esprit, avec tout ce qu'il implique de confidence dans la stabilité, la valeur, l'efficacité de la nature et de l'homme, on ne peut plus méconnaître qu'en assimilant Aristote, le moyen âge assimilant l'hellénisme même dans ce qu'il a d'éternellement valable et opérait une révolution bien plus profonde que celle de l'art d'écrire, une révolution dans l'art de penser.²⁸

Así pues, el humanismo más que una revolución en el arte de escribir supone una revolución en el pensar. Y esta revolución, afirma Gilson, se debe principalmente a santo Tomás. Él no era un humanista, en el sentido que la historiografía moderna da a esta palabra, pero su filosofía está imbuida de humanismo, tanto por lo que tiene de asimilación del legado clásico, como, sobre todo, por la valoración de la naturaleza:

On le méconnaîtrait et on le diminuerait étrangement en faisant de lui un humaniste, il est tout autre chose et bien plus que cela, mais que l'immense édifice du Thomisme contienne l'Humanisme

²⁷ Gilson, 1983: 189; 1930: 25.

²⁸ Gilson, 1983: 189-190; 1930: 25-26.

comme une de ses appartenances, c'est à nos yeux l'évidence même. Assimiler, exposer, répandre à travers l'Europe la morale et la politique d'Aristote, c'était faire pour la diffusion de la pensée antique beaucoup plus que ne pouvait faire l'imitation, même heureuse, de quelques vers d'Homère ou de Sophocle.²⁹

La reivindicación del valor de lo humano llevada a cabo por Tomás de Aquino cobrará fuerza especialmente cuando la Reforma protestante ponga el acento en la corrupción de la naturaleza humana:

Ce n'était pas seulement une restauration de l'idée de nature qu'apportait le Thomisme, cette idée que la Réformation niera contre l'affirmation du moyen âge, mais encore une justification de l'homme et de la vie dans ce qu'ils ont de proprement humain. Saint Thomas ne glorifie pas l'œuvre pour l'œuvre. Il ne la glorifie que pour l'Ouvrier, mais il la glorifie tout la même et précisément parce qu'elle porte témoignage.³⁰

Gilson no se detiene en consideraciones complacientes con la historiografía del momento que afirma el carácter teocéntrico de la Edad Media frente al antropocentrismo renacentista: lejos de aceptar este esquema simplificador, Gilson afirma:

La différence entre la Renaissance et le moyen âge n'est pas une différence par excès, mais par défaut. La Renaissance, telle qu'on nous la décrit, n'est pas le moyen âge plus l'homme, mais le moyen âge moins Dieu, et la tragédie, c'est qu'en perdant Dieu la Renaissance allait perdre l'homme lui-même.³¹

En consecuencia, es en el siglo XIII cuando el humanismo filosófico llega a su esplendor; y no lo hace, precisamente, en detrimento del humanismo literario, donde encontramos autores (como Jacopone de Todi) en quien pervive el ideal de las letras ciceronianas:

Si donc l'on considère l'Humanisme dans la plénitude de son essence, et dans son esprit non moins que dans sa lettre, bien loin de dire qu'il ait subi un recul au XIII^e siècle, on devrait dire que ce siècle fut celui de son plein établissement. Mais on se tromperait

²⁹ Gilson, 1983: 190; 1930: 26.

³⁰ Gilson, 1983: 191; 1930: 27.

³¹ Gilson, 1983: 192; 1930: 28.

même en croyant à la disparition de l'humanisme littéraire pendant cette période.³²

En consecuencia, para Gilson es evidente que hubo un humanismo filosófico (y literario) en la Edad Media, a pesar de tratarse de una idea contraria a lo establecido por la historiografía del siglo XX.

C'est ce qui est arrivé au moyen âge et à ce qu'il contenait d'humanisme. Au lieu de le considérer comme une réalité concrète et complexe, que l'analyse historique doit d'abord décrire avant d'en former le concept, on en a posé d'emblée un concept tout fait, le *contemptus saeculi*, et c'est la présence de ce concept qui empêche maintenant qu'on en écrive l'histoire. Prenant tout pour le tout ce qui ne fut qu'une partie, on nie que l'autre partie puisse avoir été médiévale, puisqu'étant incompossible avec la définition du moyen âge que l'on a posée, elle ne saurait lui être rapportée.³³

En este sentido, Gilson critica que la vitalidad del aristotelismo en el siglo XVI sea considerada todavía medieval, mientras que Petrarca que escribió en el siglo XIV, sea ya, por definición, renacentista. Gilson cita como paradigmática la deformación de Burckhardt sobre la figura de Dante: sabemos que el autor de la Divina Comedia no solo fue medieval, sino la viva encarnación del espíritu medieval; pero para el historiador suizo, maestro de Nietzsche, Dante es el primer hombre moderno, en los orígenes del Renacimiento: puesto que ya se encuentran en Dante aquello que se cree característico del Renacimiento, ya no puede ser en modo alguno medieval.³⁴

En definitiva, Gilson nos ofrece una interpretación alternativa a la hermenéutica “oficial” acerca de la periodización de la Edad Media y el Renacimiento. Pero sus intereses filosóficos estaban arraigados desde antes en una concepción del humanismo más profunda.

5. El humanismo de Santo Tomás de Aquino

³² Gilson, 1983: 192; 1930: 28.

³³ Gilson, 1983: 194; 1930: 30.

³⁴ Gilson, 1983: 195; 1930: 31.

Con motivo de los 700 años de la fundación de esa Universidad, se celebró en Nápoles en 1924, el V Congreso Internacional de Filosofía al que acudieron los filósofos más destacados del panorama internacional del momento, incluido Gilson quien cumpliría en pocos meses los cuarenta años. Era ya profesor en la Sorbona y comenzaba a ser conocido en el mundo universitario por su tesis sobre la libertad en Descartes, así como por sus trabajos sobre filosofía medieval. El título de su intervención, relativamente breve, fue “*L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin*”, y salió publicada al año siguiente en las actas del congreso.³⁵ Se trata, por tanto, del primer trabajo, anterior a los ya citados, en el que trata del humanismo cristiano. Sin embargo, este trabajo no fue seleccionado por Courtine para formar parte del libro *Humanisme et Renaissance*. No sabemos los motivos de esa omisión; quizás se trataba de un artículo de escasa difusión, o la línea argumentativa no cuadraba con la del libro recopilatorio.

En todo caso, esa publicación nos parece relevante, pues es la primera vez, al menos de la que tengamos noticia, que Gilson habla de “humanismo cristiano”. Nuestro autor arranca su exposición situando a Tomás de Aquino en sus raíces italianas Roccasecca, Aquino, Monte Casino, Nápoles; no obstante, la exposición se va a centrar en su estancia parisina donde desarrollará principalmente su magisterio que Gilson no duda en denominar “humanismo”, que está inscrito en la entraña de la cultura francesa: “*qu'il y a fondé une doctrine dont l'histoire est inséparable de la formation de l'esprit français. L'humanisme, c'est la France même*”.³⁶

Lo primero que desea destacar Gilson es que con el término “humanismo” se quiere referir no al humanismo literario sino al humanismo “filosófico” de santo Tomás:

Mais c'est dire aussi que le thomisme reste étranger à tout souci purement littéraire de la forme pour la forme et même que, par son esprit le plus profond, il y répugne. Son humanisme philosophique, le seul que nous prétendions mettre en évidence, ne se réclame que de la pensée ; il consiste en une volonté

³⁵ Gilson, 1925: 976- 989.

³⁶ Gilson, 1925: 976.

réfléchie de rendre justice à la beauté de l'homme et d'assurer le développement intégral de sa nature.³⁷

Gilson apunta directamente al corazón del problema de fondo que se está dilucidando acerca de la contraposición entre Renacimiento y Edad Media: el sobrenaturalismo. En efecto, la historiografía moderna se complace en subrayar la rehabilitación del hombre llevada a cabo por el Renacimiento, una vez pasados los siglos medievales donde el peso de lo sobrenatural no parecía dejar espacio a la realización de lo verdaderamente humano.

C'est un lieu commun, que les temps modernes doivent la réhabilitation de l'homme à l'effort de la Renaissance pour libérer la Nature du surnaturel dont le moyen âge l'opprimait. Préjugé, croyons-nous pour notre part, mais qui marque du moins le point précis sur lequel la critique historique doit opérer un redressement : la scolastique thomiste a-t-elle usé du surnaturel contra la nature, ou l'a-t-elle invoqué à son profit, et n'est-ce pas elle enfin qui nous l'a rendue? Voilà le point qui décide de tout.³⁸

Las raíces del humanismo cristiano en general, y el tomista en particular, se halla en la revelación cristiana acerca de la creación del hombre y en la doctrina de la imagen de Dios³⁹. En definitiva, la dignidad humana derivada de la creación divina no se ha visto afectada esencialmente por el pecado original, en contra de lo que siglos más tarde afirmará Lutero.⁴⁰

La théologie de saint Thomas ne contredit nullement mais fonde au contraire l'affirmation philosophique de la grandeur originelle de l'homme, et qu'elle ne fui ferme aucune possibilité future de développement. La grandeur de l'homme, c'est que dieu l'ait fait à son image et ressemblance (Génèse, 1, 26) : sa possibilité de développement toujours ouverte, c'est que la faute originelle ait laissé sa nature intacte quant à ce qui est de son essence même, et que par conséquent les promesses d'avenir faites à l'homme par

³⁷ Gilson, 1925: 977.

³⁸ Gilson, 1925: 977.

³⁹ Marco Jonás Mikalonis. "El poder humano en la interpretación de Rm 13,1 de Santo Tomás de Aquino", *Scripta Mediaevalia* 10, N° 2 (2017): 81.

⁴⁰ Una buena síntesis acerca de la defensa de Tomás de Aquino de la naturaleza humana puede encontrarse en García López, 1975: 139-158.

la philosophie ne courrent aucun risque d'être jamais désavouées para le théologien.⁴¹

El problema de fondo es apuntado por Gilson de manera meridiana: la falta de comprensión de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, o entre naturaleza y gracia. Lo que Tomás de Aquino reconoce en Aristóteles es el valor de la razón natural y de la naturaleza humana; pero a la vez, ésta se muestra insuficiente para alcanzar un bien sobrenatural que excede sus fuerzas racionales y volitivas. La revelación cristiana y la gracia hacen posible al hombre llevar a su plenitud su naturaleza: se trata de un verdadero humanismo que trasciende con mucho el humanismo griego, pero lo asume. Se trata de un humanismo nuevo fundado en la indisoluble síntesis entre la razón y la revelación.⁴² Así pues, el humanismo cristiano de Santo Tomás es sobrenatural, pero sin dejar de ser humano: las aspiraciones más profundas de felicidad ínsitas en el corazón del hombre son avizoradas por el humanismo aristotélico, pero de hecho resulta inalcanzable a las fuerzas humanas:

Et c'est ici que l'homme doit faire son choix: se résigner, avec Aristote, à ce que le Souverain Bien de l'homme demeure irrémédiablement hors des atteintes de l'homme: c'est l'humanisme grec de la pure raison : ou bien écouter la promesse de l'Évangile, faire cet acte de foi que l'écart dont nous souffrons n'est pas infranchissable, que notre désir de connaître les causes et la cause des causes n'est pas vain et c'est l'humanisme chrétien de la raison, qu'une espérance dont elle n'est pas la source porte à s'affirmer intégralement elle-même, dans une revendication inconditionnée de ses exigences les plus hautes. C'est aussi l'humanisme de saint Thomas d'Aquin [*Compendium theologiae*, cap. CIV-CVI].⁴³

Así pues, no hay ruptura ni saltos en el vacío: el humanismo griego es llevado a su plenitud por el humanismo cristiano; o, en otros términos, el humanismo natural se perfecciona máximamente en el humanismo sobrenatural.⁴⁴ Si el hombre es eminentemente

⁴¹ Gilson, 1925: 977-978.

⁴² Gilson, 1925: 980.

⁴³ Gilson, 1925: 982.

⁴⁴ Moya Obradors, 2004: 883-890.

razón (según el helenismo aristotélico), su culminación será la contemplación del mayor objeto intelible que le ofrece la teología:

L'humanisme hellénique devient un humanisme chrétien. C'est pourquoi, non seulement toutes les aspirations légitimes dont la satisfaction se trouve requise pour composer un bonheur humain seront recueillies et comblées par la Béatitude: mais, inversement, tout ce qui est déjà vrai, bon et juste pour la raison naturelle se trouve sanctionné d'avance et légitimé par la certitude que la nature même requiert la surnature en vue de sa complète perfection.⁴⁵

Como se puede observar, aparecen aquí los rasgos más característicos del pensamiento de Gilson: la relación entre filosofía y teología, razón y fe, filosofía cristiana, naturaleza y gracia, etc. Sin embargo, en este artículo, Gilson desea subrayar la idea de dignidad humana, reivindicada por el humanismo cristiano, aunque ya presente en las filosofías paganas: la singularidad del ser humano y su intrínseco valor por encima de los demás seres de la naturaleza, encuentra su sentido pleno en la comunión con Dios. “A quel point cette conception de la nature humaine et de sa dignité pénétra profondément la pensée médiévale, c'est ce que l'on pourrait aisément montrer en exposant le point de vue des grands théologiens”.⁴⁶

Así pues, los grandes escolásticos medievales, no pecaron ciertamente de sobrenaturalismo por su desprecio de la naturaleza humana, si consideramos atentamente las vehementes invectivas de sus adversarios, principalmente Lutero:

Dans cet humanisme chrétien du moyen âge c'est si bien l'humanisme antique et de tous les temps qui revit, que les réformateurs envelopperont la scolastique médiévale dans la condamnation qu'ils porteront contre le paganisme de la Renaissance. Là où saint Thomas et Duns Scot croient devoir se défendre de rabaisse injustement la nature, Luther leur reprochera de l'avoir excessivement exaltée aux dépens de la grâce et de Dieu. Qu'est-ce-que le thomisme aux yeux de Luther, sinon l'introduction pernicieuse d'Aristote au sein de la vraie

⁴⁵ Gilson, 1925: 982-983.

⁴⁶ Gilson, 1925: 983.

théologie ? Et qu'est-ce qu'Aristote, sinon la suffisance de la nature dressée contre la nécessité du surnaturel et de la grâce ? La continuité profonde qui relie l'humanisme médiéval à celui de la Renaissance peut se reconnaître au signe de tout le moins méconnaissable: ils ont été combattus par les mêmes ennemis.⁴⁷

Gilson subraya con fuerza, frente a las posturas de Harnack, que el cristianismo sin helenismo es una ficción que jamás existió,⁴⁸ pero el contexto en el que se sitúa esta afirmación es netamente antropológico: el valor y dignidad del hombre. Las tesis genuinamente humanistas se hallan en el corazón de la filosofía y teología escolástica medieval, y no en cierto paganismo renacentista:

C'est dès ses origines que le Christianisme atteste son respect pour la valeur incomparable de l'homme, valeur telle qu'un Dieu même s'incarne et s'immole pour la sauver. Aussi pas un des Pères Grecs ou latins des premiers siècles ne se laisse aller à condamner la nature et n'accepte-t-il de renoncer, en se faisant chrétien, à l'héritage que la Grèce lui a transmis.⁴⁹

¿Qué tiene en común Atenas y Jerusalén ?, se pregunta Gilson. Su respuesta es inequívoca: el hombre, la indivisible unidad de cuerpo y alma, que no puede ser salvada sin el Cristianismo, pero que sin la cual el Cristianismo no tendría nada que salvar, y que se salva por la realización integral de su destino divino.⁵⁰

6. Humanismo cristiano vs humanismo ateo

Redpath, al comentar el interés de Gilson por el humanismo, destaca dos sentidos fundamentales del término en la obra del filósofo francés: en primer lugar, el sentido historiográfico, es decir, el movimiento ligado principalmente al Renacimiento italiano que vuelve la vista al mundo clásico para recuperar su visión artística, literaria y científica del mundo; podríamos denominarlo “humanismo literario”. En segundo lugar, “humanismo” puede entenderse como la concepción filosófica que

⁴⁷ Gilson, 1925: 984.

⁴⁸ Gilson, 1925: 985, nt. 1.

⁴⁹ Gilson, 1925: 985.

⁵⁰ Gilson, 1925: 986.

subraya el valor y dignidad del hombre, con una singularidad irreductible a las perfecciones de los demás seres de la naturaleza; podríamos denominar este segundo sentido con el nombre de humanismo “filosófico” o “antropológico”.

In referring to Gilson as a humanist, I am predicating the term “humanist,” in a two-fold way, in accord with two chief ways that I think professional philosophers today generally understand the term “humanism.” In these senses, Gilson the humanist was (1) a student of classical literary, artistic, and scientific works of Ancient Greece and Rome. This is the sense in which thinkers such as Paul Oskar Kristeller often use the term to refer to the humanism of the Italian Renaissance. Professional philosophers also use it to refer to (2) a way of studying that places emphasis on (a) the centrality or dignity of the human person, (b) subjects of study that relate to such centrality or dignity, or (c) ways of engaging in such a study that gives a special dignity to the human subject as agent doing the studying. Reasonable justification exists to predicate “humanism” of Gilson’s scholarship in both philosophical senses of the term. Gilsonian humanism has about it the quality of a wonder about the whole of classical wisdom from the ancient Israelites to the High Middle Ages and beyond; it also emphasizes those subjects that relate to the person’s centrality and dignity and the way of studying such subjects such that it gives a special dignity to the agent studying⁵¹.

La descripción de Redpath es acertada y clarificadora, pero quizás se podría añadir un tercer sentido: el “humanismo cristiano” del orden de la gracia sobrenatural, que se apoya en el humanismo filosófico; la dignidad humana que alcanza su plenitud cuando el hombre es vivificado por la gracia divina, llamado a vivir en la intimidad con Dios.⁵²

Recapitulemos cronológicamente lo expuesto hasta el momento. En el congreso de Nápoles de 1924, Gilson ya tenía delineada su idea de “humanismo cristiano”, culminación del “humanismo antropológico” esbozado de algún modo por la filosofía griega. Esta idea será ya una constante de la filosofía gilsoniana. En noviembre de 1929, Gilson pronuncia la conferencia “*Humanisme médiéval et*

⁵¹ Redpath, 2012: 54

⁵² Gilson, 1925, 980-985; Moya Obradors, 2004: 883-890.

Renaissance” en el Instituto científico franco-canadiense de Montreal, publicada posteriormente en la *Revue trimestrielle canadienne*⁵³. En esta conferencia, confronta el humanismo antropológico de la Edad Media y del Renacimiento, concluyendo que no hay ruptura, sino perfecta continuidad entre la filosofía medieval cristiana y la valorización de lo humano del Renacimiento. En 1958, en el artículo “*Notes sur une frontière contestée*”, aborda el tema del humanismo en la perspectiva historiográfica, cuestionando las categorías de Renacimiento, Edad Media y humanismo como insuficientes y arbitrarias⁵⁴; en todo caso, mantiene el sentido del “humanismo filosófico” como el más relevante, del que se desprenderá el “humanismo literario”.

En realidad, parece que Gilson desde mucho antes tenía en mente la concepción antropológica que dará lugar al concepto de “humanismo cristiano”. En efecto, ya en 1919, en su libro *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas*, se hallan ideas que desarrollará posteriormente. En este libro no utiliza la expresión “humanismo cristiano” ni “humanismo”, pero ya habla de la dignidad de la naturaleza humana, y de la unión sustancial de materia y espíritu.⁵⁵ En última instancia, para Gilson, la dignidad humana se fundamenta en su espiritualidad; por tanto, toda reducción materialista del ser humano, acaba despojándole de su dignidad y, por consiguiente, el humanismo se ve irremediablemente comprometido. En 1930, imparte las Gifford Lectures en la Universidad de Aberdeen, publicadas posteriormente bajo el título *The Spirit of Medieval Philosophy*, en donde subrayará la novedad del cristianismo en la concepción del hombre, la dignidad humana, la libertad, etc.⁵⁶

El profesor Redpath, a la hora de abordar la idea de “humanismo cristiano” advierte que Gilson, desde los años treinta del siglo pasado, une la idea de humanismo cristiano a la defensa de la armonización entre fe y razón, frente al averroísmo latino.⁵⁷ Sin negar esa intención, me atrevo a sugerir que ya desde unos años

⁵³ Gilson, 1930, 1-17; Gilson 1955a.

⁵⁴ Gilson, 1958.

⁵⁵ Gilson, 2014: 247-261.

⁵⁶ Gilson, 2004: 177-212.

⁵⁷ Redpath, 2012: 57.

antes, Gilson venía reflexionando sobre la idea de humanismo desde el valor y dignidad de la persona. Y el detonante no fue tanto un descubrimiento intelectual, sino una experiencia vital.

En efecto, en el verano de 1922 Gilson viajó a Rusia y Ucrania para estudiar sobre el terreno la distribución de fondos para la ayuda humanitaria a esas regiones devastadas por la hambruna. El contacto con la realidad de pobreza material y degradación que experimentó como fruto de la implantación del régimen comunista le marcó profundamente. Años más tarde, en 1949, recordaba todavía la miseria material y espiritual, así como la inhumanidad, consecuencias dramáticas de un régimen político materialista.⁵⁸

El así llamado “humanismo ateo” del siglo XIX y XX, fue en realidad un “antihumanismo”. El “ateísmo proletario”⁵⁹ traerá como consecuencia inevitable el declive del hombre, reducido a un elemento más del mundo material. El ateísmo marxista bebe de la crítica de la religión de Feuerbach, quien postula el fin del reinado de Dios para inaugurar “el reino del hombre”; de esta manera se acuña el término “humanismo”⁶⁰ que durante muchos años será equivalente a “humanismo ateo”⁶¹. Gilson se resiste a llamar “humanismo” a este nuevo ateísmo aparentemente enaltecedor de lo humano. Gilson, en 1937, lo denominaba “antropolatría”, pues la adoración del hombre bajo el nombre de Dios es la esencia de la religión.⁶²

Mientras que en los ambientes intelectuales católicos se seguía despreciando el humanismo por ser esencialmente ateo⁶³, Gilson propone audazmente la expresión “humanismo cristiano” ya en 1924. Seguramente es el primer autor que utilice esa denominación, que en su momento podría sonar atrevida. Años más tarde, mediada la década de 1930, diversos intelectuales

⁵⁸ Florian, 2018: 108-114; Shook, 1984: 134-137.

⁵⁹ Gilson, 1979: 40-46.

⁶⁰ De Lubac, 1990: 22-33.

⁶¹ De hecho, en la actualidad, para muchos filósofos autodenominados humanistas sostienen como rasgo esencial su naturalismo y ateísmo, como puede apreciarse en los diversos Manifiestos humanistas de 1933, 1973 y 2003. Cfr. Copson, 2015: 1-33.

⁶² Gilson, 1960: 327.

⁶³ Weiss, 1905: 5-32, 36-56.

cristianos, como Maritain⁶⁴, De Lubac⁶⁵, Moëller⁶⁶ o Jaeger⁶⁷, hablarán de un humanismo cristiano opuesto a los humanismos ateos. El cristianismo no menoscaba nada de los verdaderamente valioso del hombre, sino que, al contrario, lo plenifica y lo lleva a su culminación. El verdadero humanismo, el humanismo cristiano, reivindica la inviolable dignidad ontológica de cada ser humano, fuente de derechos, respeto y valor. Nos encontramos, por tanto, en las antípodas del humanismo ateo, que exalta la idea de humanidad a costa de subordinar a la persona humana al todo del Estado.⁶⁸

Es posible advertir que Gilson no sólo fue un excelente historiador de la filosofía, sino un verdadero filósofo: supo relativizar las categorías historiográficas, pero más aún, supo ver con ojos críticos el mundo que le tocó vivir. Por eso, llega al núcleo esencial del verdadero humanismo, que, para Gilson, halla su esencia y verdadero programa de acción en la noción de “humanismo cristiano”. La introducción de este concepto no es la única ni principal aportación de Gilson al pensamiento contemporáneo, pero sí quizás sea la más pertinente para el mundo actual.

Referencias

Copson, A. “What Is Humanism?”. En *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, Edited by A. Copson and A. C. Grayling, 1-33. Oxford: Blackwell, 2015.

De Lubac, H. *Le drame de l'humanisme athée*, Paris: Spes, 1944... [El drama del humanismo ateo, Madrid: Encuentro, 1944].

Florian, M. *Étienne Gilson: une biographie intellectuelle et politique*. Paris: Vrin, 2018.

García López, J. “Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino”. En *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino*, J.J. Rodríguez Rosado-P. Rodríguez (eds.), 139-158. Pamplona: Eunsa, 1975...

Gilson, E. “L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin”. En *Atti del V Congreso Internazionale di Filosofia* (Napoli, 5-9 mayo 1924), 976-989. Parrella: Napoli, 1925.

Gilson, E. *The Unity of philosophical experience*, New York: Charles Scribner's Sons, 1937. [La unidad de la experiencia filosófica. Traductor Carlos Amable Baliñas Fernández, Madrid: Rialp, 1960].

⁶⁴ Maritain, 1936.

⁶⁵ De Lubac, 1944.

⁶⁶ Moeller, 1946.

⁶⁷ Jaeger, 1946.

⁶⁸ De Lubac 1960, 25.

Gilson, E. "Humanisme médiéval et Renaissance". En *Les idées et les lettres*, 171-196. Paris: Vrin, 1955a.

Gilson, E., "Cajetan et l'humanisme théologique", AHDLMA 22 (1955b): 113-136.

Gilson, E. "Notes sur une frontière contestée", AHDLMA 35 (1958): 59-88.

Gilson, E. *L'atheisme difficile*. París: Vrin, 1979.

Gilson, E. *Humanisme et Renaissance*. Jean-François Courtine (ed.). París: J. Vrin, 1983.

Gilson, E. *The unity of philosophical experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999.

Gilson, E. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 2004.

Gilson, E. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2014.

González Fernández, M... "Medievo y Renacimiento, ¿ruptura o continuidad? (El marco historiográfico de una polémica)", *Revista española de filosofía medieval* 1 (1994): 9-26.

Jaeger, W. *Humanism and Theology*. Milwaukee: Marquette University Press, 1943 [*Humanismo y teología*, Madrid: Rialp, 1964].

Maritain, J. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. París: Fernand Aubier, 1936.

Moeller, Ch. *Humanisme et sainteté. Témoignages de la littérature occidentale*. Tournai: Casterman, 1946. [*Humanismo y santidad. Testimonios de la literatura occidental*, Traducción Mª Dolores Raich Ullán. Barcelona: Juventud, 1960].

Moya Obradors, P. J. "El humanismo de Santo Tomás de Aquino, según Étienne Gilson". En *Atti del Congresso Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio: La Prospettiva di Tommaso d'Aquino* (21-25 septiembre, 2003), vol. 1, 883-890. Vatican City: Editrice Vaticana, 2004.

Murphy, Francesca Aran. *Art and intellect in the philosophy of Étienne Gilson*. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

Redpath, P. A. "Gilson as Christian humanist". *Studia Gilsoniana* 1 (2012): 53-63.

Shook, Laurence K. *Étienne Gilson*, Toronto: PIMS, 1984 [Traducción italiana de M. S. Rossi. Milano: Jaca Book, 1991].

Weiss, Alberto María. *Apología del cristianismo. III. Humanidad y humanismo*. Traducción Eugenio González. Barcelona: Juan Gili, 1905.

El autor

José Ángel García Cuadrado es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Es Licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Valencia. Actualmente es Profesor de Antropología en la Universidad de Navarra. jagarcia@unav.es



Étienne Gilson sobre la noción agustiniana de *illuminatio* y la querella hermenéutica del *sui generis*

Étienne Gilson On the Augustinian Notion of *Illuminatio* and the Hermeneutical Discussion on *Sui Generis*

 **Oriol Ponsatí-Murlà**

Universitat de Girona Catalunya,
España
oriol.ponsati@udg.edu

Sumario:

1. Introducción: conocimiento e iluminación en Agustín
2. Interpretaciones ideogenéticas de la teoría de la iluminación
 - 2.1. Interpretación aviceniana
 - 2.2. Interpretación ontológica
 - 2.3. Interpretación tomista
3. Interpretaciones no ideogenéticas de la teoría de la iluminación
 - 3.1. La interpretación de Étienne Gilson
 - 3.2. Acerca del problema del *sui generis*
 - 3.3. Un precedente medieval de Gilson: Buenaventura

Resumen: La teoría del conocimiento de Agustín de Hipona gira alrededor de la noción de iluminación. Más allá de la analogía, sin embargo, Agustín hace pocos esfuerzos para concretar cómo tiene lugar, exactamente, esta iluminación. El carácter abierto de la epistemología agustiniana ha dado lugar, a lo largo de la historia, a lecturas distintas y difícilmente conciliables entre sí: principalmente, la avicenista, la ontologista y la tomista. En 1929, Étienne Gilson publicó su estudio de referencia *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, con el que propuso una lectura radicalmente diferente de las anteriormente planteadas a partir de un cambio sustancial de orientación de la pregunta de base.

Gilson observa que, a partir de los textos de Agustín, no es posible responder a la pregunta sobre *cómo* tiene lugar la iluminación y debemos contentarnos con preguntarnos *por qué* es posible el conocimiento. Uno de los aspectos cruciales implicados en este debate es cómo debe interpretarse la expresión *sui generis* en un fragmento ampliamente comentado del *De Trinitate* (XII, 15, 24). Más allá de la descripción de las principales posiciones defendidas en esta querella hermenéutica, en este estudio proponemos razones de orden filológico que nos inclinan a refrendar la lectura de Gilson.

Palabras clave: Agustín de Hipona, teoría del conocimiento, iluminación, *sui generis*.

Abstract: Augustine of Hippo's theory of knowledge revolves around the notion of illumination. Beyond analogy, however, Augustine makes little effort to specify how exactly this illumination could take place. The open nature of Augustinian epistemology has given rise, throughout history, to different and difficult-to-reconcile readings: mainly, the Avicennian, the ontologist and the Thomistic. In 1929, Étienne Gilson published his widely known study *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, with which he proposed a radically different reading, based on a substantial change in the orientation of the main question. Gilson observes that, according to Augustine's texts, it is not possible to answer the question of *how* illumination takes place, and we must content ourselves with asking *why* knowledge is possible. One of the crucial aspects involved in this debate is how the expression *sui generis* should be translated in a widely commented fragment of *De Trinitate* (XII, 15, 24). Beyond the description of the main positions defended in this hermeneutical dispute, in this study we propose philological reasons that incline us to endorse Gilson's reading.

Keywords: Augustine of Hippo, Theory of Knowledge, Illumination, *Sui generis*.

1. Introducción: conocimiento e iluminación en Agustín¹

Acostumbramos a dar por sentado que Agustín dispone de una epistemología reducible a teoría, es decir, a un conjunto de enunciados entrelazados y coherentes entre sí que nos permiten sentar los fundamentos metafísicos del juicio racional. Como cualquier otro autor que se enfrente a las dificultades teóricas que supone intentar explicar las bases del conocimiento humano, Agustín es consciente del hecho de que nuestros juicios tienen

¹ A la memoria de Joan Coromines i Vigneaux (1905-1997), insigne lingüista catalán, que, huyendo de los totalitarismos en Europa, encontró refugio en Argentina y fue profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, entre 1940 y 1945.

lugar siguiendo unas determinadas normas que nos permiten establecer relaciones de adecuación entre nuestro pensamiento/lenguaje y la realidad. Esto es lo que, finalmente, nos permite hacer ciencia, pronunciar afirmaciones con validez universal. Pero el vínculo entre nuestra mente y la realidad no es evidente. Hay que poner en juego algún tipo de teoría explicativa que justifique por qué se da esta relación, por qué acostumbramos a acertar cuando dictaminamos sobre un hecho que tiene lugar en el mundo físico y por qué razón nos equivocamos, cuando lo hacemos. No se puede negar que a lo largo de la obra de Agustín es perfectamente posible encontrar numerosos intentos de plantear este problema e intentar darle algún tipo de respuesta y solución. Es igualmente evidente, sin embargo, que el estudioso agustiniano deberá reconstruir esta presunta teoría recurriendo a una cantidad importante de obras escritas a lo largo de varias décadas y no siempre del todo coherentes entre sí, de tal forma que siempre queda la sospecha razonable de que no se está llevando a cabo una reconstrucción, sino más bien una construcción *ex post* que responda a nuestros intereses como historiadores de una forma más acabada y perfecta de lo que Agustín mismo hubiese pretendido. Nuestras expectativas ante la mayor o menor compleción de la teoría agustiniana no son en absoluto irrelevantes a la hora de abordar el problema que aquí nos proponemos analizar. Como veremos, la querella hermenéutica alrededor de la noción de iluminación surge como consecuencia de las distintas interpretaciones que podemos llevar a cabo de un fragmento crucial del tratado *De Trinitate* (XII, 15, 24). El criterio que nos conduzca a dar por buena o mejor una u otra interpretación no podrá restar al margen del tipo de pregunta a la cual presuponemos que Agustín está intentado responder. Así, quien busque en la iluminación agustiniana la piedra angular de una presunta construcción sistemática, sin la que esta edificación se derrumbaría, es posible que se vea obligado a ir más allá de lo que la literalidad del texto permite interpretar, mientras que quien renuncie a este *a priori* —estrictamente hablando, innecesario— quizás no logrará satisfacer el deseo de compleción que siempre buscamos en un autor filosófico, pero se mantendrá dentro de los límites de lo que es filológicamente razonable interpretar. Es, como veremos, la opción adoptada por Étienne Gilson (1929) y que

creemos poder reforzar con algunas consideraciones de tipo lingüístico, a partir de un análisis de la expresión *sui generis* que vaya más allá del fragmento del *De Trinitate* mencionado. Hacemos hincapié en el aspecto filológico y desearíamos que valga esta insistencia como una forma de justificar metodológicamente nuestro modo de proceder, es decir, de *enseñar las cartas*, que es lo mismo que intentar ser intelectualmente honestos: no creemos en otra forma de hacer historia de la filosofía que no consista en lidiar con las palabras.

Agustín parte de un esquema ontológico de clara influencia neoplatónica. En lo alto de este esquema, donde Plotín situaría el Uno y Platón el Bien, Agustín sitúa a Dios. A Dios pertenecen las *rationes aeternae*, un equivalente de las formas platónicas, es decir, eternas e inmutables, modelos de las cosas particulares y arraigadas en la mente de Dios.² Ronald H. Nash equipara³ estas *rationes aeternae* al plano que el dios-arquitecto (no el demiurgo platónico, sino el dios cristiano) utiliza para forjar la creación. Siguiendo descendientemente la secuencia ontológica encontraríamos al alma humana. Esta también dispone de una modalidad racional, la *ratio hominis*. Sin embargo, la situación fronteriza que ocupa el alma humana (a medio camino entre Dios y el mundo físico) le obliga a dividirse en dos *rationes* diferentes, de acuerdo con su orientación y objetivo. Así, la *ratio superior* (o *sublimior*) tiene por objeto el mundo intelible y por finalidad, la consecución de la *sapientia*, mientras que la *ratio inferior* se orienta al mundo sensible y al logro de la *scientia*. Esto no quiere decir que exista una fractura ontológica en el alma, sino que cada una de estas *rationes* ejerce una función diferente: “*Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re*

² Ver, por ejemplo: Agustín de Hipona, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 1-2.

³ Ronald Nash, *Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University of Kentucky, 1969), 6. En su conjunto, el libro de Nash representa una magnífica y completa síntesis del problema del conocimiento en Agustín e incluye (caps. 7-8) una revisión pormenorizada y mucho más completa de lo que nosotros podamos esbozar en estas páginas de las distintas posiciones que surgen en torno al problema de la iluminación. Sin embargo, no compartimos el juicio que Nash hace de la interpretación gilsoniana, que, como intentaremos mostrar, consideramos la más razonable de las que han aflorado a lo largo de la historia. El lector interesado en la epistemología agustiniana puede recurrir también al clásico de Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York: Herder and Herder, 1970), especialmente el segundo capítulo.

disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamos".⁴

Estas dos funciones (u *officia*) son designadas, en otro punto del *De Trinitate*, con las expresiones *cognitio intellectualis* y *cognitio rationalis*: “*Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum, siue postponendum sit, non est difficile iudicare*”.⁵

Con esta doble funcionalidad del alma va aparejada una doble finalidad: la finalidad de la *scientia* es la acción, mientras que la de la *sapientia* es la contemplación. Esto sitúa a la segunda cualitativamente por encima de la primera. Sin embargo, Agustín reconoce un valor innegable a la *scientia*, sin la cual nos sería difícil sobrevivir. Finalmente, en el nivel más bajo del esquema ontológico, Agustín sitúa a los cuerpos, que también son depositarios de una *ratio* particular, las *rationes seminales*, introducidas por Dios en el momento de la creación y que regulan su despliegue natural.

A estos tres niveles ontológicos también les pertenecen tres niveles distintos de percepción. Debajo del todo encontramos la *sensación*, que es común a hombres y animales y que comienza y termina en los objetos físicos. A continuación, encontramos el *juicio racional*, este ya exclusivo de los humanos y que nos permite formular, haciendo uso de principios racionales y eternos, juicios a partir de las observaciones recogidas por los sentidos. Este segundo nivel de percepción permite establecer una frontera tajante entre humanos y animales. Sin embargo, como veremos enseguida, esta posibilidad de formular juicios racionales es a la vez lo que induce a los humanos a cometer errores. El nivel de percepción más elevado es el de la *intelección*, que abre la puerta al conocimiento de objetos que no admiten representación corporal alguna. De nuevo, por supuesto, esta es una facultad exclusiva de los humanos.

En *De quantitate animae*, una de sus primerísimas obras (escrita entre 387 y 388, es decir, solamente un año más tarde que *Contra*

⁴ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VI, 4.

⁵ *Ibid.*, XII, 15,25.

Academicos, la primera gran obra agustiniana), Agustín niega cualquier posibilidad de conocimiento por parte exclusivamente de los sentidos. Esto implica también negar a los animales (desposeídos de razón y que limitan su relación con el mundo a la aprehensión sensitiva) la posibilidad de conocer en sentido estricto. La realidad, sin embargo, nos proporciona algunos casos que podrían llevarnos a pensar lo contrario. El interlocutor de Agustín en este diálogo de corte platónico, Evonio, evoca el bello episodio de la *Odisea*⁶ en el que Argos, el perro de Ulises, fue el único en reconocerlo cuando el héroe regresó a su hogar después de veinte años de ausencia y se pregunta si este ejemplo no puede ser tenido, en cierto modo, por una forma de conocimiento: “*Sciebat enim, ut opinor, dominum suum canis, quem post uiginti annos recognouisse perhibetur, ut taceam de ceteris innumerabilius*”⁷.

Agustín replicará a Evonio que, efectivamente, los animales muestran una capacidad sensitiva que en muchos casos está bastante por encima de la humana pero esta superioridad sensitiva es consecuencia, justamente, de su carencia de facultades racionales. En los animales, el alma establece una suerte de vínculo estratégico con el cuerpo, que les permite satisfacer las necesidades corporales con facilidad. Pero el hombre, a diferencia de los animales, posee mente (*mens*), razón (*ratio*) y la posibilidad de hacer ciencia (*scientia*), por medio de las cuales despegá por encima de los sentidos y obtiene la satisfacción de las necesidades intelectuales, que están muy por encima de las físicas. “*Sensu enim nos bestiae multae superant, cuius rei causam non hic locus est ut quaeramus, mente autem, ratione, scientia, nos illis deus praeposuit*”⁸.

No podemos decir, por tanto, que el mundo físico sea *conocido* por los sentidos corporales. En este sentido, el perro Argos *reconoce*, pero no *conoce*, a su amo porque solamente puede verlo con sus ojos corporales. Los sentidos actúan tan solo como receptores de la información sensitiva y, en el caso de los animales, esta información no es elaborada más allá del puro dato sensorial. La mente humana, en cambio, recoge los datos que los sentidos le

⁶ Homero, *Odisea*, XVII 291 y ss.

⁷ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XXVI, 50.

⁸ *Ibid.*, XXVIII, 54.

proporcionan y los elabora por medio de la *ratio inferior*, que le permite establecer conclusiones de cariz científico. La posibilidad de emitir un juicio erróneo es consecuencia directa, justamente, de esa elaboración racional. Esta es una consideración bastante importante, ya que vendría a desmentir la extendida opinión entre los escépticos según la cual los sentidos *nos engañan*. El origen de un error puede efectivamente encontrarse en los sentidos (es decir, puede tener algo que ver con la información que los sentidos nos proporcionan), pero el error no puede ser provocado por los sentidos, sino por una mala administración mental de los datos aportados por ellos. Para ilustrar este ejemplo, Agustín recurre, en el capítulo XXXIII de *De uera religione*, al célebre ejemplo del remo que parece romperse cuando se introduce en el agua y reintegrarse al sacarlo. Agustín se muestra categórico: los ojos no nos engañan, quien yerra es la mente, que intenta comprender fenómenos corporales y eso la lleva a introducir, consecuentemente, una distorsión cognitiva.

Aquí topamos con una dificultad de interpretación importante. Esta división entre una *ratio inferior* y una *ratio superior*, dedicadas respectivamente al cultivo de la ciencia y de la sabiduría, pero integradas en una sola alma, da muestras de inconsistencia aquí, cuando Agustín intenta justificar los errores de percepción alegando que la finalidad natural del alma es la intelección (por tanto, la *sapientia*) y no el juicio racional (es decir, la *scientia*). Y es que, de forma similar a como sucede en la teoría platónica —cuando esta intenta justificar la tesis de la participación—, supondrá una dificultad constante para Agustín explicar qué sentido exacto hay que dar a esta naturaleza bifronte del alma. Agustín afirma reiteradamente con rotundidad que la función de la mente es intelectiva, mientras que la de los sentidos es sensorial. Los fenómenos físicos no pueden ser comprendidos por la mente, al igual que los intelectuales no pueden ser percibidos por los sentidos. La franja de demarcación entre *mens* / *oculus* (o cualquier otro órgano sensorial) y las respectivas funciones *intelligere* / *uidere* se convierte, pues, en el marco para entender la teoría del conocimiento agustiniana. Sin embargo, la *ratio inferior*, la *cognitio rationalis*, desempeña un papel clave de forma coordinada con los sentidos en la elaboración del

conocimiento científico. Si a los ojos les corresponde captar la existencia de un fenómeno físico, a la mente le corresponde dictaminar sobre su esencia. Esto implica, también, que la principal preocupación de Agustín no es *si* la realidad que se nos aparece existe (en este sentido es precartesiano, lo da por sentado) sino *qué* es la realidad que se nos aparece (qué es, más allá de la apariencia que toma). Volviendo al ejemplo del remo:

Si quis remum in aqua frangi opinatur et cum inde aufertur integrari, non malum habet internuntium, sed malus est iudex. [...] Si enim aliud est aer aliud aqua, iustum est, ut aliter in aere aliter in aqua sentiatur. Quare oculus recte; ad hoc enim factus est, ut tantum ualeat. Sed animus peruerse, cui ad contemplandam summan pulchritudinem mens, non-oculus factus est.⁹

Es decir, que el ojo no hace más que recoger de forma fidedigna una información compleja: la densidad del aire y del agua es diferente y, consecuentemente, la luz también es refractada de forma diferente dentro y fuera del agua (aunque Agustín lo exprese de forma bastante más elemental, diciendo que el remo es percibido —*sentiatur*— de forma diferente dentro y fuera del agua). Si tuviéramos la posibilidad (ciertamente incierta) de pedir al ojo *qué* ve no obtendríamos en ningún caso una respuesta del tipo: *un remo roto*. El ojo nos respondería que ve simplemente una secuencia de eventos físicos que implican un remo y agua y que la luz que incide sobre el remo sumergido le es refractada de forma diferente que la luz que incide sobre el segmento de remo que queda fuera del agua. Es decir, el ojo nos informa sobre la existencia del remo sumergido en el agua (*hay* un remo). Una afirmación del tipo *el remo está roto* solamente puede llevarla a cabo la mente, que elabora los datos que le proporcionan los sentidos y en esta elaboración introduce el error. Sin embargo, este error no es fruto de ningún tipo de disfunción por parte de la mente, sino más bien de una extralimitación. La mente ha querido meterse en un ámbito —el de la visión— que pertenece a los sentidos y, por tanto, no le corresponde. Es decir, que las funciones de la mente y de los sentidos quedan perfectamente delimitadas, y

⁹ Agustín de Hipona, *De uera religione*, XXXIV, 62.

cualquier intromisión en una u otra dirección da problemas.¹⁰ La función de los sentidos es captar con toda su complejidad la pluralidad del mundo físico. La función de la inteligencia, en cambio, es buscar unidades inteligibles. Este reparto de funciones debe permitir explicar por qué, por ejemplo, la mente identifica de forma unitaria todos los componentes de un objeto (*un árbol* pongamos por caso) mientras que los sentidos nos proporcionan información múltiple sobre esta realidad que la mente capta de modo unitario (colores, olores, textura, tronco, ramas, hojas, copa, etc.). Esto sitúa la teoría del conocimiento agustiniana muy lejos de la platónica. La certeza de nuestros juicios debe ser de origen estrictamente intelectual mientras la certeza de los datos obtenidos por los sentidos debe ser estrictamente sensorial. El ámbito sensible vive sumergido en la multiplicidad mientras que el intelecto persigue a la unidad. Intentar obtener alguna certeza partiendo de las apariencias sensibles nos abocará necesariamente al error, tal y como expresa Agustín al principio del capítulo XXXIII de *De uera religione*:

Quod si eam [unitatem] corpora mentiuntur, non est credendum
mentientibus, ne incidamus in uanitates uanitantum: sed
quaerendum potius —cum ideo mentiantur, quia eam uidentur
ostendere oculis carneis, cum illa mente pura uideatur—, utrum
in tantum mentiantur, in quantum ei simila sunt, an in quantum
eam non assequuntur.¹¹

Por medio de los juicios racionales procuramos alcanzar una determinada verdad que quede al margen del error. Por lo general, la adecuación entre nuestro pensamiento o nuestro lenguaje y la realidad es satisfactoria, pero casos como el del remo que aparentemente se rompe nos demuestran que el fundamento de la verdad de nuestros juicios no puede ser la información sensorial, sino que existen normas racionales que nos permiten emitir juicios sobre el mundo. La información que nos proporcionan los sentidos también juega un papel importante (si no viéramos un árbol no

¹⁰ Esta separación tajante será matizada por Agustín en escritos posteriores. Los fragmentos de *De Trinitate* que hemos citado previamente, donde se especifican dos funciones del alma, matizan este aislamiento entre el alma y los sentidos, ya que el alma inferior, orientada al conocimiento científico, actúa por naturaleza en coordinación con los datos sensibles, sin que esto sea considerado en ningún momento una extralimitación.

¹¹ Agustín de Hipona, *De uera religione*, XXXIII, 61.

podríamos decir que aquello es *un árbol*), pero finalmente son las normas racionales las que ejercen de criterio corrector y nos permiten captar el árbol como tal (su *esencia*, más que su *existencia*).

Queda claro, por tanto, que el modelo de conocimiento que nos propone Agustín no es vertical (las sensaciones no son ni un pretexto para rememorar las ideas, *more platonico*, ni la materia base para elaborar, abstraer, las ideas, *more aristotelico*) sino complementario: los sentidos ofrecen sus datos a la mente y esta, basándose en normas racionales, emite su juicio. Lo que habrá que investigar, por tanto, es de dónde surgen estas normas racionales, cuál es el trasfondo metafísico de la actividad racional, y aquí es donde interviene la teoría de la iluminación. Pero Agustín no lo hace de manera inmediata, sino tan solo después de haber ensayado otras vías de respuesta: en primer lugar, un cierto innatismo, expresado en fragmentos como el que sigue, de los *Soliloquia*: “*Siue enim figurae geometricae in ueritate, siue in eis ueritas sit, anima nostra, id est, intelligentia nostra contineri, nemo ambigit; ac, per hoc, in nostro animo etiam ueritas esse cogitur*”.¹²

Poco tiempo más tarde, inmediatamente después de haber sido bautizado por Ambrosio en Milán, pero con las lecturas todavía recientes de Plotín, Agustín defenderá una concepción anamnésica del conocimiento: “[...] *tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse uideatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari*”.¹³

Visión que será rectificada solamente tres años más tarde en el *De magistro* y, explícitamente refutada en las *Retractationes*:

In quo libro illud quod dixi: omnes artes animam secum attulisse mihi uideri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci ac recordari, non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur animam uel hic in alio corpore uel alibi siue in corpore siue extras corpus aliquando uixisse, et ea quae

¹² Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 19, 33.

¹³ Agustín de Hipona, *De quantitate animae*, XX, 34. Este fragmento tiene no sólo reminiscencias platónicas evidentes, sino que repite casi textualmente un fragmento de las *Tusculanae* de Cicerón: “*non potuit animus haec in corpore inclusus adgnocere, cognita attulit; [...] ita nihil est aliud discere nisi recordari.*” (Cicerón, *Tusculanae*, I, 58).

interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia uita ante didicisse.¹⁴

Después de estos tanteos, Agustín llegará finalmente a la teoría de la iluminación para explicar la proveniencia de las normas que hacen posible nuestros juicios racionales. En pocas palabras, la teoría de la iluminación afirma que el conocimiento humano tiene lugar bajo el efecto de las ideas contenidas en la mente de Dios, y que estas ideas iluminan nuestra mente y hacen posible y efectivo el conocimiento: *“Deus pater ueritatis, pater sapientiae, [...] pater intellegibilis lucis, pater euigilationis atque illuminationis nostrae [...] Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia”*.¹⁵

Sin embargo, el sentido de esta teoría no es evidente y su interpretación ha conllevado interpretaciones dispares a lo largo de la historia. Estas interpretaciones pueden agruparse en dos grandes líneas. Por un lado, existe todo un grueso de lecturas que se proponen averiguar el proceso que da lugar a la generación de las ideas divinas en nuestra mente. Siguiendo la denominación propuesta por Copleston (2011: II-50-54), llamaremos este conjunto de interpretaciones *ideogenéticas*, pues buscan, en primer lugar, el origen de las ideas divinas en la mente humana. Por otro lado, existe una línea de investigación que se aleja de la pregunta por el *origen* de las ideas divinas y se preocupa, más bien, por investigar qué *función* desarrollan estas ideas en el proceso cognitivo. Al frente de esta interpretación encontramos, como veremos, al filósofo francés Étienne Gilson, quien proporciona la que, desde nuestro punto de vista, constituye la respuesta más razonable a este problema interpretativo. A continuación, intentaremos dar una visión de conjunto de las lecturas ideogenéticas a las que responde Gilson para contextualizar adecuadamente su lectura.

2. Interpretaciones ideogenéticas de la teoría de la iluminación

La línea explicativa de la ideogénesis parte de lo que podríamos llamar una perplejidad: Agustín basa toda su teoría epistemológica

¹⁴ Agustín de Hipona, *Retractionum libri duo*, I, 8, 2.

¹⁵ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, I, 1, 2.

sobre los fundamentos de la iluminación, pero no lleva a cabo ningún esfuerzo para explicarnos de dónde y cómo surgen, en la mente humana, las ideas divinas, lo que obliga a sus lectores a llenar este palmario vacío con conjeturas que necesariamente deben alejarse de la literalidad de sus textos. Intentando dar respuesta a esta perplejidad surgen, al menos, tres teorías explicativas de carácter ideogenético.

2.1. Interpretación aviceniana

La primera lectura ideogenética es llamada *aviceniana* por Eugene TeSelle, ya que implica a varios pensadores que edificaron su filosofía en diálogo —con acuerdos y desacuerdos— con la del gran filósofo árabe, como Guillermo de Auvernia o Roger Bacon. La importancia de la aportación de este último permitiría, sin embargo —como hace Nash— llamarla *franciscana*. La interpretación aviceniana de la teoría de la iluminación de Agustín considera la palabra divina como *dator formarum*, es decir, como un intelecto agente separado de nosotros y que proporciona ideas a nuestra mente por medio de la percepción sensible. El más destacado defensor contemporáneo de esta tesis sería Eugène Portalié, autor de la acepción “Agustín” del portentoso *Dictionnaire de Théologie Catholique*.¹⁶

Que la tradición historiográfica haya vinculado esta interpretación de la teoría de la iluminación agustiniana con el filósofo de origen persa Avicena no deja de ser curioso y paradójico. En realidad, Avicena no se ocupa en ningún momento de la filosofía agustiniana sino, como es sabido, fundamentalmente de la de Aristóteles. Pero como algunos intérpretes importantes de Agustín abordan la teoría de la iluminación en clave aristotélica o, más adelante, tomista, esto hace que el debate sobre la teoría del conocimiento aristotélica (en la que Avicena juega, como es sabido, un papel importantísimo) sea indirectamente relevante para el estudio de la teoría agustiniana. Por otra parte, también a la inversa, muchos lectores medievales de Aristóteles entenderán su

¹⁶ *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC). París: Librairie Letouzay, 1903-1972. I vol. pp. 2334-2337. La versión más divulgada de este artículo es su traducción inglesa, editada en forma de libro: Eugène Portalié, *A Guide to the thought of Saint Augustine* (Chicago: Henry Regnery, 1960).

pensamiento filtrado por la teoría de la iluminación de Agustín.¹⁷ Más allá, por lo tanto, de consideraciones sobre la oportunidad de interpretar a Agustín en clave aristotélica, no hay que olvidar que, *de hecho*, Agustín y Aristóteles están interpretativamente muy ligados por lo menos desde el siglo XII y hasta nuestros días. Propiamente, sin embargo, los intérpretes que la historia de la filosofía ha puesto en el saco de los avicenistas no comparten una opinión unitaria, sino que más bien se corresponden con aquellos que critican la posición de Avicena respecto a la teoría de Aristóteles. Para consignar en qué consiste la lectura avicenista de la iluminación agustiniana, nos bastará reseñar brevemente las posiciones de Guillermo de Auvernia y de Roger Bacon, como principales comentaristas históricos.

Guillermo de Auvernia (†1249) se distancia de la teoría de los dos intelectos de Avicena y acaba identificando, de hecho, el intelecto agente aristotélico con Dios mismo. Según Auvernia, la interpretación aviceniana del aristotelismo debe ser rechazada como una *ficción inútil* (*De anima*, 7,3) y sustituida por una interpretación ideogenética de la teoría agustiniana de la iluminación. Por un lado, podría parecer que Guillermo de Auvernia se separa tanto de la interpretación aviceniana que ya no tendría sentido incluirlo dentro de este grupo de intérpretes. Finalmente, coincide con estos en la consideración del alma como un principio pasivo, que recibe —por iluminación o impresión— las ideas abstractas de Dios. Sin embargo, sucede que Auvernia no se limita a considerar la pasividad del alma, sino que defiende también su carácter activo. Pero ¿cómo se concilian estos dos aspectos? Según Auvernia, está claro que el conocimiento de las formas inteligibles, abstractas y universales no puede provenir del mundo corporal. Nuestras ideas abstractas y universales de los objetos sensibles son producidas por la propia alma, que juega, por tanto, un papel activo. Activo respecto al mundo sensible, pero pasivo respecto a Dios. Efectivamente, Dios imprime en nuestro intelecto las ideas abstractas que después nosotros proyectaremos sobre el mundo sensible (de ahí que tenga sentido incluir Auvernia

¹⁷ Facilitan esta lectura expresiones aristotélicas de ecos netamente agustinianos como cuando el estagirita se refiere al intelecto agente como “el sol de nuestras almas” (*De anima*, V, 5).

en el grupo de los avicenistas). De este modo, el alma humana se sitúa *in horizonte duorum mundorum*: una cara mirando al mundo de los objetos sensibles y otra mirando a Dios. Así, el intelecto activo de Aristóteles tal y como lo entienden sus comentaristas árabes (principalmente Avicena) queda asimilado, a través del filtro agustiniano de Guillermo de Auvernia, a Dios mismo.

Roger Bacon (1220-1292) se sitúa del lado de Avicena para defender con firmeza la existencia de un intelecto agente separado del alma humana. La postura del *doctor mirabilis* en esta cuestión es, en realidad, de un claro agustinismo avicenizante, puesto que hace confluir la interpretación aristotélica de Avicena con la teoría de la iluminación de Agustín. Así, Bacon defiende, por un lado una *anima possibilis* que se caracteriza porque “*de se est impotens ad scientias et uirtutes, et eas recipit aliunde*” y, por otro, un “*intellectus agens qui influit in animas nostras illuminans ad scientiam et uirtutem*”.¹⁸ De su lectura de Aristóteles, el franciscano extrae “*quod intellectus agens, quem nominauit Aristoteles in tertio tractatu suo de anima, non est in materia, sed est substantia separata*”.¹⁹ Bacon se está basando, de hecho, en el principio aristotélico de la necesaria separación entre una causa eficiente y una causa material y con la identificación del intelecto agente con la primera y el alma humana con la segunda. Sin embargo, la interpretación de Aristóteles en clave aviceniana se complementa con elementos de inspiración netamente agustiniana. Así, el intelecto agente influye e ilumina el intelecto posible “*ad cognitionem ueritatis*”. Y para ratificar la influencia agustiniana, Bacon cierra el quinto capítulo de la segunda parte de su *Opus maius*, con una cita explícita de los *Soliloquia* de Agustín: “*Et Augustinus dicit in Soliloquiis et alibi: ‘Quod soli Deo est anima rationalis subjecta in illuminationibus et influentiis omnibus principalibus’*”.²⁰ Queda claro, por tanto, que el intelecto agente, perfectamente separado de un alma racional caracterizada por la pasividad, es Dios mismo.

Quien recoge, en tiempos modernos, la interpretación aviceniana de la teoría de la iluminación de Agustín es el jesuita Eugène

¹⁸ Roger Bacon, *The Opus Majus* (Oxford: Clarendon, 1897) 38-39.

¹⁹ Ibid., 39.

²⁰ Ibid., 41.

Portalié (1852-1909). Su aportación más importante en relación con este problema la encontramos en un extensísimo artículo dentro del *Dictionnaire de Théologie Catholique*.²¹ Portalié comienza recordando que este es un problema trascendental para la interpretación de la filosofía de Agustín, no solo para la interpretación de su epistemología, sino de su obra completa, ya que de lo que se trata finalmente es de dar una respuesta al problema “*de notre dépendance de Dieu*”. Portalié realiza una exposición sumaria y crítica de las diversas interpretaciones del problema. Para no alejarnos de nuestro propósito en este artículo, no nos detendremos aquí en los argumentos esgrimidos por Portalié para rechazar tanto la lectura ontologista como la escolástica, o tomista —que veremos enseguida—. Baste destacar, sin embargo, que el autor añade a la clasificación tradicional de lecturas de la iluminación agustiniana la que él llama *panteísta* (o *averroísta*) y según la cual Dios, razón universal y única inteligencia, vería en nosotros la verdad y nosotros la veríamos en él y por él. Portalié rechaza esta vía aportando un texto en el que Agustín rechaza con toda claridad el panteísmo: “*Nos autem animum quaerimus, qui uera religione confisus non tanquam deum suum adoret mundum, sed tamquam opus Dei propter Deum laudet mundum, et mundanis sordibus expiatus mundus perueniat ad Deum, qui condidit mundum*”.²²

Todavía sobre la posición de Eugène Portalié cabe destacar un punto de acuerdo —*a contrario* y que, por lo tanto, se convierte en desacuerdo— con la interpretación de Étienne Gilson. Portalié critica la interpretación escolástica por insuficiente. El resumen que Portalié hace de esta interpretación pasaría por interpretar la iluminación agustiniana como la causa creadora de la inteligencia (la razón humana se habría *activado* en el momento de la creación) y como la fuente de toda verdad (todo conocimiento que se quiera verdadero debe ir acorde con las ideas divinas). Según él, si Agustín hubiera reducido a esto la iluminación, puede decirse que prácticamente no se habría ocupado del problema del conocimiento, cuando es evidente que se trata de un problema central en su filosofía. Dicho de otro modo, si todo lo que sabemos

²¹ *Vide supra*, nota 16.

²² Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, 1, VII, c. XXIII.

sobre el proceso de conocimiento es que Dios nos ha dado la inteligencia para conocer y que todo saber es imagen de las ideas divinas, entonces no sabemos nada, todavía, sobre *cómo* efectivamente tiene lugar el acto de iluminación que da lugar al conocimiento. En realidad, esta es una observación que Portalié comparte con Étienne Gilson.²³ Sin embargo, la diferencia radica en que este último acepta que efectivamente Agustín no reveló nada sobre el *cómo* de la iluminación y, por tanto, deriva su investigación hacia otro lado. Tal y como hemos señalado al principio de este artículo, la *intentio auctoris* en forma de expectativa interpretativa juega un papel fundamental a la hora de dar por buena una u otra interpretación, hasta llevar al caso extremo en que una misma lectura pueda ser considerada oportuna o inoportuna en función de si responde adecuadamente a la pregunta que se había formulado el historiador —y que, huelga decir, constituye un supuesto apriorístico que encamina toda la investigación.

2.2. Interpretación ontológica

La segunda explicación ideogenética es de carácter *ontológico*, puesto que supone la continuidad entre la mente divina y la humana. Avalarían esta hipótesis algunos fragmentos dispersos y —según los críticos de esta teoría, por ejemplo, Copleston (II-50)— poco representativos y, sobre todo, difíciles de harmonizar con algunas líneas de fondo constantes e incontestables de la filosofía agustiniana. Aun así, la interpretación ontológica de la teoría de la iluminación de Agustín ha gozado de no pocos defensores, que podemos remontar a la baja edad media. Es el caso de Henri de Gand (1217-1293), filósofo escolástico, discípulo de Alberto Magno, y defensor de una síntesis platónico-aristotélica, que encontró muy poca acogida en el siglo del tomismo aristotélico. Su vertiente ontologista en relación con la filosofía de Agustín es defendida en tiempos modernos por Raymond Macken.²⁴ Otro de los exponentes relevantes del ontologismo es el filósofo renacentista y neoplatónico Marsilio Ficino (1433-1499), tal y como defiende

²³ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París: Vrin, 1987).

²⁴ R. Macken, “La Theorie de l’Illumination Divine dans la Philosophie d’Henri de Gand”. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* nº 39 (1972) : 82-112.

Oskar Kristeller.²⁵ A pesar de estos precedentes, la interpretación ontológica de la iluminación se ha vinculado históricamente sobre todo a la figura del filósofo francés Nicolas Malebranche (1638-1715) y a su conocida teoría de la visión de los objetos mediante las ideas en Dios, expuesta en el tercer libro de *De la recherche de la vérité*.²⁶ Malebranche afirma que el espíritu puede ver los seres creados en Dios": "*Il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui represente les êtres créés, puisque cela est tres-spirituel, tres-intelligible, & tres-present à l'esprit*".²⁷

Pero esta afirmación se realiza partiendo de una ontología dualista de raíz cartesiana. Esto significa que concibe el cuerpo y el alma como entidades perfectamente separadas. Malebranche, sin embargo, lleva esta separación tan lejos que no concibe ningún tipo de relación posible entre cuerpo y alma. Este no es, de entrada, el esquema ontológico de Agustín, para quien el cuerpo y el alma son dos realidades efectivamente distintas, pero con posibilidad de tránsito entre uno y otra. El espíritu de Malebranche, por el contrario, debe ir a buscar la fuente de los datos sensibles en otro lado: Dios. Esta diferencia entre Agustín y Malebranche es esencial, ya que convierte a Malebranche en un lector de Agustín más agustiniano que el propio Agustín. Así, cuando el francés afirma que "en Dios vemos todas las cosas" se está refiriendo efectivamente a *todas* las cosas, no solo a las *rationes aeternae*, que es lo que afirma Agustín. En realidad, el propio Malebranche era consciente de que su lectura de Agustín violaba la letra del obispo de Hipona y así lo afirma explícitamente:

Nous croyons aussi que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des choses immuables & incorruptibles : parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela, de mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit, comme nous avons déjà dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.²⁸

²⁵ P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Firenze: Sansoni, 1953).

²⁶ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences* (Paris: Vrin, 1945).

²⁷ *Ibid.*, 437.

²⁸ *Ibid.*, 445.

Sin embargo, muchas de las críticas que se han volcado sobre el ontologismo han tomado a Malebranche como diana, considerándolo erróneamente un buen representante de la teoría de la iluminación de Agustín. Uno de los estudiosos que con más contundencia ha denunciado este hecho ha sido Ronald Nash, uno de los principales defensores del ontologismo en el siglo XX y cuyas tesis analizaremos a continuación.

Ronald H. Nash (1936-2006) ha sido uno de los filósofos cristianos estadounidenses más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Autor de una treintena de libros de filosofía, teología e historia, dedicó buena parte de su carrera al estudio de Agustín de Hipona y a la docencia en la Western Kentucky University, en el Southern Baptist Theological Seminary de Louisville, Kentucky, y durante sus últimos años de carrera, en el Reformed Theological Seminary de Orlando. Nash lanza su defensa de la interpretación ontologista de la teoría de la iluminación agustiniana en su libro *The Light of The Mind. St. Augustine's Theory of Knowledge*.²⁹

Ronald H. Nash resume la interpretación ontológica afirmando que, de algún modo, el hombre puede tener un conocimiento directo de las ideas divinas, puede *ver* las ideas divinas que subsisten en la mente de Dios. Con esta hipótesis, Nash toma posición sobre todo contra la interpretación formalista de Étienne Gilson, de la que afirma:

The Formal interpretation (that of Gilson and Copleston) is correct in what it asserts (in the sense that illumination explains the certainty and necessity that attend many of our judgements) but wrong in what denies. It fails to go far enough because of its refusal to allow any specific conceptual content to divine illumination.³⁰

Nash reconoce dos dificultades *históricas* con las que ha topado la interpretación ontológica. En primer lugar, los defensores del tomismo agustiniano han querido confundir el ontologismo con el misticismo y han repetido que una interpretación ontológica de la iluminación equivaldría a un estado beatífico más o menos permanente. La segunda dificultad tiene que ver directamente con

²⁹ Nash, *Light of the Mind*, 102-124.

³⁰ *Ibidem*, 101.

la lectura ontologista de Nicolas Malebranche, a la que hemos hecho referencia hace poco, y que ya hemos visto que tiene más de Malebranche que de Agustín. Pero el principal adversario al que debe hacer frente Nash es Gilson, cuya lectura, que rechaza cualquier interpretación ontologista como la que pretende defender Nash, representa el punto de referencia más sólido e ineludible de las interpretaciones contemporáneas. Dedicaremos espacio suficiente al análisis detenido de la aportación de Gilson. Avanzamos, por el momento, solamente el esquema de respuesta en cuatro puntos que Nash proporciona a Gilson para dejar constancia de la posición ontológica frente a la formalista.

En primer lugar, Gilson pretende neutralizar el ontologismo afirmando que la imagen de la luz no deja de constituir una metáfora y resulta siempre arriesgado —pensemos en las numerosas imágenes contenidas en los mitos platónicos, por ejemplo— basar una teoría en una metáfora. Nash (1969: 112) está de acuerdo con la observación de Gilson, pero la considera más bien un ejemplo que una crítica: “*The argument is raised here not for criticism but as an example of the diverse uses which analogy can be put*” (Nash, 1969: 112).

El segundo aspecto de la crítica de Gilson al ontologismo al que Nash intenta dar respuesta afirma que cuando Agustín habla de visión directa de Dios no se está refiriendo a la iluminación y al conocimiento natural sino a la experiencia mística. Nash (1969: 112) rebate que esto, más que una objeción, es una especie de comodín que pretende neutralizar el conjunto de la interpretación ontológica a pesar de ser evidente —y el propio Gilson lo admite— que hay textos de Agustín netamente ontologistas y que no tienen absolutamente nada de místicos. Nash cree que son ejemplos de ello *Confessiones* VII, 17; *De Trinitate* VIII, 3; o *De ciuitate dei*, XI, 2. Valga como ejemplo el tipo de descripción de la iluminación que Agustín hace en el fragmento citado de *De Trinitate*, donde es descrita una ascensión intelectual desde lo bueno hasta Dios, que es *bonum omnis boni*:

Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia animata

corpora, et bonus aer modestus et salubris, et bonus cibus suauis atque aptus ualetudini, et bona ualetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter et affecta hilariter et luculente colorata, et bonus animus amici consensionis dulcedine et amoris fide, et bonus uir iustus, et bonae diuitiae quia facile expediunt, et bonum caelum cum sole et luna et stellis suis, et boni angeli sancta oboedientia, et bona locutio suauiter docens et congruenter mouens audientem, et bonum carmen canorum numeris et sententiis graue. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.³¹

Ronald H. Nash quiere poner de manifiesto que la ascensión que revela este fragmento tiene un evidente eco platónico, pero en ningún caso puede ser considerada como una descripción de éxtasis místico. En los demás textos anteriormente mencionados de *Confessiones* y *De civitate dei* sucedería lo mismo. Por otra parte, Nash (1969: 116) introduce en este debate una distinción conceptual lo suficientemente relevante. Habría que no confundir, según el autor, misticismo y *contemplatio*, puesto que el proceso agustiniano que conduce a la *sapientia* hace uso de la *contemplatio* y Nash se pregunta qué relación puede haber entre las verdades invariables de la matemática o la geometría con la experiencia mística. Todavía en el marco de esta segunda crítica de Gilson al ontologismo, el historiador francés distingue entre la visión de la verdad *en* Dios y la visión *de* Dios. Gilson cree necesaria esta distinción porque, de lo contrario, habría que admitir que incluso los injustos ven a Dios y se hacen partícipes de la experiencia mística. Nash, en cambio, defiende una visión de Dios, pero cualitativa y cuantitativamente diferente a la visión beatífica. Se ampara en un fragmento de *De Trinitate* donde se afirma la posibilidad del conocimiento de Dios, pero no *ad aequalitatem*: “*Quocirca in quantum deum nouimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum nouimus quantum ipse se*”.³²

La tercera crítica de Gilson intenta hacer frente a estos textos agustinianos de naturaleza ontológica a los que no puede aplicar ni la primera crítica (lenguaje metafórico) ni la segunda

³¹ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

³² *Ibid.*, IX, 11, 16.

(misticismo), afirmando que, más que una visión de Dios, implican una función regulativa. Nash (1969: 119-120) reconoce que esta interpretación podría fundamentarse en las numerosas veces que Agustín se refiere a las ideas como *regulae*. Sin embargo, Nash no está dispuesto a hacer equivalentes *ideae* y *regulae*, y recurre al segundo capítulo de *De libero arbitrio* para demostrar que, al menos en esta ocasión, Agustín habría distinguido ambos términos.³³ Sin embargo, la prueba no resulta demasiado convincente, dado que en el fragmento citado por Nash se habla de *ratio et veritas numeri* y —no aquí, sino más adelante— también de *regulae et lumina uirtutum*, pero para afirmar, simplemente, que son *uera et incommutabilia* y que pertenecen al ámbito de la sabiduría (*ad sapientiam pertinere*); ninguna de estas dos características, sin embargo, puede decirse que las separe esencialmente de las *ideae*, término, por otra parte, que no aparece ni una sola vez en todo el *De libero arbitrio*.

Por último, la última crítica de Gilson al ontologismo consiste en mostrar que el interés de Agustín por el conocimiento sensible es una prueba contra el carácter ontológico de su teoría de la iluminación. Efectivamente, como todas las cosas corporales son copias particulares de las ideas divinas, si realmente conociéramos plenamente las ideas ya no necesitaríamos conocer el mundo corporal a través del mundo sensible. Nash (1969: 120) responde a Gilson que con esta observación no está criticando a Agustín sino la lectura que Malebranche hace de Agustín.

Cabe decir que la interpretación ontológica ha tendido a darse por superada, a lo largo del siglo XX, y en el centro del debate se han situado más bien la interpretación tomista de Charles Boyer (v. 2.2.3), la avicenista de Eugène Portalié (v. 2.2.1) y sobre todo la formalista de Étienne Gilson (v. 2.3.1). El debate entre estas tres posiciones tiene lugar aproximadamente entre los años veinte y cuarenta del siglo XX. Quizás por eso, aportaciones más recientes, realizadas en la segunda mitad del siglo XX (como la que acabamos de sintetizar y que firma Ronald H. Nash), han tendido a quedar al margen del debate sobre la iluminación agustiniana. Es habitual, en realidad, *liquidar* la interpretación ontológica haciendo referencia solo al capítulo sexto del tercer libro de la *Recherche de*

³³ Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, 8, 20-22; II, 9, 26.

Malebranche, fácilmente rebatible y que, sobre todo, se aleja sustancialmente del marco textual de Agustín. Por todo este conjunto de circunstancias nos parece bastante importante no terminar este apartado sin hacer referencia a una obra de publicación mucho más reciente y que también se sitúa en la órbita ontologista. Se trata del ensayo de Lucien Jerphagnon *Augustin et la sagesse*,³⁴ aparecido en 2006.

Jerphagnon (1921-2011) fue un veterano estudioso de la filosofía de la antigüedad tardía y además de publicar varias obras específicas sobre la filosofía de Agustín dirigió la reciente edición de la traducción al francés de las obras completas³⁵ del obispo de Hipona. *Augustin et la sagesse* pretende ser más bien un ensayo divulgativo e introductorio sobre el pensamiento de Agustín que una obra especializada. A pesar de no entrar en el detalle de las discusiones entre académicos, Jerphagnon se hace eco de una posición claramente ontologista en relación con la teoría del conocimiento de Agustín. Un ontologismo de raíz netamente platónica, pero fundamentalmente conciliable con los principios del cristianismo (*consonans euangelio*,³⁶ como dirá el propio Agustín refiriéndose a la adecuación entre la filosofía de Plotín y el evangelio de Juan). A lo largo de su ensayo, Jerphagnon dibuja el recorrido intelectual de Agustín tomando como hilo conductor la noción de sabiduría (*sagesse*). La inteligencia humana, presa del pecado original, necesita el auxilio de la sabiduría divina (que se manifiesta mediante la gracia) para acceder a la comprensión del mundo, de uno mismo y de Dios. Jerphagnon hace referencia a la teoría ambrosiana del préstamo (*théorie del emprunt*) para justificar cierto acceso a la ciencia (no a la sabiduría) por parte de los paganos, que habrían tomado prestado todo lo que hay de verdad en el Antiguo Testamento, quedando siempre en el umbral de la comprensión plena debido a la falta de fe. Con Jerphagnon, por tanto, nos encontramos ante un ontologismo que no niega la continuidad esencial entre el alma humana y Dios pero que somete la comunicación que pueda haber entre estas dos entidades a la

³⁴ Lucien Jerphagnon, *Augustin et la sagesse* (París: Desclée de Brouwer, 2006).

³⁵ Oeuvres de saint Augustin, sous la direction de Lucien Jerphagnon. París: Gallimard, 1998-2002 (3 vols.).

³⁶ Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, X, 2.

presencia de la fe. La comprensión como recompensa de la fe. *Haec est, crede, saluberrima auctoritas [...] quae commouet stultos ut ad sapientiam festinent.*³⁷

2.3. Interpretación tomista

La lectura que Tomás de Aquino (1225-1274) hizo de la teoría de la iluminación de Agustín es una de las que ha gozado de mayor aceptación a lo largo de la historia de la filosofía y ha contado, todavía en los siglos XIX y XX, con firmes defensores³⁸. De acuerdo con la lectura tomista, la iluminación es asimilable a la abstracción de raíz aristotélica: la mente humana, entendimiento agente, haciendo uso de su capacidad para conferir inteligibilidad a los contenidos de la sensación, alcanzaría las *supremae rationes* sin necesidad de ninguna iluminación adicional. El origen de la teoría lo encontramos en un Tomás de Aquino³⁹ que, queriéndose alejar de las tesis ontologistas y avicenistas, convierte la iluminación en un acto de la razón humana natural, sin intervención añadida de la luz divina. Su principal teoría opositora ha sido durante siglos la interpretación ontológica y es por este motivo que los defensores modernos de la interpretación tomista polemizan, sobre todo, con los defensores de la otra. Es el caso de J. Kleutgen,⁴⁰ de Fulbert Cayré⁴¹ y, sobre todo, de Charles Boyer.⁴²

De entrada, cabe decir que cuando Tomás de Aquino expone su interpretación de la iluminación de Agustín ya debe de hacerlo contra una cierta tradición interpretativa, porque con anterioridad ya habían sido planteados enfoques avicenizantes, ontologistas e incluso platonizantes (que tendrían un éxito escaso). Y siguiendo su modo sistemático de proceder, Tomás se preocupa, en primer lugar, de neutralizar las tesis contrarias antes de

³⁷ Agustín de Hipona, *De utilitate credendi*, 16, 34.

³⁸ Amado F., A., & Lettelier Widow, G. (2023). En el verbo está la luz: enseñanza e iluminación según Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia*, 16(1), 16.

³⁹ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, q. II; Summa Theologiae, I, q. 84, a. 6, Resp.; Summa Theologiae, I, q. 88, a. 3.*

⁴⁰ Joseph Kleutgen, *La Philosophie scolastique, Exposée et défendue par le R.P. Kleutgen; traduite avec l'autorisation de l'auteur, par le R.P. Constant Sierp* (París: Gaume Frères et J. Duprey, 1868-1870).

⁴¹ Fulbert Cayré, *La contemplation augustinienne* (Bruges: Desclée de Brower, 1954).

⁴² Charles Boyer, *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (París: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932).

reafirmar la suya. En primer lugar, es importante despejar la posición de Agustín respecto a Platón.

Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente diuina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce diuina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes uideamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam uideremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras.⁴³

Cualquier posibilidad de innatismo (*species per se subsistentes*) en el marco de la teoría de la iluminación queda, por tanto, descartada por Tomás. Ahora bien, la última frase de este fragmento y, en concreto, el verbo *imprimunt* deberían ponernos en alerta ante un posicionamiento por parte del *doctor angelicus* coincidente con el de sus adversarios árabes, especialmente Avicena. Y nada podría hacernos pensar que Tomás no sea, en este aspecto, aviceniano si no dispusiéramos de ningún otro texto suyo sobre la teoría de la iluminación. Tomás aborda de nuevo el problema en la pregunta 88 de la *Summa Theologiae*.⁴⁴ Si en el fragmento precedente se hace evidente que quería dejar claras las diferencias entre Agustín y el platonismo, en esta pregunta de la *Summa* da respuesta a la interpretación ontologista e, indirectamente, nos despeja la duda que ahora se nos planteaba. En un artículo estructurado según la más pura dialéctica tomista, el filósofo intenta rebatir la afirmación según la cual “*id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus*”. La interposición bíblica de Jn 1, 18 (*Deum nemo uidit unquam*) permite a Tomás enhebrar su respuesta. El intelecto humano no puede captar las sustancias inmateriales creadas (los ángeles⁴⁵); mucho menos, por tanto, debe poder captar las sustancias inmateriales increadas (las ideas divinas). Otra interposición bíblica permite acabar de desmentir la posibilidad de conocer a Dios directamente. Se trata de una cita célebre en el marco de esta disputa, ya que es el mejor

⁴³ Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Art. 10, ad 8. [64368].

⁴⁴ Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, q. 88. art. 3.

⁴⁵ Tomás aborda la cuestión de la posibilidad de percepción de los ángeles en el art.1 de esta misma *quaestio 88*.

aval de la interpretación tomista de la iluminación: “*invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*” (Rm 1, 20). La cita de Pablo es especialmente efectiva porque sintetiza espléndidamente lo que finalmente es la concepción de la teoría de la iluminación de Agustín por parte de Tomás: una réplica de la teoría abstractiva de Aristóteles. El sujeto de la iluminación no sería, por tanto, Dios, sino —de acuerdo con la secuencia gnoseológica tomista— un intelecto agente que obtendría, por abstracción, las ideas generales.

Queda claro, por tanto, que el principal objeto de nuestro conocimiento es la “*quidditas rei materialis*” y en ningún caso las ideas divinas. La luz de nuestro intelecto es el medio en el que tiene lugar el conocimiento, no el objeto directo de nuestro conocimiento: “*lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur*”. La diferencia de una sola letra (*quod / quo*) es aquí fundamental. Nos queda por aclarar, tan solo, en qué sentido el fragmento de Tomás citado más arriba se refería a las *supremae rationes* como algo que es *impreso* en nuestra alma.

Al inicio de este mismo artículo tercero de la *Quaestio 88*, Tomás había recordado que “*omnia in luce primae ueritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro de Trin., et in libro de uera Relig.*” Sin embargo, es evidente que después de las dos interposiciones bíblicas, no es posible interpretar que esta visión *in luce primae veritatis* sea necesario entenderla ni en sentido platónico ni en sentido ontológico. Conocer *en la luz* de Dios no puede ser sinónimo de conocer la luz de Dios, ya que este es un camino vedado al alma humana. ¿Cómo no entenderla, sin embargo, en sentido avicenizante, como si, a la inversa, nuestra alma recibiera directamente de Dios las ideas abstractas? Tomás nos aclara que es necesario entender el conocimiento *in luce primae ueritatis* teniendo presente que “la luz de nuestro intelecto, sea natural o fruto de la gracia, no es sino una impresión de la verdad primera”.⁴⁶ ¿Quiere decir esto que esta “impresión” debe tener necesariamente lugar en cada acto de

⁴⁶ *Lumen intellectus nostri, siue naturale siue gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae (Summa Theologiae. I, q. 88. art. 3, ad 1).*

conocimiento, convirtiendo así la iluminación en un acto ligado a cada acto de conocimiento concreto? Más bien parece que Tomás se decanta por considerar que el conocimiento se funda efectivamente en una luz divina pero que esta luz ha sido infundida en el alma humana, de forma natural, en el mismo momento de su creación. La teoría cognoscitiva encontraría aquí eco bíblico en otro célebre fragmento de Juan: “*Deus est lux uera, quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*” (Jn 1, 9), que Tomás introduce precisamente en el inicio de este artículo. De esta forma no se obvia la necesidad de la intervención divina en el proceso de conocimiento, pero se la reduce a una realidad genealógica, mientras que el papel más propiamente genético quedaría en manos del alma intelecto agente capaz de abstraer las ideas generales de forma natural, porque forma parte de su naturaleza haber recibido la luz que le permite abstraerlas. Hacer intervenir una nueva luz de forma expresa no sería pertinente. “*Ad primum ergo dicendum quod quamvis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine operatione Dei, non tamen oportet quod in quaelibet nostra cognitione, nouum lumen nobis infundatur*”.⁴⁷

Este fragmento evoca claramente —casi textualmente— un versículo de la segunda Carta a los Corintios: “*Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*” (2 Cor 3, 5). Una evocación lo bastante evidente pero que no parece haber detectado alguno de los críticos de la posición tomista, como Michele Federico Sciacca que, citando este texto del *Super Trinitate* de Tomás concluye con rotundidad: “Y eso ya no es San Agustín”.⁴⁸ El intérprete tiene razón. De hecho, no es ni Agustín ni Tomás. Es Pablo de Tarso.

Modernamente, la tesis tomista ha sido retomada por el jesuita Charles Boyer⁴⁹ (1884-1980). Dada su coincidencia en el tiempo, así como la divergencia de enfoques en relación con la teoría de la iluminación de Agustín, las tesis de Boyer han entrado abiertamente en polémica con las de Étienne Gilson, que

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Super de Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 ad 1* [84301].

⁴⁸ Michele Federico Sciacca, *San Agustín; versión española de Ulpiano Álvarez Díez* (Barcelona: Luis Miricle, 1955), 371.

⁴⁹ Charles Boyer. *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932) y *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* (Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1940).

estudiaremos en detalle en el apartado siguiente. Boyer se niega a sostener una interpretación de la iluminación de Agustín en clave tomista *tout court*. Él mismo responde a un ataque velado pero desgarrador de Gilson con un comentario no menos duro:

M. Gilson déclare dès l'abord que le nombre de ceux qui s'obstinent à soutenir que le thomisme et l'augustinisme n'ont qu'une seule et même théorie de la connaissance diminue de jour en jour. Je le crois bien ; il n'y a même personne, que je sache, qui voulût le soutenir un seul instant, si la question restait posée en termes aussi généraux et aussi simples.⁵⁰

La posición de Boyer parte de la siguiente doble constatación. En primer lugar, Agustín enseña que el alma humana, en contacto con lo sensible, adquiere una luz creada por medio de la cual conoce la naturaleza de las cosas sensibles; en segundo lugar, esta enseñanza contiene todo lo esencial de la doctrina tomista de la abstracción.⁵¹ En consecuencia, no es ningún error pensar que la interpretación que hace Tomás de la epistemología agustiniana es esencialmente correcta. Boyer constata que Agustín abandona las posiciones innatistas muy temprano —que son explícitamente rechazadas en los textos de madurez— y entonces concluye que la idea inteligible por medio de la cual juzgamos a los cuerpos sensibles debe ser una idea adquirida. Esta idea adquirida es la que nos permite conocer la naturaleza de los cuerpos no “*entièrement déterminée*”, es decir, en sí, sino en la medida en que ideas generales (ideas del tipo *unidad*, *belleza*, o *ser*) nos permiten expresarla. Esto da lugar a un tipo de juicio que va más allá del conocimiento proporcionado por los sentidos. Estos no informan de categorías abstractas como la unidad o la belleza, que son las que permiten a la inteligencia de encaminar la percepción hacia la ciencia. Los textos de Agustín ponen en evidencia, según Boyer, que los cuerpos son puestos a disposición de la inteligencia por medio de los sentidos y que esta los juzga siguiendo razones eternas. Boyer quiere coincidir con Gilson en la inexactitud que supone pensar que, por medio de la iluminación, las ideas divinas se introducen (cuando Agustín habla de *imprimantur*, por ejemplo)

⁵⁰ Charles Boyer, “Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson”. *Gregorianum* 8, Nº 1 (1927), 107.

⁵¹ Boyer, *Essais sur la doctrine*, 177.

en la mente humana. Más bien —concuerda el jesuita con Gilson— cabe pensar que lo que imprimen las ideas humanas en la mente humana es “*sa forme, sa règle et sa certitude*”. Pero afirmar esto supone, según Boyer, la necesidad de dar entrada a la abstracción y, consecuentemente, a una posición neta y esencialmente (aunque no comparta las palabras literalmente) tomista. La secuencia del acto de conocimiento agustiniano, según Boyer, sería la siguiente: cuando emitimos un juicio tenemos un contenido en nuestro pensamiento. Si ese contenido no es una idea divina y si tampoco es una representación sensible, entonces está formado por una idea humana que se realiza en la representación sensible. Es, por tanto, en presencia de lo sensible, y bajo la influencia de la luz divina que la inteligencia se ha formado una idea abstracta (la de unidad, la de belleza) en el mismo momento en que veía esta idea realizada en el objeto sensible. La fuerza intelectual que, siguiendo la regla superior de las razones eternas, ha dado lugar a esa idea y juicio, es una luz creada.⁵² Este es el resumen de Boyer, desde su punto de vista, esencialmente coincidente con el de Gilson.

Es decir, según Boyer, nuestra inteligencia nos ilumina, pero esta iluminación, en último término, proviene de Dios, puesto que nuestra inteligencia también procede de Él. Nuestra inteligencia, por tanto, es la luz divina pero una luz divina que actúa de forma suavizada, adecuada a las capacidades del ser humano. Igualmente, las verdades que percibimos por medio de nuestra inteligencia iluminada son atenuadas y parciales, pero son verdades atenuadas y parciales de una verdad que es Dios mismo. Es en este sentido que Boyer entiende la teoría de la iluminación de Agustín y cómo tiene lugar la visión de las verdades en Dios.⁵³ Tal y como ha observado Sciacca,⁵⁴ el principal problema de la tesis de Boyer es que, de la constatación de que Tomás cita a Agustín en prácticamente todas las páginas de la *Summa Theologiae*, el jesuita francés extrae la conclusión de que la teoría agustiniana constituye una especie de tomismo *avant la lettre*. Sciacca considera que, además de la influencia aristotélica, es más sensato reconocer un fuerte compromiso en la filosofía del *doctor*

⁵² Boyer, *Essais sur la doctrine*, 179-180.

⁵³ Boyer, *L'idée de vérité*, 232-233.

⁵⁴ Sciacca, *San Agustín*, 375.

angelicus con el pensamiento de Agustín que aristotelizar el pensamiento tanto de uno como de otro (operación fácilmente realizable en el caso de Tomás, pero difícilmente sostenible en el de Agustín). El crítico más implacable de Boyer, sin embargo, será Étienne Gilson, como veremos a continuación.

3. Interpretaciones no ideogenéticas de la teoría de la iluminación

Si las diversas teorías ideogenéticas han gozado más bien de poco predicamento a lo largo del siglo XX, ha ido ganando espacio, en cambio, la explicación propuesta en 1929 por Étienne Gilson.⁵⁵ La vía gilsoniana es la de la disolución de la perplejidad a la que intentan dar respuesta los autores hasta ahora mencionados. Efectivamente, según el filósofo francés, no es pertinente intentar dar respuesta a la pregunta sobre el origen de las ideas divinas contenidas en la mente humana sencillamente porque, para Agustín, esto no suponía un problema. En lugar de dirigir nuestra investigación hacia la ideogénesis (e intentar averiguar, por tanto, si las ideas divinas llegan a nuestra mente por implantación, por visión o por la propia actividad de la mente humana, como hacen las demás interpretaciones), Gilson considera que la teoría de la iluminación debe dar cuenta, más bien, de la validez de nuestros juicios. Es decir, la luz divina se convierte en una suerte de autoridad reguladora bajo la que actúa nuestra mente. Esta interpretación, pues, supone renunciar a responder a la pregunta “¿cómo obtiene nuestra mente los conceptos que nos permiten formar juicios universalmente válidos?” y sustituirla por la siguiente: “¿por qué podemos formar juicios universalmente válidos?”. Si la respuesta a la primera pregunta es: “los obtiene por medio de la iluminación” se impone la necesidad de explicar cómo tiene lugar esta iluminación, explicación que Agustín no nos proporciona. Si, en cambio, intentamos responder a la segunda pregunta, diremos que: “podemos formar juicios universales

⁵⁵ Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París: Vrin, 1987). Citamos siguiendo la paginación de la edición de Vrin más reciente y asequible para el lector (1987) y que concuerda, sin embargo, con las ediciones precedentes, siempre *chez* Vrin, desde la segunda (1943), en la que Gilson introdujo numerosos cambios respecto la primera (1929), que debe darse por superada.

porque que Dios ilumina nuestro juicio". En este caso, aunque no podamos dar cuenta de cómo ilumina Dios nuestro juicio, estaremos respondiendo plenamente a la pregunta, puesto que no estamos inquiriendo por el *cómo* sino por el *por qué*. Gilson centra sus esfuerzos, pues, en reubicar el objetivo de la pregunta sin traicionar las intenciones de Agustín.

La potencia explicativa de la interpretación de Gilson —que se presenta, como ya hemos ido viendo hasta aquí, con intención crítica respecto a las interpretaciones anteriores— ha eclipsado en buena parte las explicaciones ideogenéticas. La teoría de Gilson ha sido recogida, de hecho, por Frederick Copleston⁵⁶ en su *Historia de la Filosofía*, convirtiéndose, por tanto, en la interpretación de referencia y más ampliamente difundida. Copleston, sin embargo, sí está dispuesto a conceder un cierto carácter ideogenético a la iluminación, siempre y cuando se entienda que lo que infunde la iluminación no es el contenido del concepto sino la *calidad* del juicio que realizamos sobre el concepto, el carácter necesario de un juicio de orden universal.

Entre los intérpretes que se desmarcan de las tesis ideogenéticas, Gilson cuenta con un precedente tan ilustre como Buenaventura.⁵⁷ Esto ha hecho que algunos historiadores de la filosofía, como TeSelle,⁵⁸ hayan asimilado ambas posiciones y hablen de interpretación buenaventuriana para referirse a la de Gilson. Sin embargo, ambas explicaciones se presentan en términos suficientemente diferentes y distanciados en el tiempo como para que valga la pena dedicar un espacio separado a cada una de ellas.

3.1. La interpretación de Étienne Gilson

Étienne Gilson dedica una treintena de páginas (103-130) de su ya clásica *Introduction à l'étude de Saint Augustin* al análisis detallado de la teoría agustiniana de la iluminación y a la crítica de las interpretaciones ontológica y tomista. Gilson comienza por constatar que el marco metafórico que dará consistencia al imaginario de la teoría de la iluminación se encuentra ya de forma

⁵⁶ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía* (Barcelona: Ariel, 1994). II, 60-74.

⁵⁷ Buenaventura, *De Scientia Christi, quaestio IV, conclusio*.

⁵⁸ Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York Herder and Herder, 1970).

madura en un escrito tan temprano como los *Soliloquia*. Aquí, Agustín nos presenta a Dios como un maestro interior y la iluminación se convierte en la imagen de la acción pedagógica que Dios ejerce sobre el alma humana. El paralelismo de donde nace la imagen de la iluminación es evidente. Dios es a nuestro pensamiento lo que el sol es a nuestra vista; Dios es fuente de la verdad como el sol es fuente de la luz; una especie de luz divina ilumina la verdad para que pueda ser percibida por nuestra mente, al igual que la luz ilumina los objetos para que puedan ser vistos por nuestros ojos. Gilson constata que en el origen de la teoría de Agustín existe un antecedente y una coincidencia. El antecedente es la tradición neoplatónica. Ya Platón, con el mito de la caverna, consagró la analogía de la luz como imagen epistemológica de primer orden. En los *Soliloquia*, Agustín explica de manera detallada la alegoría platónica.⁵⁹ Más allá de Platón, sin embargo, la influencia más cercana de Agustín es Plotino, siempre mediado por la traducción latina que de las *Enéadas* realizara Porfirio— que habla de un principio espiritual (*voūç*) que es a la vez causa de la existencia de las cosas, luz para su conocimiento y regla de vida, haciendo coincidir, por tanto, en el mismo principio, un triple nivel, ontológico, epistemológico y ético. Sin embargo, una teoría inspirada en las tesis neoplatónicas pero que no concordara con el mensaje evangélico no podría ser aceptada por Agustín. Además, por lo tanto, del antecedente neoplatónico, encontramos la coincidencia con las escrituras. Según Agustín, la tesis iluminista de Platón desplegada más tarde por Plotino es “*consonans euangilio*” y, más concretamente, *consonans* con el *incipit* del evangelio de Juan, donde se nos habla de la venida del Bautista, de quien se dice que “*non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum*”.⁶⁰ He aquí, pues, los dos pernos sobre los que Gilson interpreta que Agustín sostiene su teoría de la iluminación. Ahora bien, tal y como remarca Gilson, en Agustín, la explicación iluminista, lejos de ser una metáfora, es una descripción ontológica. En este sentido, el historiador francés destaca que, para Agustín, tan solo Dios es luz

⁵⁹ Agustín de Hipona, *Soliloquia*, II, 13, 23.

⁶⁰ Jn 1, 8-9.

en sentido propio, mientras que la luz física tan solo está en un sentido figurado. Esto lleva, por tanto, al vuelco de la metáfora; ya no es Dios quien actúa como lo hace el sol, sino el sol que actúa como Dios lo hace. En esta operación, Gilson ve la intención, por parte de Agustín, de distanciarse de sus *errores* de juventud, especialmente del materialismo maniqueísta, que caracterizaba la luz solar con atributos divinos. Sin embargo, en cualquier caso, estamos hablando de una metáfora y alguno de los dos términos puestos en juego (el sol y Dios) deberá tener un sentido figurado.

Uno de los problemas centrales de la iluminación radica en la delimitación de qué parte del acto de conocimiento pertenece a la esfera humana y cuál a la divina. Según Gilson, es innegable que la iluminación no solo no excluye, sino que requiere necesariamente la participación de un intelecto humano propio, perfectamente distinguido de la luz divina. Una ilumina y el otro es iluminado. Indudablemente, la primera es incomparablemente superior a la segunda. Agustín se refiere en algún momento a esta *mens intellectualis* como *intelligentia* o *intellectus*.⁶¹ Ahora bien, a pesar de los numerosos textos que avalan la profunda distinción de naturalezas entre luz e intelecto, uno de ellos ha generado una larga controversia en la que Gilson ha tenido un papel protagonista. Se trata de *De Trinitate*, XII, 15, 24, donde Agustín afirma:

Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista uideat in quadam luce *sui generis* incorporea, quemadmodum oculus carnis uidet quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus⁶².

El elemento controvertido es la expresión “*in quadam luce *sui generis* incorporea*” ya que presenta una ambigüedad de sentido que Gilson califica, finalmente, de “*grammaticalement insoluble*” (Gilson, 1987: 107, n. I). Efectivamente, el genitivo *sui generis* puede ser traducido o bien por “de una especie [o tipo, o género] particular”, o bien por “de su misma especie [o género]”, (es decir,

⁶¹ Gilson cita, concretamente, la *Epistola 147 ad Paulinam* de Agustín, del año 413 (ca.).

⁶² Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XII, 15, 24.

de la misma especie que la luz). Gilson destaca que tanto Tomás como los intérpretes agustinianos de tradición tomista (hasta Charles Boyer incluido) se han decantado por la primera traducción,⁶³ convirtiendo al intelecto humano de Agustín en análogo al intelecto agente del tomismo. Según Gilson, el fragmento de Agustín simplemente quiere afirmar que el alma ve lo inteligible en una luz incorpórea, incorpórea como ella misma (de su mismo género, no de un tipo diferente). Por tanto, nos encontramos simplemente ante una oposición entre el género espiritual del pensamiento y el género corporal de la vista y sería un error empeñarnos en “*y lire une communauté d'ordre ontologique entre l'être de la lumière et l'être de l'intellect*”.⁶⁴ Pero más allá de esta constatación, a Gilson le interesa —hasta el punto de convertirse en una de sus tesis centrales sobre la iluminación agustiniana— establecer el carácter *natural* del proceso de conocimiento. Efectivamente, la iluminación se convierte en la condición necesaria para que nuestro intelecto sea capaz de pensar la verdad, pero siempre en virtud de un orden natural establecido por él. Por eso Gilson propone referirse a esta luz que posibilita el proceso de conocimiento como “*lumière naturelle*”. El historiador pretende, por un lado, negar el extremo avicenizante según el cual Dios estaría pensando en nuestro lugar, pero también cualquier tipo de interpretación sobrenatural de la iluminación. La luz divina ilumina *a todos* los hombres por el simple hecho de estar dotados de intelecto.

Ahora bien, ¿cómo ocurre exactamente esta iluminación? Para hacer frente a esta pregunta, Gilson parte de una distinción que es consecuencia directa de lo que acaba de establecer (el carácter natural de la iluminación). Según Gilson no es posible hacer frente al problema si no distinguimos claramente entre dos tipos de iluminación: la que tiene lugar cuando distinguimos los objetos de

⁶³ Hay que hacer notar que la nota al pie de la página 107 donde Gilson desarrolla este problema contiene un error evidente: Gilson reivindica la *primera* traducción cuando, en realidad, quiere decir la *segunda*. Dónde dice “*Nous croyons que la première traduction est la plus naturelle*”, tiene que decir, en realidad “*Nous croyons que la deuxième traduction...*”. Si no se enmienda este error se hace difícil entender nada de lo que realmente defiende Gilson

⁶⁴ Gilson, *Introduction à l'étude*, 107, n. 1. Esta nota, de una extensión considerable, se ha convertido en uno de los puntos de referencia de la obra que Gilson dedica a Agustín y es parada obligada por todos los comentaristas (críticos o no) posteriores.

la creación gracias a la luz divina, pero sin ver esa luz (éste sería, según Gilson, el caso natural de iluminación) y la que tiene lugar cuando vemos esta luz directamente (este sería el caso de la experiencia mística). Étienne Gilson se muestra claramente partidario de interpretar la iluminación agustiniana en términos naturales y no místicos. Es decir, según Gilson es necesario rehuir una interpretación de la iluminación agustiniana como una intuición del contenido de las ideas de Dios. Ver las ideas de Dios equivaldría a ver a Dios. Ver las cosas *en* las ideas de Dios equivaldría a tener un conocimiento de las cosas *a priori*, ya que las ideas divinas (Agustín las llama *ideae, formae, species, rationes* o *regulae*, según el caso⁶⁵) son, como Dios mismo, eternas, inmutables y necesarias, no son criaturas formadas sino la forma de toda criatura. Sin embargo, según Gilson, es evidente que la iluminación no dispensa del conocimiento sensible. Por eso es necesario aclarar qué papel juega, la experiencia sensible, en el conocimiento agustiniano.

Gilson excluye, de entrada, que el papel que Agustín hace jugar a la experiencia sea equivalente ni al de Platón ni al de Aristóteles. El rechazo de la interpretación platónica se basa en el simple hecho de que Agustín rehúye —al menos en los textos de madurez— la teoría de la reminiscencia; para conocer, el alma no es remitida al pasado de una vida anterior sino al contacto presente con las ideas de Dios. La lectura aristotélica tampoco parece viable a Gilson dado que el punto de partida es radicalmente distinto en Aristóteles y en Agustín. Es cierto que ambos hacen jugar un papel indispensable a las sensaciones a la hora de forjarse una idea de las cosas materiales, pero, según Agustín, la sensación es una acción que el alma desempeña, mientras que para Aristóteles es una pasión que sufre. Por otra parte, el alma sensitiva aristotélica se encuentra en plano de igualdad respecto al cuerpo sensible y esto es lo que permite que el cuerpo actúe sobre el alma iniciando el proceso de abstracción inteligible. Para Agustín, en cambio, el alma se encuentra en una situación de trascendencia absoluta respecto al cuerpo y tanto la sensación como la imagen son productos directos del pensamiento. Gilson quiere limitar la acción iluminativa estrictamente al ámbito

⁶⁵ Agustín de Hipona, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, 83, *quaestio 46*, 1-2.

del conocimiento superior (*sapientia*), aquel en el que los datos sensibles no tienen ningún tipo de relevancia y excluirlo, por tanto, del conocimiento inferior (*scientia*), donde los sentidos y la *ratio inferior* actúan de forma conjunta.

Ahora bien, si negamos a la iluminación cualquier tipo de tráfico abstractivo de lo sensible al inteligible, ¿entonces en qué consiste exactamente la iluminación? Gilson subraya lo que podría ser interpretado desde la perplejidad como una laguna incomprensible en la teoría agustiniana. Efectivamente, Agustín construye una teoría del conocimiento que se apoya fundamentalmente sobre la metáfora de la iluminación divina pero una vez anunciada, se ahorra todos los detalles, dejando de esta manera la teoría incompleta. Gilson constata que varios autores, a lo largo de los siglos, han intentado remediar el carácter incompleto de la teoría agustiniana y acaba preguntándose si verdaderamente hay que completar nada. Si Agustín deja la explicación donde la deja es, según Gilson, porque para el obispo de Hipona no existe ningún problema de conversión de lo sensible al inteligible. Lo que intentaría responder Agustín no sería cómo se forman las ideas generales, sino cómo conocemos la verdad (en el sentido de cómo es que conocemos la verdad). Si el problema de la formación de las ideas generales no es verdaderamente un problema en Agustín es porque el marco conceptual en el que él piensa es mucho más cercano al platonismo (y al neoplatonismo) que al aristotelismo. Esto supone que también el mundo físico se desarrolla y está sometido a reglas y proporciones numéricas inteligibles. Debido a la superioridad jerárquica del pensamiento, sin embargo, es imposible la abstracción ni ningún tipo de comunicación de sustancias desde los cuerpos hacia el alma, mientras que sí es posible del alma hacia el cuerpo. Según Gilson, esta interpretación tiene la virtualidad de conciliar los puntos de vista de aquellos que atribuyen un papel (*demasiado*) activo al intelecto humano (tomistas) y la de aquellos que le atribuyen un papel (*demasiado*) pasivo (avicenizantes); visto desde este nuevo punto de vista, el intelecto sería a la vez activo y pasivo, según el orden de la relación. Es activo en relación con los cuerpos, puesto que las sensaciones serían producciones del intelecto a partir de los cuerpos. El intelecto también se mostraría activo en relación

con las imágenes particulares (la imaginación). Pero a pesar de ese carácter activo, siempre se acabaría haciendo presente en el pensamiento algo que no puede proceder ni de los objetos ni del pensamiento. Se trata del juicio verdadero, que debe ser necesariamente independiente de todo origen sensible. Si el intelecto no es capaz de producirlo, entonces tendrá que recibarlo forzosamente y aquí es donde aparece el rol pasivo del intelecto. Gilson está pensando en verdades necesarias del juicio, como las relacionadas con el número, el bien, la verdad, la belleza, etc.

La conclusión de Gilson, por lo tanto, que él mismo hace provisional *salvo meliori iudicio* (Gilson, 1987: 124) es que la iluminación agustiniana no implica ningún ontologismo sino, más bien, una acción reguladora (de ahí que Agustín se refiera en más de una ocasión a las ideas divinas como *regulae*). Esta conclusión se apoya sobre el carácter natural, no místico, de la iluminación. Es aceptable el conocimiento *por*, *en* o *dentro* de las razones eternas, pero en ningún caso lo es el conocimiento *de* las razones eternas. Gilson acaba aportando como prueba de ese carácter natural de la iluminación, un argumento moral. El historiador francés establece una jerarquía de iluminaciones. En primer lugar, tenemos al hombre justo, que reconoce las reglas de justicia en su interior en su expresión caduca y mutable. Este mismo hombre justo conoce las reglas de la justicia en la verdad divina en su inmutable y necesaria expresión. Por su parte, el hombre injusto no puede conocer dentro de sí unas reglas de justicia que no posee porque no es virtuoso, pero sin embargo conoce perfectamente la injusticia (sabe cuándo se comporta injustamente) y ese conocimiento solo puede ser un conocimiento *en la luz divina* (la misma que comparte con todos los demás humanos, justos o injustos), pero en ningún caso *de la luz divina*, puesto que esto supondría admitir la posibilidad del místico injusto.

La exposición de Gilson concluye con un resumen de tres puntos finales. En primer lugar, la luz inteligible que nos permite conocer las verdades generales no pertenece a nuestro intelecto (como afirman los tomistas) sino a Dios. Es Dios mismo, en realidad. En segundo lugar, esa luz que procede de Dios y que ilumina a nuestro intelecto, se mantiene siempre exterior a nosotros. La verdad creada en el hombre no es conocida en el hombre sino en Dios

(aceptar lo contrario supondría admitir que el injusto ve la justicia en su interior —*in sua natura*—). Por último, este conocimiento en Dios no pertenece al orden místico sino al orden natural. La iluminación es accesible y necesaria a todos los hombres independientemente de su condición moral. Suponer lo contrario implicaría abrir la puerta a toda la humanidad (incluidos los impíos) a un estado de unión mística semipermanente.

3.2. Acerca del problema del *sui generis*

Tal y como hemos visto en el apartado anterior de este trabajo, uno de los debates que centra la atención de los estudiosos de la teoría de la iluminación de Agustín es lo que podríamos llamar “el problema del *sui generis*”. Efectivamente, Étienne Gilson, de un lado, y los intérpretes tomistas y avicenianos, del otro, sostienen dos interpretaciones diferentes de uno de los fragmentos en el que Agustín hace explícita de una manera más clara su concepción de la iluminación. Se trata del *De Trinitate* XII, 15, 24, en el que la expresión “*in quadam luce sui generis incorporea*” puede traducirse de manera igualmente satisfactoria por “en una luz de un tipo particular” o bien “en una luz de su mismo género”. Y escoger una traducción u otra puede tener importantes consecuencias hermenéuticas, ya que puede decantar la interpretación hacia un terreno interpretativo u otro. Ya hemos visto que las interpretaciones tomista y aviceniana, en un intento de analogar está “*lux sui generis incorporea*” con el intelecto agente aristotélico, se decantaban por la primera traducción y daban a “esa luz de un tipo particular” el mismo rango ontológico que a nuestro intelecto, confundiendo, en consecuencia, luz que ilumina e intelecto iluminado. En cambio, Étienne Gilson se decantaba por pensar que el *genus* al que se refiere Agustín es el género incorpóreo del alma y, por lo tanto, habría que traducir la expresión por “en una luz de su mismo género”, es decir, de tipo incorpóreo, como el alma misma, que también es incorpórea. Pese a proponer esta traducción y defenderla de forma convincente, Gilson concluye la imposibilidad de imponer una lectura por encima de otra, y reconoce encontrarse ante un problema “gramaticalmente insoluble”. Justamente porque se trata de un problema, en primer lugar, gramatical, creemos que no tiene nada

de insoluble y que precisamente en casos como éste el “método Courcelle”, es decir, un trabajo basado en la comparación filológica debe resultar fructífero y debe permitirnos llegar a algún tipo de conclusión científicamente convincente. Para llegar a esta conclusión, empecemos por detectar todos aquellos casos en los que Agustín, a lo largo de *De Trinitate*, utiliza la expresión *sui generis*, e intentemos extraer, de estos usos, una regla de traducción que nos permita sacar alguna conclusión en el caso que nos ocupa.

La expresión *sui generis* aparece un total de ocho veces a lo largo de los quince libros que constituyen el tratado de Agustín *De Trinitate*. En tres de estas ocasiones,⁶⁶ la construcción *sui generis* no presenta una estructura gramatical comparable a la del fragmento que nos interesa dilucidar. De los otros cinco, un fragmento es justamente el estudiado y los otros cuatro los transcribimos a continuación.

[Quaecumque notiones] reddunt quamdam *sui generis* trinitatem⁶⁷.

Quaeramus igitur in hac imagine Dei quamdam *sui generis* trinitatem, adiuuante ipso qui nos fecit ad imaginem suam⁶⁸.

Haec de libro Sapientiae propterea posui, ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam *sui generis* trinitates quodam modo gradatim, donec ad mentem hominis peruenirem, quae sisse indicia summae illius Trinitatis, quam quaerimus cum Deum quaerimus⁶⁹.

In duodecimo discernenda uisa est sapientia ab scientia, et in ea quae proprie scientia nuncupatur, quia inferior est, prius quaedam *sui generis* trinitas inquirenda⁷⁰.

A estos hay que añadir aún otro de estructura casi idéntica pero que sustituye *sui* por *cuius*:

⁶⁶ Se trata de los fragmentos siguientes: “*tamquam in sui generis carcerem*” (III, 7.12); “*terra [produxit] autem prima sui generis germina et prima sui generis animalia*” (III, 8.13); “*is enim sensus corporis maxime excellit, et est uisioni mentis pro sui generis diuersitate uicinior*” (XI, 1.1).

⁶⁷ *De Trinitate*, XIII, 20.26

⁶⁸ *De Trinitate*, XIV, 4. 6

⁶⁹ *De Trinitate*, XV, 2.3

⁷⁰ *De Trinitate*, XV, 3.5

Placuit quippe uelut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quamdam sui cuiusque generis trinitatem, sicut prius apud exteriorem quaesiuimus⁷¹.

Observamos que estos cinco fragmentos comparten con “*in quadam luce sui generis incorpora*” una idéntica estructura sintáctica, que podemos esquematizar de la siguiente manera: *quidam + sui (o cuius) generis + sustantivo*. Los cinco tienen en común que el sustantivo que aparece detrás de *sui generis* es *trinitas*, en minúscula, ya que en todos los casos Agustín está poniendo de manifiesto algún tipo de analogía entre una trinidad interior al hombre, una trinidad de conocimientos, una trinidad en el orden de las cosas, o en la ciencia, y la Trinidad divina. Justamente porque Agustín está trabajando con analogías, estas *trinidades* van siempre acompañadas del adjetivo *quidam*; son *cierta* trinidad, *una especie* de trinidad. Y *sui generis*, a su vez, nos conecta este tipo de trinidad con el sustantivo que le corresponde. Si hablamos de una trinidad propia del hombre, entonces *sui generis* hace referencia al hombre; si hablamos de una trinidad propia de las ciencias, entonces *sui generis* hace referencia a las ciencias. No parece, por lo tanto, que debamos tener ningún problema para traducir, por ejemplo, “*quaecumque notiones in animo fidelis hominis reducente quamdam sui generis trinitatem*” por “todos los conocimientos que existen en el alma del hombre creyente forman una especie de trinidad de su mismo género” (es decir, del mismo género de los conocimientos). Igualmente, traduciríamos “*quaeramus igitur in hac imagine Dei quamdam sui generis trinitatem*”, por “buscamos en esta imagen de Dios una cierta trinidad de su mismo género” (es decir, del mismo género que la imagen de Dios). Aplicar en ninguno de estos casos la traducción alternativa y decir por ejemplo “una cierta trinidad de un tipo especial” nos alejaría claramente del sentido que parece que Agustín quiere dar al texto. Basta con juntar estos cinco fragmentos que estamos comentando para darnos cuenta de que Agustín no quiere descubrir cinco trinidades, todas ellas “de un tipo especial” sino cinco tipos de trinidad que lo único que tienen de especial es que corresponden a realidades distintas cada una: a

⁷¹ *De Trinitate*, XIII. 20, 26

la ciencia y a la sabiduría, a los conocimientos del creyente, a la imagen de Dios o a las cosas creadas. Si trasladamos el mismo caso al fragmento polémico de *De Trinitate XII*, 15.24, tenemos que el alma percibe las cosas inteligibles en una especie de luz incorpórea y *sui generis* hace referencia al género del alma. De tal forma que podríamos traducir el fragmento entero como sigue:

Más bien hay que creer del alma intelectual que ha sido creada de tal modo que, unida a las cosas inteligibles siguiendo un orden natural, tal y como ha dispuesto el Creador, las vea en una especie de luz incorpórea de su mismo género [del género del alma], al igual que el ojo del cuerpo ve lo que le rodea en la luz corpórea, ya que ha sido creado capaz de esa luz y le es apropiada⁷².

Esta traducción, apoyándose en el sentido que creemos que hay que atribuir al resto de expresiones similares que encontramos en *De Trinitate*, se aleja definitivamente de la tomista y la avicenista y se acerca a la de Gilson. Lo que está en juego tras una u otra traducción es la concepción de una especie de intelecto agente *more aristotelico* que sería el encargado de producir la iluminación y que anularía la distancia ontológica entre el intelecto iluminado y la luz que lo ilumina. Gilson no ve motivos para contemplar esta posibilidad ni siquiera si optáramos por la primera traducción (“una luz de un tipo especial”). Sin embargo, si las razones que hemos aportado a favor de la segunda traducción resultan convincentes, la tesis de Gilson parece verse aún más reforzada y limita enormemente el recorrido de las demás interpretaciones.

3.3. Un precedente medieval de Gilson: Buenaventura

La interpretación de Étienne Gilson que acabamos de exponer encuentra un cierto antecedente en una página de Buenaventura da Bagnoregio (ca. 1217/1221 – 1274) que, sin embargo, sorprendentemente no es citada por el historiador francés. Se trata de un fragmento de *De scientia Christi*,⁷³ donde Buenaventura rechaza tanto la interpretación ontológica como la tomista y propone una tercera vía, que comparte con Gilson, y que pone el acento en el aspecto normativo o regulativo. Por Bonaventura, no

⁷² Agustín de Hipona, *De Trinitate XII*, 15.24.

⁷³ Buenaventura, *De scientia Christi, quaestio IV, conclusio*.

se corresponde a la enseñanza agustiniana que todo lo que conocemos de manera cierta lo conozcamos exclusivamente gracias a la evidencia que nos brinda la luz eterna. Si así fuera, afirma el *doctor seraphicus*, la frontera que separa el conocimiento natural de lo sobrenatural sería inseparable. *“Et tunc non differret cognitio uiae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitio reuelationis”*.⁷⁴

Si esta sería una interpretación que caería en el exceso, Buenaventura tampoco está dispuesto a aceptar la del otro extremo, que caería en el defecto de no dar a la iluminación otro papel que el de mera influencia, una influencia necesaria en el acto de conocimiento pero que no permitiría a quien conoce alcanzar propiamente la razón eterna. Aquí, naturalmente, Buenaventura está combatiendo la interpretación tomista, y lo hace con las mismas palabras de Agustín.

Et hic quidem modus dicendi est insufficiens secundum uerba beati Augustini, qui uerbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in ueritate aeterna.⁷⁵

Si en esta segunda crítica, Buenaventura hablaba de *incommutabiles et aeternae regulae*, en su interpretación final, que el franciscano califica de *medium* entre las dos propuestas criticadas, la razón eterna se convierte en *regulans* y *ratio motiva* indispensable para el conocimiento humano, pero no *in sua omnimoda claritate* sino con la colaboración de la razón creada.

Et ideo est tertius modus intelligendi quasi medium tenens inter utramque uiam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum uiae.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

La concepción de una *ratio aeterna ut regulans et ratio motuia*,⁷⁷ aunque Buenaventura la considere un término medio entre los dos extremos criticados, representa, en realidad, un salto adelante al problema de la iluminación agustiniana, muy parecido al que realiza Étienne Gilson en el siglo XX. Buenaventura está obviando la pregunta ideogenética que se preocupa por indagar el origen de las *rationes aeternae* (si proceden, por naturaleza, del intelecto humano que las extrae del conocimiento sensible, o bien de un intelecto agente externo al hombre, o están en conexión ontológica con Dios). Buenaventura supera la pregunta afirmando que la iluminación tiene lugar por concurrencia de la *ratio creata* y la *ratio aeterna*, es decir, de forma colaborativa, pero, sobre todo, respondiendo que esta *ratio aeterna* se hace presente *ut regulans et ratio motuia*. Es decir, más como una influencia efectiva pero formal, regulativa, que como la impresión (o abstracción) de unos contenidos, de unas ideas concretas.

Referencias

Agustín de Hipona. *De ciuitate dei*. Patrologia Latina, 41. Paris: J. P. Migne, 1845, 13-804.

Agustín de Hipona. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*. Patrologia Latina, 40. Paris: J. P. Migne, 1865, 11-100.

Agustín de Hipona. *De libero arbitrio* Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 1221-1310.

Agustín de Hipona. *De quantitate animae*, Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 1035-1080.

Agustín de Hipona. *De Trinitate*. Patrologia Latina, 42. Paris: J. P. Migne, 1865, 819-1098.

Agustín de Hipona. *De uera religione*, Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 121-172.

Agustín de Hipona. *De utilitate credendi*, Patrologia Latina, 42. Paris: J. P. Migne, 1865, 65-92.

⁷⁷ Buenaventura aclara la diferencia entre causa *efficiens*, causa meritoria y ratio motiva en *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, scholion*, 2: “*Differ causa efficiens, causa meritoria, ratio motuia*. Deus solus est causa *efficiens* gratiae et gloriae; causa *meritoria*, quae vel ad dispositionem uel aliquo modo ad causam *efficientem* reducitur, non potest esse nisi in creatura, sed est *praeuisa* a Deo. *Ratio motuia* differt a *causa meritoria*. Nam *ratio* latius patet quam *causa*, quae concipitur ut influens in effectum; unde unum diuinum attributum a nobis concipi potest ut *ratio* alterius, minime autem ut *causa*. Item terminus *motuia* latius patet quam *meritoria*, ut manifestum est. Hinc est, quod *ratio motuia* potest concipi tum ex parte *Dei*, v. g., ostensio suae misericordiae, tum ex parte *praedestinati*; et ex hac parte iterum dupliciter: uel quatenus haec ratio fundatur in aliquo *merito* (et tunc coincidit cum causa meritoria), uel ut supponit tantum aliquod motuum *congruitatis*”.

Agustín de Hipona. *Retractationum libri duo*. Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 583-656.

Agustín de Hipona. *Soliloquia*, Patrologia Latina, 32. Paris: J. P. Migne, 1841, 869-904.

Aristóteles. *Acerca del alma (De anima)*. Madrid: Gredos, 2020.

Bacon, Roger. *The Opus Majus*. Oxford: Clarendon, 1897.

Boyer, Charles. "Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson". *Gregorianum* 8, nº 1 (1927): 107.

Boyer, Charles. *Essais sur la doctrine de saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932.

Boyer, Charles. *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1940.

Buenaventura. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Florencia: 1882.

Buenaventura. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2021.

Cayré, Fulbert. *La contemplation augustinienne*. Bruges: Desclée de Brower, 1954.

Cicerón. *Disputaciones tusculanas (Disputationes tusculanae)*. Madrid: Gredos, 2016.

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC). París: Librairie Letouzay, 1903-1972.

Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. París: Vrin, 1987.

Homero. *Odisea*. Madrid: Gredos, 2019.

Jerphagnon, Lucien (ed.). *Oeuvres de saint Augustin, sous la direction de Lucien Jerphagnon*. París: Gallimard, 1998-2002 (3 vols.).

Jerphagnon, Lucien. *Augustin et la sagesse*. París: Desclée de Brouwer, 2006.

Kleutgen, Joseph. *La Philosophie scolastique, Exposée et défendue par le R.P. Kleutgen; traduite avec l'autorisation de l'auteur, par le R.P. Constant Sierp*. París: Gaume Frères et J. Duprey, 1868-1870.

Kristeller, Paul Oskar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Sansoni, 1953.

Macken, Raymond. "La Théorie de l'Illumination Divine dans la Philosophie d'Henri de Gand". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* nº 39 (1972): 82-112.

Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences*. Paris: Vrin, 1945.

Nash, Ronald. *Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. Lexington: University of Kentucky, 1969.

Portalié, Eugène. *A Guide to thought of Saint Augustine*. Chicago: Henry Regnery, 1960.

Sciacca, Michele Federico. *San Agustín; versión española de Ulpiano Álvarez Díez*. Barcelona: Luis Miracle, 1955.

TeSelle, Eugene. *Augustine the Theologian*. New York: Herder and Herder, 1970.

Tomás de Aquino. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. Opúsculos y cuestiones selectas, I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004).

Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*. Universidad de Navarra: EUNSA, 2016.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae* (4 vols). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

El autor

Oriol Ponsatí-Murlà (Figueres, Cataluña, 1978). Licenciado y doctorado en la Universitat de Girona, con una tesis sobre el relato de la conversión de Agustín de Hipona. Ha sido, durante quince años, profesor de Filosofía Antigua, Filosofía Medieval e Historia de la Ciencia y la Cultura en la Universitat de Girona. Ha sido investigador invitado por la Universidad Nacional Autónoma de México (mayo 2025) y actualmente (septiembre-diciembre 2025) es "Josep Pla Visiting Professor in Catalan Studies" en la Stanford University (California, USA). oriol.ponsati@udg.edu



Apuntes sobre una metafísica del *ens* y el *actus* *essendi* según Étienne Gilson

Notes On a Metaphysics of *Ens* and the *Actus Essendi* According
To Étienne Gilson

 **Patricia Carolina Pérez de Catalán**

Universidad Nacional de Córdoba,
Córdoba, Argentina.
patricia.perez@unc.edu.ar

Sumario

1. Introducción.
2. Sobre el método, los principios de lo real y su orden
3. Metafísica del ente y del Ser: los principios constitutivos y su alcance
4. Colofón

Resumen Gilson entiende, conforme a los principios metafísicos avistados por el teólogo Santo Tomás de Aquino, que, ante el encuentro del hombre en la experiencia sensible con un existente concreto que le es connatural, el intelecto concibe de manera evidente el ente y la esencia; y para evitar errar en la comprensión de la realidad por su ignorancia y aclarar las dificultades que implican, señala la exigencia tanto de dilucidar lo que significan tales nombres, como así también el modo en que se encuentran en los diversos existentes y, no menos importante, la correcta relación con las intenciones lógicas, justamente para evitar confundirlas con lo real.

Palabras clave: metafísica; *ens*; *essentia*; *esse*; *ipsum Esse subsistens*

Abstract: This article explores the metaphysical principles of Thomas Aquinas as understood by Gilson. When man encounters a concrete existent in sensible experience, the intellect conceives being and essence

in an evident manner. However, to avoid errors in understanding reality and to clarify difficulties, it is necessary to elucidate the meaning of key terms and their relationship with logical intentions. This article examines the implications of Gilson's interpretation of Aquinas' metaphysics and its significance for understanding reality.

Keywords: metaphysics; being; essence; act of being; self-subsisting Being

1. Introducción

En pleno siglo XX, el filósofo e historiador Étienne Gilson procura, con su profundo trabajo de católico intelectual y en gran parte de su profusa obra, acercar para la inteligencia de nuestro tiempo¹, signado por la convulsión de una violencia de inédita escala global, aquellas verdades que considera debieran conservarse, y no perderse; aquellos principios que con tanto esmero fueron alcanzados por las especulaciones filosóficas y teológicas de la mancomunada tradición antigua y medieval, abocados en sus esfuerzos por su común amor a la Sabiduría,² pues su luminosidad es una prístina guía para los hombres que asumen la responsabilidad de dar acertadas respuestas a los desafíos de la cultura actual.

Como avezado estudioso del medioevo, y con su especial atención a las verdades dirimidas en la doctrina del teólogo Santo Tomás de Aquino, espiamos de su enseñanza lo que entendemos son claves que delimitan, a modo de prolegómeno, la cuestión de los principios metafísicos que fundamentan lo real, a la que nos ceñiremos en nuestro trabajo.

Según nos remite nuestro pensador,³ el fraile dominico señala el fin propio de la vida del hombre en la excelsitud de la vida

¹“Rien de plus vexant pour le pauvre érudit que de se voir battu sur son propre terrain par des armes discouroises : l'intelligence et l'esprit. Car c'est toute la question”, en Étienne Gilson, “Chesterton, le Moyen Âge et la Réforme”. Sept, n° 3, 17 mars 1934, 3. Cfr. Étienne Gilson, *Un philosophe dans la cité. 1908-1943. Oeuvres Complètes I*, textes présentes et annotés par F. Michel, (Paris: J. Vrin, 2019), 484.

² Cfr. Étienne Gilson, *El Amor a la Sabiduría* (Buenos Aires: Ediciones Otium, 1979), 95.

³ El presente escrito reformula en parte nuestro artículo Patricia Carolina Pérez de Catalán, “El *actus essendi* en la doctrina de Santo Tomás según Étienne Gilson”, *Cuadernillo XLVII*

contemplativa, y por lo tanto, dedicarla a buscar la Sabiduría es su perfección y lo más sublime, de máximo provecho y alegría.⁴ Asimismo, nos indica que su objeto primero es la verdad divina, verdad manifiesta, no obstante, en una doble vertiente, aquella del Dios trascendente que, por tal, se revela a Sí mismo al hombre, quien aspira, a su vez, a su contemplación definitiva. Su verdadero nombre, asevera el Angélico, es Jesucristo, pues Cristo es la Verdad:

Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad:⁵ 'Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad' (Ioh 18, 37).⁶ Y el Filósofo determina que la primera filosofía es *la ciencia de la verdad*, y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de

Semana Tomista. Congreso Internacional: El legado de Tomás de Aquino a setecientos años de su canonización, 47, (2023)

⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles* I, c. 2, trad. Fr. J. M. Pla Castellano O.P. (Madrid: BAC, 1970).

⁵ Por la sabiduría de Dios son manifestados los arcanos de la Divinidad, son producidas las obras de las criaturas, y son restauradas y perfeccionadas con aquella perfección que alcanza su fin, cfr. Tomás de Aquino, "Prólogo de Santo Tomás", en *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* L I, ed. J. C. Cruz (Pamplona: Eunsa, 2004). Jesucristo enseña que el conocimiento que nos hace bienaventurados se ancla en dos verdades: La Divina Trinidad y la Humanidad de Cristo. "Christi humanitas est via qua ad Divinitatem pervenitur", cfr. Tomás de Aquino, *Compendio de Teología* L. I, c. 2, a. 3, trad. J. I. Saranyana y J. Restrepo Escobar, (Madrid: Rialp, 1980).

⁶ Étienne Gilson lo expresa así: "Por la encarnación Dios se ha hecho hombre, es decir que las dos naturalezas, la divina y la humana, se han encontrado unidas en la persona de Cristo. Lo que es menos conocido, incluso para aquellos que adhieren a este misterio por la fe, es la asombrosa transformación que introduce en la naturaleza entera y, en consecuencia, en la manera en la cual debemos concebirla en lo sucesivo. Debería decirse más bien: las asombrosas transformaciones, porque este misterio incluye tantos otros que nunca terminaríamos de considerar sus consecuencias (...) A partir del momento en que la naturaleza humana es asumida por la naturaleza divina en la persona de Cristo, Dios no sólo domina y gobierna la naturaleza como Dios, sino también como hombre (...) sabemos que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo; que sus fieles son los miembros de ese cuerpo místico (...) por tanto, en cuanto miembros de Cristo todos los fieles son sacerdotes y reyes (...) Hay por tanto, ya desde ahora, en cada cristiano, como una imagen e incluso como una participación de ese misterio supremo: la humanidad divinizada por la gracia, revestida, en su propia miseria, de una dignidad sacerdotal y real a la vez, que constituye el misterio del hombre cristiano", Étienne Gilson, "La inteligencia al servicio de Cristo Rey", en *El amor a la sabiduría* (Buenos Aires: Otium, 1978), 70-71. En este sentido, es digno de mención la elaboración minuciosa que realiza Nemesio Agustín Yaccuzzi, *Y Ustedes, ¿quién dicen que Yo Soy?: Una aproximación a la estructura metafísica de la persona de Jesucristo nuestro Señor* (Córdoba: Advocatus, 2020). En este texto Yaccuzzi redirecciona su análisis a la Persona de Jesucristo, Dios y Hombre Verdadero, fundamentado paso a paso en las cuarenta y siete tesis tomistas del ser seleccionadas por Étienne Gilson en *Elementos de una metafísica tomista del ser*, incluido en dicha obra. Cfr. también Étienne Gilson, "Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 40 (Paris: J. Vrin, 1973), 7-36.

toda otra, de la que pertenece al principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma respecto del ser.⁷

En consecuencia, la más elevada perfección a la que el alma puede aspirar consiste en que en ella se inscriba el orden total del universo y sus causas; tal su último fin, “que (...) consistirá en la visión de Dios; porque, como dice San Gregorio, *¿qué puede haber que no vea, quien ve al que todo ve?*”⁸

2. Sobre el método, los principios de lo real y su orden

Presupuesto lo dicho hasta aquí, y con miras a una mejor comprensión de los principios fundamentales alumbrados por el *philosophans theologus*, Étienne Gilson nos brinda tres consejos⁹ que reflejan el acabado orden en que, de modo explícito a su entender, son resueltos en su doctrina, a saber:

1. En vista de Dios revelado, principio y fin último trascendente de la creación al que el Angélico reconduce todo, principalmente entender la naturaleza del método con que la Sacra Teología se sirve de la filosofía: “*Philosophia ancilla theologiae*”.¹⁰

Brevemente, Santo Tomás explica los principios, las ciencias y su orden del siguiente modo: toda ciencia se encuentra contenida virtualmente en sus principios; aquellos descubiertos por la luz natural del intelecto son o conocidos por sí mismos o, por el contrario, remitidos a los de una ciencia superior, más universal y abstracta, y a los que se reduce, de manera que a su luz son

⁷ Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles* I, c. 1. La ciencia del ser sabe de lo verdadero, pues se identifica con el ser. Así las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 1, a. 1, trad. L. Castellani S.J. (Buenos Aires: Club de Lectores, 1988). La ciencia superior que lo abarca todo se llama Filosofía primera, cfr. Tomás de Aquino, *Compendio de Teología* L. I, c. 22, a. 46.

⁸ Tomás de Aquino, *De Veritate* II, 2, c. trad. H. Giannini y Ó. Velásquez. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996).

⁹ Cfr. Étienne Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, trad. A. García-Arias (Madrid: Rialp, 1970), 10.

¹⁰ Según el cual se edificó toda la especulación latina de occidente cristiano. Cfr. José Ramón Pérez. *Discurso del Método Medieval: Amor y Verdad IV*. 2º ed. corregida y aumentada (Córdoba: Del Copista, 2000), 15. Cfr. Étienne Gilson. *El filósofo y la teología*, trad. G. Torrente Ballester (Madrid: Guadarrama, 1962).

fundamentadas sus conclusiones.¹¹ En tanto Dios es el creador del universo existente, ordenó el fin de la vida del hombre hacia Sí mismo; más ello implica su ser trascendente a la creación, de modo que lo excede en su capacidad razonante, y no obstante debe serle proporcionado. Fue, pues, necesario para su salvación que por revelación divina por luz sobrenatural le descubra las realidades y principios que sobrepasan su razón. Así, la fe en la revelación de Dios, dada por su Gracia, es principio indispensable de verdad. Por consiguiente, la sagrada teología, en cuanto ciencia según la pauta de la revelación divina que enseña las verdades de Dios, es necesaria. De igual modo, para que la salvación llegara a los hombres más conveniente y ciertamente fue preciso que sean instruidos por revelación divina incluso en aquellas verdades de Dios que puede por sí misma alcanzar la razón, pues pocos, con dificultad, y con mezcla de error llegan a ellas, de cuya cognición depende toda la salud del hombre, la cual le viene de Dios. Según lo dicho, la teología sagrada parte de los artículos de la fe; ella no argumenta para probar sus principios sino para demostrar otras verdades, como toda ciencia. Sin embargo, y muy importante, difiere en género de la teología natural, que es parte de la filosofía y corona la metafísica; luego, y precisamente por eso, no incordia que trate lo que ella, en cuanto ciencia superior y más noble, y esto en un doble sentido a tener en cuenta: **a.** sea especulativamente, tanto por la certidumbre de la luz de la ciencia divina infalible, pero no así la luz natural de la razón humana falible, tanto como por la dignidad de su objeto, que la trasciende; **b.** sea prácticamente, pues ordena al fin último, que consiste en la felicidad eterna. A la vez, como la gracia perfecciona la naturaleza, no la destruye, resulta muy conveniente que la razón natural sirva a la fe. De este modo, la teología sagrada se sirve de la filosofía para hacer más comprensible lo que enseña, no porque lo necesite, ni por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad del entendimiento humano, que, de las cosas que conoce por la luz natural, de la cual proceden las otras ciencias, es elevado con mayor facilidad a las realidades superiores, que son el objeto de esta ciencia.¹²

¹¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 1, a. 2, r. y a. 7, r.

¹² Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles* I, c. 3 y c. 9 y Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 1, a. 1, ad. 2 y r; a. 2, r.; a. 5, ad. 2 y r.; a. 8, ad. 2 y r.; a. 9, r.

Por esto, observa nuestro filósofo, en la doctrina del Angélico encontramos que en cuanto desea conocer la realidad por su causa primera, que es Dios, el hombre desea naturalmente, como fin último, conocer a Dios, de modo que el fin último de la metafísica es el mismo que el fin último del hombre. Lo que así renueva profundamente la metafísica, cuestión de suma importancia, es la presencia, por encima de la teología natural, de una teología más alta, que es la ciencia de Dios conocido por revelación.¹³

De la misma forma que para el hombre no hay mayor honor que servir a Dios, así no hay honor más grande para la filosofía y la ciencia que servir como esclavas de la teología. Pero [nos advierte] hemos olvidado el más noble significado de la palabra *sabiduría*. De hecho, hemos perdido la verdadera noción de teología, y la metafísica en lugar de sucederle en su real título, se ha perdido al mismo tiempo.¹⁴

El principio reza: “*Una ciencia de lo real para cada orden de lo real*”. Toda vez que se aborda un problema con método equivocado, se lo falsea, concluyéndose entonces que no hay allí cuestión que resolver.¹⁵ Razón por la cual, afina Gilson, *Fides quaerens intellectum* es el principio rector de la especulación teológica del Aquinate, que, como único método seguro, toma a la Revelación como guía, en vista de alguna inteligencia de su contenido, es decir, la filosofía misma¹⁶. “Todo en ella es religioso, el origen, el medio y el fin, y, sin embargo, la razón es ella misma más que nunca”.¹⁷

¹³ Cfr. Étienne Gilson. *El ser y los filósofos*, trad. S. Fernández Burillo, (Pamplona: Eunsa, 1979), 235. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 1, a.3, ad. 1; a. 2, r.

¹⁴ Gilson. *Elementos de Filosofía Cristiana*, 44. Para esclarecer lo inteligible del contenido revelado, la metafísica “sólo siendo verdadera puede servirle como instrumento”, Blanca del Valle Avellaneda, *Meditación cristiano-metafísica* (Córdoba: Ediciones del Copista, 2006), 15.

¹⁵ Cfr. Étienne Gilson, *El realismo metodico*, trad. V. García Yebra (Madrid: Rialp, 1963), 139; cfr. Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. C. A. Baliñas Fernández (Madrid: Rialp, 1960), 114-115.

¹⁶ Cfr. Étienne Gilson, *El Espíritu de la filosofía medieval*, trad. R. Anaya (Buenos Aires: Emecé, 1952), 16.

¹⁷ Étienne Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. F. Múgica Martinena (Pamplona: Eunsa, 1978), 65. Cfr. Gilson, *El filósofo y la teología*. Leemos a Gilson en Yaccuzzi, *Y Ustedes, ¿quién dicen ...*, 173-175: “Esta metafísica del ser está admirablemente adaptada a la teología de la revelación cristiana (...) Tomás de Aquino (...) era verdaderamente un teólogo. Su teología era la del Dios del Éxodo cuyo nombre es *EST*. La naturaleza tal como él la concibe está hecha de entes de los cuales los que están dotados

2. La vida contemplativa considera las obras del Dios Creador en sus principios constitutivos reales.¹⁸ Mas, la metafísica, como la ciencia de los primeros principios de todo lo real, lo es de la ciencia entera. Por ello advierte Santo Tomás la gravedad en su yerro.¹⁹ Y, agrega Gilson, dado que en su mayoría los metafísicos desacuerdan debido primeramente a los diferentes planos de la realidad sobre la que se interrogan,²⁰ mas no a alguna deficiencia en la definición de las ideas, o a alguna inconsistencia en la argumentación, se torna entonces imprescindible, tal como dice Tomás, elucidar con exactitud lo que es el ser, cuya noción vislumbrara el teólogo medieval a partir del *Yo Soy el que Soy* del *Éxodo 3,14*,²¹ como asimismo sus derivaciones en la doctrina de los trascendentales.

3. Por último, es conveniente dirimir sus implicancias en la diversidad de asuntos filosóficos en relación con Dios y sus criaturas, solventando cualquier posible error al respecto.

No obstante los tres puntos esgrimidos en detalle por Gilson, los resume de modo escueto cuando afirma que la puerta de acceso a la doctrina del Aquinate incardina en dos bisagras claves: su recta noción metafísica de ser, articulada con una correcta noción del Dios cristiano.²²

de conocimiento están en camino hacia la visión beatífica del Ser; incapaces de obtenerla por ellos mismos, su naturaleza es sin embargo tal, que puede ser capacitada por la gracia, de la cual es precisamente la función: «*la misma gracia es la disposición de la naturaleza a la gloria*». Tal la pieza maestra (...): la creación por Dios de un ser inteligente y capaz de conocerlo, pero incapaz de actualizar este conocimiento sin la gracia”.

¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *De los principios de la naturaleza*, trad. J. A. Miguez (Buenos Aires: Ediciones Aguilar, 1977); cfr. Étienne Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, trad. J. R. Courrèges (Pamplona: Eunsa, 2005), 50-51.

¹⁹ Cfr. Santo Tomás, “Proemio”, en *Del ente y de la esencia*, trad. Mons. L. Lituma P. y A. Wagner de Reyna (Buenos Aires: Editorial Losada, 1940), 11.

²⁰ Cfr. Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, 118.

²¹ Étienne Gilson, Diffusée le 24 nov., 1999, à 17h., Radio Ville Marie, Montréal; published in print as “Étienne Gilson”, *Penseurs et Apôtres du XXme Siècle*, in J. Genest (ed.), (Montréal: Fides, 2001), 170-182.

²² Cfr. Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, 10; cfr. Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles* I, c. 1, c. 2 y c. 4; III, c. 27. Precisamente, por propia y personal experiencia en este asunto, por ya madura, con la humildad fruto inevitable de quien es veraz, del que sabe lo dificultoso del trastabillar humano en su fatigoso arar en pos de la verdad, no escandaliza cuando de sí mismo confiesa, a modo de advertencia, la turbación comprobada que le causaba, transcurrido casi un cuarto de siglo, haber leído y enseñado *por sí misma* “la doctrina de Santo Tomás (...) sin haber comprendido el verdadero sentido que para él tenía

3. Metafísica del ente y del Ser: los principios constitutivos y su alcance

Apuntadas entonces sus cautelosas recomendaciones, concentraremos la mirada en el orden metafísico buscando indagar ciertas claves que allí destaca nuestro autor.

Para ello se requiere retomemos de su mano lo que indicara Santo Tomás sobre aquello primero concebido en el conocimiento humano.

Según lo expone, ante el encuentro del hombre en la experiencia sensible con un existente concreto que le es connatural,²³ el intelecto concibe de modo evidente el ente y la esencia; y para no errar por su ignorancia y aclarar las dificultades que implican, señala la exigencia tanto de dilucidar lo que significan tales nombres, como así también el modo en que se encuentran en los diversos existentes y, no menos importante, la correcta relación con las intenciones lógicas, justamente para evitar confundirlas con lo real.²⁴

la noción de ser, de la que, en filosofía depende todo”, Gilson, *El Filósofo y la Teología*, 17. Y agrega: “Por tanto, se traicionaría doblemente su pensamiento reduciendo su teología a una filosofía y ésta a una metafísica del acto de ser. Sin embargo, la teología de Tomás de Aquino parece contener los elementos de una metafísica del acto de ser (...) por qué no la ha constituido: él quería una exposición de la verdad de la fe capaz de satisfacer a todos los filósofos” (Yaccuzzi, *Y Ustedes, ¿quién dicen ...*, 170).

²³ “Como el principio del conocimiento de una cosa determinada es la de su substancia, pues la ‘esencia’, dice el Filósofo, es el principio de demostración, el modo con que sea entendida la substancia de un ser será también el modo de todo lo que conoczamos de él. (...) el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo (...) aprehendido por el entendimiento humano, (...) en tanto es deducido de lo sensible”, Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles* I, c. 3. El conocimiento del hombre, advierte Tomás, tiene principio a partir de los sentidos, de modo tal que por naturaleza el hombre se eleva a las cosas inteligibles por medio de las sensibles, por conocimiento indirecto, según la relación del efecto a la causa y la analogía del ser, cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 1, a. 9, r. También: “(...) la razón significada por el nombre es lo que el entendimiento concibe de la cosa y expresa por la palabra: por lo tanto lo que cae primero en la concepción del entendimiento, es primero según razón. Pero el ente cae ante todo en la concepción intelectual; porque en tanto una cosa es cognoscible, en cuanto es en acto, como dice Aristóteles (*Met.* 1. 9, text. 20). Donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento, y por lo mismo el primer inteligible (...) porque según el primer acto una cosa se constituye ente a secas” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 5, a. 2, r., ad. 1).

²⁴ Cfr. Tomás de Aquino, “Proemio”, en *Del ente y de la esencia*, 11. Cfr. también Gilson, *El realismo metódico* y Étienne Gilson, *Realismo Tomista y crítica del conocimiento*, trad. C. Jacobo (Córdoba: Ed. Lectio – Alfa, 2023), obras ambas en que se analiza el realismo crítico, al que llama “teratología metafísica” en la última, a su entender fruto de un excesivo

En consonancia con el teólogo medieval, el filósofo francés suscribe en el conocimiento la evidencia primera del ente.²⁵ Pero sujeto a aquellas mismas precisiones y en razón de ello, recalca que el *quid* que debe considerar inexorablemente un filósofo hoy es la elección que haga de sus propios principios filosóficos, pues en ellos se resolverán todos sus planteos. Y enfatiza: “El principio de los principios es que un filósofo debería siempre poner como lo primero en su mente, lo que es primero en la realidad”,²⁶ por cuanto su presencia o ausencia entraña la realidad de todo lo demás, incluso a pesar de no ser de fácil acceso para el entendimiento humano. Porque sin pasado ni futuro, se trata de lo que “*es, esto es, es el ser*, y su verdad no puede ser probada, solo puede verse, o ser pasada por alto (...) [Ello constituye] una invitación a mirar y ver”.²⁷ Esta filosofía del sentido común²⁸ invita

concordismo filosófico asumido en ciertos ambientes escolásticos contemporáneos, cuando no revestidos algunos en la aparente uniformidad de “divertido disfraz”, que exige imbricar cartesianismo y kantismo con el tomismo, esclareciendo así la incompatibilidad metafísica entre el realismo objetivo y metódico greco-medieval, al que suscribe, con el idealismo subjetivo inaugurado por la modernidad, ya sea en los principios como en el método, porque involucra inexorable contradicción, y aunque psicológicamente resulte posible sostenerlo, lógicamente es imposible, pues son esencias filosóficas incompatibles.

²⁵ Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, 23: “A la pregunta: ‘¿Qué es un ente’, Santo Tomás contesta: es un ser-habiente (*habens esse*). Este ejemplo clásico de simple aprehensión es el resultado de un largo y complicado esfuerzo de análisis que conduce al juicio: un ente es lo que tiene el ser (...); el contenido de la simple aprehensión y el del juicio es el mismo aunque diversamente formulado”. Resulta súmamente importante, luego de un prolongado tiempo de estudio en torno al asunto, y su preocupación por el sentido y alcance real de los términos y sus límites, su aclaración en el prólogo de la sexta edición del *Tomismo*, donde explica que el término *esse* o acto de ser, en vez del de “existencia”, remite plena fidelidad a su doctrina: “Lo que inquieta (...) es la idea de las ignorancias y errores que pueden corromper todavía la interpretación de una doctrina en el pensamiento de un historiador que ha cultivado su estudio sesenta años (...) Al envejecer, el historiador debe haber aprendido, al menos, la modestia en lo que concierne a su propio pensamiento y la indulgencia en lo que respecta al de los demás (...) La de un genio tan grande como Santo Tomás quizás no se deje nunca penetrar totalmente (...) Si lo escribiera hoy, este libro hablaría sin escrúpulo del *ente* (*ens*) y el del *ser* (*esse*); se seguiría tratando del ser y con menos frecuencia de la existencia” (Gilson, *El Tomismo*, 9-11).

²⁶ Gilson, *El ser y los filósofos*, 16.

²⁷ *Ibid.*, 17.

²⁸ Cfr. Gilson, *El Realismo Metódico*, 177: El sentido común no es una filosofía, pero la sana filosofía en él se apoya y le posibilita asimismo revisar el sentido común mal informado. Tal el proceder de la ciencia, que no es crítica de aquél, sino de sus tentativas de aproximación a lo real. Más aún. La capacidad inventiva del sentido común en el uso metódico de sus recursos es atestiguado por la historia de la ciencia y de la filosofía, de modo que deben ser criticadas las conclusiones a las que arriba porque eso es invitarlo a seguir siendo lo que es, y no a su desacreditación.

no a concluir, sino a comenzar por afirmar la existencia efectiva del objeto. Así, llega a entrever, con aguda lucidez, una dificultad escasamente esclarecida, aunque a su entender diversamente repetida en la historia, pues advierte que el ser suele escabullírse al intelecto del metafísico que lo examina. Y lo justifica apelando a dos razones que procuraremos desglosar de manera sucinta.

1. El objeto de la metafísica

En primer lugar, Gilson dirige su mirada al objeto propio de la metafísica.

Repara de esta manera, con detenimiento, en la complejidad que es el ente, el *esse habens*, por la composición real de sus co-principios constitutivos principales: *essentia*, esencia, y *esse*, acto de ser. Con las fórmulas *forma dat esse*, la forma da el ser, y *esse consquitur formam*, indica que el ser sigue a la forma, lo cual significa que donde no hay forma no hay nada.²⁹ Precisa así que la forma, acto del orden de la esencia o sustancia, y el *esse* o existir, orden del acto de ser, son dos actos que operan recíprocamente por ser principios o causas de órdenes distintos, y, no obstante, constitutivos de un mismo y único ser real, cada ente. Lo cual se justifica por una recíproca relación de acto y potencia, pero no bajo el mismo respecto cada vez:

(...) aunque la existencia [*esse*] es la actualidad suprema de cualquier sustancia existente, no es acto con respecto a todo lo que hay en la sustancia. Si la forma es suprema en su propio orden, la existencia [*esse*] no puede ser el acto de la esencia *qua* esencia. En otras palabras, la existencia [*esse*] no monopoliza toda la actualidad de la sustancia existente. Más bien, así como la esencia está en potencia en cuanto al acto de su propia existencia [*esse*], así también el acto de la existencia [*esse*] está en potencia al acto formal de su propia esencia. Si la actualidad existencial [*esse*] es superior a la actualidad formal, la razón de ello es que la entraña de la realidad es la existencia [*esse*].³⁰

En su lectura diestra del Aquinate, la clave metafísica es entender que no todo acto es forma, y que, como tal, ella es un acto que todavía permanece en potencia para otro acto que la actualiza no

²⁹ Gilson, *El ser y los filósofos*, 258.

³⁰ *Ibid.*, 254. El término [*esse*] es nuestro.

en cuanto esencia, sino que la hace ser o existir, el *esse*, acto supremo de lo real. Nuestro autor lo aclara así:

(...) la forma sigue siendo lo supremo en el orden de la sustancia, en su propio ser de forma y en su propia actualidad formal. Si la forma requiere aún y aún ha de recibir un complemento de actualidad, esa actualidad complementaria no podrá pertenecer al orden de la actualidad formal, sino que pertenecerá a un orden completamente diferente, al de la actualidad existencial [*esse*].³¹

Sin embargo, replica Gilson de modo análogo al teólogo medieval, no siendo forma, como acto del ente, el *esse* actúa formalmente respecto de la esencia.

El disociar las nociones de forma y de acto, complementando las de causa formal y causa eficiente, donde ser es supremamente actuar y tender, y fundamento a su vez incluso de todo devenir,³² es, precisamente, la perla del erario tomasiano.

*El acontecimiento filosófico más importante que se haya producido desde el fin de la filosofía griega es, probablemente, la distinción introducida por Santo Tomás de Aquino entre dos órdenes de actualidad, el de la forma, que corresponde a la especificación de los seres, y aquél del *esse*, que corresponde a su existencia,³³ [al punto que lo considera] (...) todavía hoy, la mayor contribución que jamás ha hecho un hombre a la ciencia del ser.³⁴*

Ahondando un poco más aún, el acto de ser aquí es entendido principio de subsistencia de la forma de la esencia, de modo que en todo ente su esencia subsiste por su acto de ser, *esse*. “Lo que nos hace difícil apreciar la diferencia es precisamente que ambas –causas- se resuelven en uno y el mismo efecto, a saber, *un ser* (un ente)”.³⁵ Justamente, lo que Gilson refiere crucial es que el ente participa del ser, *esse*, pero porque no es el ser, *esse*. Así, el ente siempre *tiene* el ser, *esse*, pero sin serlo, porque nunca es su mismo

³¹ *Ibid.*, 253. El término [*esse*] es nuestro.

³² Asimismo, esta doctrina asume la forma como principio constitutivo de los entes, siendo el fundamento de las naturalezas existentes tan variadas, lo que explica, en cuanto principio activo, la riqueza de la operatividad causal natural. Cuestión que, por otra parte, advierte Gilson, es totalmente desdibujada por la conciencia histórica moderna en lo sucesivo.

³³ Raúl Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 1980), 18. Étienne Gilson, “Maimonide et la Philosophie de l’Exode”. *Medieval Studies*, nº 13 (1951): 223.

³⁴ Gilson, *El ser y los filósofos*, 259.

³⁵ *Ibid.*, 258.

ser, *esse*, es decir, en todo ente su esencia, sea que se trate de una forma simple o compuesta con materia, no se identifica con su acto de ser.

De este modo, concebido ahora en su profunda originalidad principio de individualidad³⁶, el acto de ser, *esse*, hace indivisible al ente y distinto de otro, es decir, único, a diferencia de aquel otro principio de individuación, por la presencia de la materia signada en las sustancias cuyas esencias son compuestas y que divide en individuos a la especie.

De ello se desprende una cuestión muy importante. Pues,

(...) dentro de una especie, cuya quididad es la misma para todos, cada ser es una individualidad distinta. Es distinto, en primer lugar, de cualquiera otro ser que pertenezca a la misma especie, y en segundo lugar es distinto de su propia quididad, puesto que su ser le pertenece sólo a él, mientras que su quididad es la misma para todos los miembros de la misma especie. De este modo, la composición es real (...) y la distinción es también real.³⁷

Pero, además, el alcance de la doctrina del ente así asumida remonta, en su intrínseca exigencia, hacia un orden de ser que lo justifique en cuanto tal. Porque como el ente no es el ser, pero lo tiene, en tercer lugar, su individualidad lo hace distinto del mismísimo Ser, por el que es participado. Y lo expone del siguiente modo.

La esencia no es el estar siendo, *esse*, del ente; ella se encuentra en potencia en relación con él, o está siendo causada o puesta en el ser, como esencia del ente, por su ser, *esse*, por lo que este es su acto, aunque no en cuanto acto de la esencia o acto formal.

Conforme lo expuesto, el ente es afirmado por la inteligencia como un principio análogo, a partir del cual se alcanza a dilucidar propiamente la causa eficiente. “El resultado técnico de la reforma tomista de la metafísica (...) ha efectuado una clara comprensión de la naturaleza específica de la causalidad eficiente”.³⁸

³⁶ Martínez, J. (2024). “Una recepción heterodoxa de Tomás de Aquino de la teoría del alma aristotélica”. *Scripta Mediaevalia*, 17(2), 16.

³⁷ *Ibid.*, 255.

³⁸ *Ibid.*, 250.

Consecuentemente, encontramos aquí asimilado lo afirmado por el propio Tomás cuando dice:

Dios es su propio ser (...); luego el ser le conviene por esencia, en tanto que no conviene más que por participación a los demás seres. Pues no hay ningún otro ser cuya esencia sea su propio ser, porque el ser absoluto y subsistente por sí mismo debe necesariamente ser único (...) Por tanto, Dios es necesariamente la causa de la existencia de todo lo que es.³⁹

Sólo Dios es su propio ser por esencia y, soberanamente perfecto, se basta a sí mismo porque no necesita de otro para ser lo que es; por participación son los demás seres, perfectos en razón de la medida de esta participación, pues en ningún otro ser su esencia es su propio ser. El ser absoluto y subsistente por sí mismo, en la intensidad⁴⁰ de su acto de ser es la misma eternidad; necesariamente único, es causa de la existencia de todo lo que es.⁴¹

Y Gilson lo demuestra según los mismos principios del ente formulados. Por cuanto nada de la esencia da razón de su acto,

³⁹ Tomás de Aquino, *Compendio de Teología* L. I, c. 68, a. 117. Cfr. Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, 144-146.

⁴⁰ Para encontrar luz sobre lo que nuestro filósofo entiende respecto de esta precisa cuestión y su relevancia, remitimos a Étienne Gilson, "Virtus essendi". *Medieval Studies*, nº 26 (1964): 1-11. Allí refiere lo formulado por L. B. Geiger O.P. en *Philosophie et spiritualité* (París: Ed. du Cerf, 1963), retomando la problemática de una suerte de *intensidad creciente* o de perfección, del tipo cualitativo, del *actus essendi*, a lo que Gilson remite, para explicarlo en la doctrina de Santo Tomás, a Dionisio en su tratado de *Noms divinis*, en la cual Dios es *ipsius quod est esse virtutem*. En cuanto solo Dios, cuya esencia formal es precisamente el *esse*, en su pura actualidad formal de ser puro, es el mismo Ser subsistente, único y separado, sin limitación o cualificación, puro y simple, e interpreta originalmente Tomás que tiene *totam virtutem essendi, esse secundum totum suum posse*, a diferencia de las criaturas, los entes, que lo tienen participado según la limitación de sus esencias. Así, Gilson aclara que *virtus* y *posse* refiere aquí la esencia formal de la realidad en cuestión, distanciándolo, entre otras cosas, de la *dunamis* griega. Ello confluye a diferenciar el orden propio de la metafísica del de la física, con el que, por errores de interpretación o discernimiento de los principios metafísicos, suele confundírselos. "El ente (*ens*) puede ser medido; es más o menos según los grados de perfección de su esencia, pero el ser (*esse*) en virtud del cual es un ente, es o no es, sin grados posibles. Tomado en sí, como acto formal de la esencia pero allende la esencia, el *esse* es extraño a la cantidad, al más o menos, al movimiento y al tiempo, y con mayor razón, al devenir. No pudiendo comenzar más que por creación, no puede terminar sino por aniquilación", por quien es el Ser, en *ibid.*, 9, (La traducción es nuestra). En el orden del ser el *esse*, en tanto actúa las formas, ejerce una potencia activa y su actualidad tiene un resultado: el existir actual, pero este resultado se debe primero a la naturaleza del ente, cuya esencia incluye la capacidad de existir.

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, c. 44, a. 1, r. Cfr. Blanca del Valle Avellaneda, *Meditación acerca de los seres naturales* (Córdoba: Ediciones del Copista, 2008), 155.

esse, ella no causa, como causa eficiente, su ser. Así, en la estructura del ente se revela una contingencia radical: no puede causarse a sí mismo, mas, si existe, es por otro. Como todo ente y todo lo del ente lo es por su acto de ser, *esse*, que no se identifica con su ser *un ente*, el hecho de que exista exige necesariamente una causa de ello. Justamente, la contingencia constitutiva del ente es en relación con su causa, que lo trasciende, porque no siendo un ente, es el mismísimo Ser.

Cabe, no obstante, una aclaración más, y de profunda significación metafísica.

El hecho de su radical contingencia no priva al ente de su solidez real o metafísica, porque el ente, considerado en sí mismo, una vez que es, lo es plenamente, pues el acto de ser, *esse*, le corresponde con plenitud, ya que no es nada sino, precisamente, ente; sin él no sería ente; y el alcance de esta afirmación penetra más aún con su luz, pues en la esencia no hay nada que dé razón de que siendo, pueda dejar de ser. Porque si la “existencia no tiene raíz ni siquiera en las cosas actualmente existentes”,⁴² esto es, en los entes su esencia no explica su acción de estar siendo, no hay, porque no puede haberlo, en el mismo ente ninguna posibilidad para no ser; por lo tanto, reafirmado nuevamente aquí, dar el ser o quitarlo compete sólo al Ser.

Al respecto dice nuestro autor:

Creo que éste es uno de los puntos más difíciles de captar en toda la metafísica de Tomás de Aquino, puesto que aquí se nos invita a concebir las criaturas como siendo, a la vez, indestructibles en sí mismas y totalmente contingentes en su relación con Dios.⁴³

Según lo explicita nuestro filósofo, este es el regalo irrevocable del Ser al ente. El ente

(...) no goza del ser un momento en el tiempo. Su duración no es una cadena de actos instantáneos de existir, cada uno de los cuales haya de salvar un infinitesimal hiato de nada. El ser de la verdadera sustancia es completo y, porque lo es por su propia naturaleza, no es un regalo tal que necesite ser renovado a cada

⁴² Gilson, *El ser y los filósofos*, 241.

⁴³ *Ibid.*

momento. Dios no está eternamente ocupado en regatearles la existencia a los seres, ni las sustancias la están solicitando a cada momento. El regalo de la existencia es irrevocable cuando se les concede a los seres que, por lo que respecta a ellos mismos, son incapaces de perderla.⁴⁴

Todo lo cual comporta juntamente el reconocimiento del hombre ante el misterio insondable de la actualidad de lo que *es*, *esse*, llevado máximamente hacia el Ser, que es soberanamente perfecto, cuya *Essentia*, Esencia, es su *Esse*, Acto de Ser que, en cuanto simple, es *Purum Esse Subsistens*, su Causa Eficiente.⁴⁵

2. La inteligencia del metafísico

Ante la dificultad que testimonian los ejemplos en la historia de los filósofos a los que se les escapa el ser, reformulamos ahora la segunda razón que avizora al respecto Gilson.

Su mirada se concentra aquí en el polo opuesto al objeto de la metafísica, la inteligencia. Lo resume con la siguiente explicación.

Tomando del ente la parte por el todo, la inteligencia metafísica es muy proclive a reposar en la esencia, o en alguna de sus propiedades, ya que la esencia, por su acto formal, habilita por la aprehensión lo conceptualizable del ente y su definición. Tendencia reiterada, según constata nuestro autor a lo largo del tiempo, con serias consecuencias, pero que signan severamente nuestro hoy. Por nombrar al menos dos de aquellas ya previstas incluso por el mismo Santo medieval, consisten en sustituir los individuos concretos existentes en su rica complejidad de principios constitutivos, por determinados conceptos abstractos o cuya realidad es del orden lógico, por veces inconexos, dicotómicos otras, con la insoluble dificultad subsiguiente de no poder distinguir ambos órdenes en lo sucesivo, al reemplazar, eliminando así, aquél.

Desde un enfoque gnoseológico consecuente con dichos principios, subraya Gilson, lo correcto es distinguirlos, porque:

Un acto común en el orden de la intencionalidad no puede transformarse en un acto común en el orden de la existencia;

⁴⁴ *Ibid.*, 244.

⁴⁵ Cfr. en Santo Tomás, *Compendio de Teología* L I, c. 11, a. 20 y 21.

presupone, por el contrario, dos existencias distintas; [la] actualidad común al sujeto y al objeto deja intacto el carácter puramente analógico de sus existencias subjetivas (...) No se trata de dos seres distintos que se conviertan en un *idem número*, sino únicamente de un ser, el del sujeto, que, gracias a su sensibilidad, participa de la actualidad de otro ser, sin que la existencia del sujeto pase a ser la del objeto, ni la del objeto pase a ser la del sujeto. La prueba es que la forma del objeto sigue siendo su forma, y que, si el conocimiento del uno por el otro es su acto común, es porque entre la forma del uno y la del otro hay ya identidad, no numérica, sino formal, *conveniencia in forma*; [asimismo], para un escolástico, toda sustancia en cuanto tal es desconocida, porque es una cosa distinta de la suma de conceptos que nosotros sacamos de ella.⁴⁶

Pero eso sucede repetitivo por diversas formulaciones metafísicas porque no le es tan sencillo al filósofo alcanzar a vislumbrar aquel otro principio, corazón mismo de la realidad, que trasciende la esencia en cuanto esencia, y que, sin embargo, porque la hace efectivamente existente, es clave de lo inteligible concebible en su profundidad actual, afirmado allende el concepto, por el juicio existencial.

Con referencia a este punto en particular de la cuestión, nuestro filósofo ofrece algunas aclaraciones que pueden colaborar para deslindar con mejor precisión aun lo concerniente a lo que se refiere con la concepción del primer principio de la metafísica. A tal efecto, lo primero que discrimina es el modo en que puede ser entendido lo que significa “concepción”, *conceptio* como sinónimo de concepto.

a. En un sentido amplio del término, “es cierto decir que, en el lenguaje de Santo Tomás, todo conocimiento es un concepto, incluso los verbos. Si el *esse* es un objeto de conocimiento, que

⁴⁶ Gilson, *El realismo metódico*, 95; 93; 123. En contrapartida, respecto del proceso metafísico de la modernidad, Gilson afirma: así se “envuelve a la filosofía en una serie inextricable de contradicciones internas que la conducen finalmente a un escepticismo, es decir, a un suicidio liberador”; “No es tan fácil prescindir de lo real, y tuvieron que pasar siglos antes de que al pensamiento se le ocurriera cometer tal suicidio”, *ibid.*, 83 y 166. Esta noción de ente implica que “conocer el ser no es igual a hacerse ser, ya que jamás el conocimiento será o puede ser el mismo ser con el que y en el que, constantemente se encuentra (...) puesto que el conocimiento que un hombre tiene (...) jamás agota aquello que es”, Avellaneda, *Meditación acerca de los seres naturales*, 55.

indudablemente lo es, es conocido por vía de concepto (...) incluso un juicio es una ‘concepción’, luego es un *conceptum*”.⁴⁷

b. Pero también cabe un sentido más restringido de concepto, más usual actualmente, que lo asocia propiamente a la aprehensión de esencias. Así entendido, cuando se procura recobrar la noción tomista de ente, como compuesto de esencia y de un *aliquid*, un otro que la esencia, no podría decirse concepto del *actus essendi*. Y en ese sentido, Gilson señala como inconcebible el *esse*, pues no siendo una esencia, no puede ser captado por un concepto. “Naturalmente, esto no le impide ser un objeto de ‘concepción’. De otro modo, ¿cómo se lo podría conocer? Pero no puede ser conocido por la simple aprehensión conceptual de una esencia, que él no es”.⁴⁸

c. Similar aclaración vale para la predicación del *esse*. Pues el existir se puede predicar, pero no puede ser entendido como una predicación del orden esencial.

Santo Tomás ha distinguido tres significados fundamentales del *esse*: en primer lugar, ‘*ipsa quidditas vel natura rei*’, en cuanto significa por su definición; en segundo lugar, el acto mismo de la esencia (*ipse actus essentiae*), que es su contribución decisiva a la metafísica del ente, y en tercer lugar, la cópula que significa la composición o división en los juicios. El primero y el segundo *esse* son reales; el tercero no señala algo que exista en la naturaleza real, sino sólo en el intelecto uniendo o dividiendo nuestro concepto de las naturalezas de las cosas.⁴⁹

Conforme este uso lógico, *est* no significa lo mismo, pues como cópula, es uno con el predicado conocido por un concepto. La cuestión es lograr determinar la naturaleza del conocimiento de lo que predica el *est* como tal. “Este no es ya un problema lógico; es un problema noético y metafísico, porque se trata de la naturaleza del ente y de nuestro conocimiento de ella”.⁵⁰

Lo que más importa al metafísico sobre el ente, a diferencia del lógico, no es que el ente tiene el predicado ser, sino que *est*, es

⁴⁷ Gilson, *El ser y los filósofos*, 327.

⁴⁸ *Ibid.*, 329.

⁴⁹ *Ibid.*, 330. Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* L I, d. 33, c. 1, a. 1, r. 1.

⁵⁰ Gilson, *El ser y los filósofos*, 331.

decir, es un ente, pues dice que hay en el ente, como acto de su esencia formal, “*aliquid fixum et quietum in ente*”,⁵¹ es decir, el *esse* en virtud del cual es ente, puesto que fuera del ente no hay nada. Esto es,

(...) en la doctrina de Santo Tomás *ens* y *esse* son dos nociones inseparablemente relacionadas, porque ambas se refieren al mismo objeto. Es porque «tiene *esse*» por lo que una cosa es un *ens* (...) la simple aprehensión de un ente dado cualquiera implica la aprehensión de su *esse*, que será más adelante explicitado por medio del juicio (...) en el juicio «*x* es», [donde] *es* señala la existencia actual de *x*.⁵² “En nuestra interpretación, el verbo *es* significa, no el ente captado de un cierto modo, sino el *actus primus* del que Tomás de Aquino dice que convierte una esencia en un «ente» actual”.⁵³

La fundamentación propia de la verdad de un juicio reside fundamentalmente en el juicio que dice que su objeto es o existe.⁵⁴

4. Colofón

Según nuestra exposición, concluimos nuestro análisis con las reveladoras palabras del propio Gilson que traslucen la madurez de su espíritu contemplativo de la Sabiduría:

Cuando todo se ha dicho y hecho, el misterio permanece poco menos velado que al comienzo, porque está en el límite del mismo núcleo de la realidad. Esto es así siempre que está en juego el ser *en cuanto ser*; apenas hemos tocado la periferia cuando ya se hace sentir la presencia del misterio”.⁵⁵ “Ello lo hace el *ser*, y no puede hacerlo ninguna otra cosa. Santos, filósofos, científicos, artistas, artesanos, no hay dos hombres que sean idénticos, porque aún el más humilde de entre ellos es en última instancia su propio *ser*; aunque ninguno de ellos está realmente solo. Ser no es ser una soledad. Todo hombre puede participar del bien común de su especie, y nada de lo humano le es extraño. No, nada de lo que *es*, es extraño para él. Miembro de la hermandad universal del ser, puede experimentar en sí mismo que ser es *tender hacia*, y puede

⁵¹ Tomás de Aquino, *Suma Contra los Gentiles* I, c. 20.

⁵² Gilson, *El ser y los filósofos*, 335.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias* L I, d. 19, c. 5, a. 1, r.

⁵⁵ Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, 125.

ver que todas las demás cosas están actuando con respecto a un cierto fin, un fin que es ciertamente el mismo en todos los casos, a saber, ser. Su fin está, pues, en su comienzo, y lo que es cierto de él sigue siendo cierto de todo lo demás. Todos los seres, desde los más elevados hasta los más humildes, son tan realmente distintos y en definitiva tan parecidos como los hijos de un mismo padre; pues, en efecto, todos ellos tienen un mismo Padre, y Él los ha hecho a todos a Su imagen y semejanza. Actúan porque son, y son porque Su nombre es *El que es*”.⁵⁶

Por lo tanto “hay que pensar en consecuencia y decir lo que se piensa, tal como se piensa. Porque si es verdadero, es bueno decirlo. Filosofar no es ayudar a los demás a creer que piensan bien cuando piensan mal, y el peor método para sacarlos de su error es pretender compartirlo. Sólo hay una verdad, la misma para todos, y el bien supremo de todos los seres razonables es conocerla tal cual es. Cuando el filósofo ve, no puede sino inclinarse ante ella, pues tal es la sabiduría; y lo mejor que puede hacer por los demás es dársela tal como la ha encontrado, pues tal es la caridad”.⁵⁷

Referencias

Avellaneda, Blanca del Valle. *Meditación acerca de los seres naturales*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2008.

Avellaneda, Blanca del Valle. *Meditación cristiano-metafísica*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2006.

Echauri, Raúl. *El pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona: Eunsa, 1980.

Gilson, Étienne. Diffusée le 24 nov., 1999, à 17h., Radio Ville Marie, Montréal; published in print as “Étienne Gilson”, in Jean Genest (ed.), *Penseurs et Apôtres du XXme Siècle* Montréal: Fides, 2001.

Gilson, Étienne. *Las constantes filosóficas del ser*. Traducido por J. R. Courrèges. Pamplona: Eunsa, 2005.

Gilson, Étienne. “La inteligencia al servicio de Cristo Rey”, en *El amor a la sabiduría*. Buenos Aires: Ediciones Otium, 1979.

Gilson, Étienne. *El Amor a la Sabiduría*. Buenos Aires: Ediciones Otium, 1979.

Gilson, Étienne. “*Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 40. Paris: J. Vrin, 1973.

⁵⁶ Gilson, *El ser y los filósofos*, 276-277. Cfr. también Étienne Gilson, *El ser y la esencia*, trad. P. L. Sesma O.F.M.CAP. (Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951).

⁵⁷ Gilson, *Realismo Tomista y crítica del conocimiento*, 207.

Gilson, Étienne. *El Tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* 6º ed. Traducido por F. Múgica Martinena. Pamplona: Eunsa, 1978.

Gilson, Étienne. "Virtus essendi", en *Medieval Studies* 26, 1964.

Gilson, Étienne. *El filósofo y la teología*. traducido por G. Torrente Ballester. Madrid: Guadarrama, 1962.

Gilson, Étienne. *Elementos de Filosofía Cristiana*. Traducido por A. García-Arias. Madrid: Ediciones Rialp, 1970.

Gilson, Étienne. *El Espíritu de la filosofía medieval*. Traducido por R. Anaya Buenos Aires: Emecé, 1952.

Gilson, Étienne. "Maimonide et la Philosophie de l'Exode", *Medieval Studies* 13. 1951.

Gilson, Étienne. *El ser y la esencia*. Trad. por P. Leandro Sesma O.F.M.CAP. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951.

Gilson, Étienne. *El ser y los filósofos*. Traducido por Santiago Fernández Burillo. Pamplona: Eunsa, 1979.

Gilson, Étienne. *Realismo Tomista y crítica del conocimiento*. Traducido por Cristian Jacobo. Córdoba: Lectio – Alfa, 2023.

Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Traducido por C. A. Baliñas Fernández. Madrid: Ediciones Rialp, 1960.

Gilson, Étienne. *El realismo metódico*. Traducido por V. García Yebra. Madrid: Rialp, 1963.

Gilson, Étienne. "Un philosophe dans la cité. 1908-1943. Oeuvres Complètes" I, textes présentes et annotés par Florian Michel. Paris: J. Vrin, 2019.

Gilson, Étienne. "Chesterton, le Moyen Âge et la Réforme", Sept, n° 3, 17 mars 1934, 3.

Pérez, José Ramón. *Discurso del Método Medieval: Amor y Verdad II*. Córdoba: Ediciones del Copista, 2000.

Pérez de Catalán, Patricia Carolina. "El *actus essendi* en la doctrina de Santo Tomás según Étienne Gilson", *Cuadernillo XLVII Semana Tomista. Congreso Internacional: El legado de Tomás de Aquino a setecientos años de su canonización*, 47, (2023): 1-9

Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*. Traducido por J. I. Saranyana y J. Restrepo Escobar. Madrid: Ediciones Rialp, 1980.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Traducido por L. Castellani S.J. Buenos Aires: Club de Lectores, 1988.

Tomás de Aquino. *Suma Contra los Gentiles*. Traducido por Fr. J. M. Pla Castellano O.P. Madrid: BAC, 1970.

Tomás de Aquino. *De Veritate*. Traducido por Humberto Giannini y Óscar Velásquez. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996.

Tomás de Aquino. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Edición de J. C. Cruz. Pamplona: Eunsa, 2004.

Tomás de Aquino. "Proemio", en *Del ente y de la esencia*. Traducido por Mons. L. Lituma P. y A Wagner de Reyna. Buenos Aires: Editorial Losada, 1940.

Tomás de Aquino. *De los principios de la naturaleza*. Traducido por J. A. Miguez Buenos Aires: Ediciones Aguilar, 1977.

Yaccuzzi, Nemesio Agustín. *Y Ustedes, ¿quién dicen que Yo Soy?: Una aproximación a la estructura metafísica de la persona de Jesucristo nuestro Señor*. Córdoba: Advocatus, 2020.

La autora

Patricia Carolina Pérez de Catalán es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Profesora de Problemas del Conocimiento y Formas del Razonamiento Jurídico en la Universidad Nacional de Córdoba. Profesora de Introducción al Pensamiento Filosófico y Fundamentos del Pensamiento Filosófico en la Universidad de la Defensa Nacional. perezpc@hotmail.com



Étienne Gilson y la lingüística del siglo XX: El misterio de la significación como labor de la filosofía

Étienne Gilson and 20th Century Linguistics: The Mystery of Signification as a Task for Philosophy

 **Felicitas Casillo**

Universidad Austral
Argentina
fcasillo@austral.edu.ar

Sumario

1. Introducción
2. Los derechos sobre el lenguaje
3. Una crítica a las analogías de Saussure
4. El “tiempo lingüístico”, entre los aportes de Benveniste
5. Chomsky, tras una idea antigua
6. Conclusiones

Resumen : En *Linguistique et Philosophie : Essai sur les constantes philosophiques du langage* (1969), Étienne Gilson examina algunas de las tesis más influyentes de la lingüística del siglo XX. El presente artículo se centra sobre todo en la discusión que Gilson hace de los aportes de los lingüistas Ferdinand de Saussure, Émile Benveniste y Noam Chomsky. Desde una perspectiva aristotélica, el autor destaca tanto los logros como las limitaciones de estas teorías, y argumenta que el fenómeno de la significación no puede comprenderse completamente sin recurrir a la filosofía. Según Gilson, el lenguaje no es solo un sistema de signos arbitrarios, conformado por numerosos elementos y normas, sino que requiere de una indagación metafísica que la lingüística históricamente tendió a ignorar o a subestimar.

Palabras clave: Giro lingüístico, lingüística, significado, estructuralismo, teoría generative

Abstract: In *Linguistique et Philosophie: Essai sur les constantes philosophiques du langage* (1969), Étienne Gilson discusses some of the most influential theses in 20th-century linguistics. This article primarily focuses on Gilson's critique of the contributions made by linguists Ferdinand de Saussure, Émile Benveniste, and Noam Chomsky. From an Aristotelian perspective, Gilson highlights both the achievements and limitations of these theories, arguing that the phenomenon of meaning cannot be fully understood without engaging with philosophy. According to Gilson, language is not merely a system of arbitrary signs, composed of numerous elements and rules, but it also requires a metaphysical inquiry, which linguistics has tended to ignore or underestimate.

Keywords: Linguistic Turn, Linguistics, Meaning, Structuralism, Generative Theory.

1. Introducción

En 1969, Étienne Gilson publicó *Linguistique et Philosophie: Essai sur les constantes philosophiques du langage*¹, donde aborda directamente el asunto del lenguaje, un tema que, si bien no fue axial en su obra, sí que fue crucial para Gilson y a menudo al referirse a la filosofía medieval y a filósofos relevantes en la historia de la filosofía señala sus aportes o ideas en relación al lenguaje². *Linguistique et Philosophie* no pretende el despliegue de un tratado. Incluye un prefacio más ocho ensayos en los que el autor comenta y critica aportes de lingüistas del siglo XX, como son Ferdinand de Saussure (1857-1913), Émile Benveniste (1902-1976) y Noam Chomsky (1928). En el prefacio, Gilson afirma también estar en deuda especialmente con el francés Joseph Vendryès (1875-1960). Sin embargo, si bien Gilson lo cita en dos ocasiones, no discute sus aportes, mientras que sí lo hace con los autores señalados antes. Lo mismo sucede con, por ejemplo, el antecedente de Alexander Von Humboldt (1769-1859), Edward Sapir (1884-1939), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Louis Hjelmslev (1899-1965), André Martinent (1908-1999), entre otros.

¹ En el presente artículo se trabajó sobre todo con la traducción al inglés de John Lyon, publicada por la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos, en 1988.

² Cfr. Mauricio Beuchot, "La filosofía y la lingüística en Étienne Gilson", *Acta poética*, 6. 1986, 109-111.

El problema en el que se enfoca el presente escrito, entonces, es la posición de Gilson frente a algunos debates acerca del lenguaje producidos a partir del giro lingüístico del siglo XX hasta el momento de la publicación de la obra (1969), es decir, con la pragmática en ciernes. Este volumen permite al lector conocer una suerte de perspectiva gilsoniana de la filosofía del lenguaje, aunque en estos ensayos Gilson no aborda los problemas del lenguaje en su totalidad. El asunto de los universales, al que sí se refiere en, por ejemplo, su obra acerca de historia de la filosofía medieval³, no aparece aquí desplegado, aunque sí se insinúa en repetidas ocasiones al referirse —también de forma transversal— al nominalismo. En este sentido, esta recopilación de textos consiste más bien en el comentario de un Gilson ya maduro, por momentos sorprendido, por momentos irónico, sobre algunas de las perspectivas acerca del lenguaje desarrolladas en el siglo pasado.

El autor reconoce desde el comienzo su propia posición. Dentro de la obra aristotélica, los comentarios sobre el lenguaje no dan lugar a una lingüística aristotélica, ni siquiera a una filosofía de lenguaje, sino que el lenguaje ocupa el lugar de un hecho entre los demás y hablar de él es esencial en la medida en que se relaciona con la lógica, la política, la poética⁴. Sin embargo, estos aportes aristotélicos siguen siendo, para Gilson, ineludibles. A lo largo de los ensayos repite una y otra vez que aquellas descripciones no fueron superadas por la lingüística, aunque sí a menudo postergadas. Esto se relaciona con que los planteos en relación con el lenguaje tienen alcances muchas veces insospechados: “la dualidad observada por los lingüistas en las palabras (...) no es más que el reflejo de esa dualidad metafísica de la naturaleza humana (...)”⁵. Luego seguirá, en relación con la abstracción conceptual: “El

³ Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero, (Madrid: Gredos, 1976).

⁴ Sobre esto también Francisco Leocata subraya que, incluso en el contexto general de la filosofía griega, aun con sus invaluables aportes acerca del tema, “la autorreflexión sobre el hombre no involucra todavía una reflexión radical sobre el lenguaje”. Francisco Leocata, *Persona, lenguaje, realidad*, (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2003), 12.

⁵ Étienne Gilson, *Linguistics and Philosophy. An Essay on the Philosophical Constants of Language*, Trad. John Lyon, (Notre Dame: Notre Dame University, 1988), 68.

lenguaje, por tanto, implica la realidad de lo metafísico por el hecho mismo de que implica un elemento de universalidad”⁶.

En relación con Santo Tomás, Gilson rescata para los estudios del lenguaje aquella “palabra del corazón”, ya delineada por San Agustín, que signaría la misteriosa comunicación humana: si la “palabra interior” es el concepto, la causa eficiente y final de la “palabra exterior”, el “*verbum cordis*” indica el terreno en que también la metafísica se abre al interrogante de la significación poética⁷. Para Aquino, subraya Gilson, la palabra interior no “significa” la cosa, sino que la manifiesta a través de un acto de la inteligencia⁸, y la palabra, un signo, significa directamente el objeto que el intelecto conoce.

Este subrayado de Gilson puede sonar extraño si se sigue el célebre párrafo del *Peri Hermeneias* donde Aristóteles explica que justamente el vínculo entre signo y cosa está dado mediante una abstracción: “lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma”⁹. Sin embargo, Gilson sugiere que en el horizonte de Aristóteles el concepto tenía carácter mediador. Comprende que se enfrenta con una larga tradición que se ha desarrollado desde la Edad Media. Para esta tendencia, el “contenido inteligible del concepto” es “un objeto propio del conocimiento, distinto de la cosa conocida por medio del concepto”¹⁰. Esta idea sería adoptada por Descartes, quien propuso su “concepto objetivo”, es decir, la realidad representada en y por medio del concepto. También Locke sostendría que la abstracción es un proceso psicológico que consiste en seleccionar ideas particulares, nombrarlas y usarlas como signos de ideas generales,

⁶ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 69.

⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo I, q. IV, art. 1. Ed. Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés, M^a Idoya Zorroza. Trad. de la cuestión: María Jesús Soto-Bruna, (Pamplona: EUNSA, 2016), 269-277.

⁸ Fernando Gabriel Hernández. “Conócete a ti mismo: Una crítica a las lecturas intencionalistas de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia* 11, N° 2 (2018): 100.

⁹ Aristóteles, *Sobre la interpretación. Órganon II*, Trad. Miguel Candel Sanmartín, (Madrid: Gredos, 1995), 35-36. En el original: “Ἐστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ 5παθημάτων σύμβολα”. Cfr. Aristóteles, *On interpretation*, Loeb Classical Library: https://www.loebclassics.com/view/aristotle-interpretation/1938/pb_LCL325.115.xml

¹⁰ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 76.

eliminando de ellas las circunstancias de tiempo y lugar. Es decir, Locke concibe al lenguaje como la conexión entre signos e ideas. Para Gilson la lingüística generalmente coincide con ese enfoque. En cambio, en el planteo aristotélico, “el lenguaje significa inmediatamente, no el pensamiento, sino las cosas”¹¹.

Acerca del afán que dio inicio al giro lingüístico de la filosofía en el siglo XX, Gilson sugiere que “la realidad está compuesta de núcleos ontológicos estructurados que llamamos sustancias, dotados de propiedades que llamamos sus cualidades, o accidentes, pero eso no significa que las sustancias tengan que ser sujetos lógicos cuyos accidentes serían los predicados”¹².

2. Los derechos sobre el lenguaje

Gilson cree que la lingüística descuidó el elemento esencial del lenguaje, el significado. Abocada a la descripción de estructuras y relaciones entre elementos, la lingüística tuvo dificultades para reconocer el dominio metafísico del significado:

es precisamente del significado de donde nacen todas las dificultades en lingüística, lo mismo que en biología las dificultades más graves provienen de la idea intrusiva de la “vida” (...) eliminar el significado es eliminar el lenguaje, y una ciencia positiva no podría empezar por eliminar su objeto propio. Sería mejor renunciar a la ciencia, si fuera necesario, antes que sacrificar la realidad.¹³

Por esta razón, Gilson reitera una y otra vez su objetivo de reclamar para la filosofía la reflexión sobre el lenguaje¹⁴, sustrayéndolo de la potestad exclusiva de los lingüistas, porque “la

¹¹ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 78.

¹² Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 107.

¹³ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 69.

¹⁴ Es interesante notar que, también en 1969, el mismo año en que Gilson publicaba *Lingüística y filosofía*, Paul Ricoeur realizaría en sus *Ensayos hermenéuticos* una crítica en algún punto semejante sobre el estructuralismo: mientras que la lingüística asegura la científicidad cerrándose sobre el sistema de signos, la tarea de la filosofía parecía más bien abrirse hacia el ser de las cosas. Aunque también señala los límites de la lingüística, la valoración que Ricoeur hace de los trabajos de Saussure es, sin embargo, mayor que la que hace Gilson. Cfr. Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, Trad. Alejandrina Falcón, Revisión: Pablo Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003).

filosofía no se puede excusar a sí misma de intervenir para reclamar los derechos, no de la filosofía, sino de la realidad”¹⁵ ¹⁶.

Gilson propone que la significación se relaciona con la noción de “alma”. La propuesta de, por ejemplo, Étienne B. de Condillac, consistía en que las lenguas son métodos analíticos para descomponer y entender el pensamiento, aunque Condillac caía en la contradicción de intentar analizar primero el pensamiento para comprender el lenguaje y luego el lenguaje para comprender el pensamiento. Pero Condillac, según Gilson, aún afirmaba la existencia del alma. Allí residirían “los pensamientos que proceden a convertirse en palabras en virtud de una *misteriosa encarnación*”¹⁷. Sin embargo, el concepto de alma habría sido descartado por la psicología positivista moderna. Esta desacreditación traerá consecuencias en la lingüística: “Ya ni siquiera se sabe si es ‘científico’ suponer una realidad inmaterial en el origen de la palabra. Muchos lo dudan, y el materialismo marxista lo niega”¹⁸.

Existiría una heterogeneidad fundamental entre la palabra y el pensamiento: “Entre una y otra parece interponerse una especie de libertad creadora que se llama espíritu. Pero nos encontramos entonces en medio de la metafísica, en un dominio que la lingüística y la gramática bordean sin cesar”¹⁹. Según Gilson, la descomposición del lenguaje para su estudio delata una especie de voluntad de proporcionar a la ciencia del lenguaje un objeto que pueda abordar “científicamente”: palabras, monemas, fonemas y finalmente, letras. Este esfuerzo taxonómico terminaría en la voluntad de constituir una ciencia comparable a las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, la aspiración del lingüista se frustraría porque “de los dos aspectos del signo hay uno que no se deja someter fácilmente a las leyes, reglas, cuentas y medidas caras a

¹⁵ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 29.

¹⁶ La defensa de la filosofía es también un tema recurrente en la obra de Gilson, quien escribe en el contexto, por momentos adverso, del siglo XX: “la primera ley a inferir de la experiencia filosófica es esta: ‘La filosofía entierra siempre a sus enterradores’”. Cfr. Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, (Madrid: Rialp, 1960), 346.

¹⁷ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 10.

¹⁸ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 11.

¹⁹ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 16.

todo lingüista enamorado del rigor. Este aspecto claramente no es el significante, sino el significado”²⁰.

El ensayo “El mito sobre la descomposición del pensamiento” termina con una esperable defensa de la metafísica. Quienes buscan liberarse de la metafísica, proponen la creencia de que es el significante el que crea el significado. De esta manera, “el metafísico toma categorías gramaticales del lenguaje como expresiones de la realidad”²¹. Por ejemplo, como existen adjetivos, estos se convertirían en accidentes de otras sustancias. La lengua modelaría el propio mundo y también el pensamiento, es decir, se pensaría un mundo que la lengua ha modelado primero. En cambio, Gilson critica en esto una inversión de la propuesta aristotélica.

3. Una crítica a las analogías de Saussure

Ferdinand de Saussure, fundador de la lingüística estructural del siglo XX, había rechazado una metáfora antigua que concebía la relación entre lenguaje y pensamiento como similar a la de cuerpo y alma²². En esta analogía, Gilson observa un claro origen aristotélico, en el sentido de que es una composición “hilemórfica”, de materia y forma.

De la misma manera que el cuerpo es la materia de la que el alma es la forma (...), la palabra sería la materia de la que el significado es la forma. Saber si esta forma puede existir separada de su materia es un problema metafísico (...), pero que no se presenta en el nivel de la observación inmediata a la que sometemos el lenguaje. En efecto, significado y palabra se dan siempre juntos, puesto que la ausencia de uno o de otro hace desaparecer toda palabra inteligible.²³

Reconociendo los aportes que hizo Aristóteles sobre el asunto del lenguaje, Gilson admite que dentro del mundo griego e incluso dentro del mundo escolástico, el lenguaje no era un problema en

²⁰ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 19.

²¹ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 23.

²² Cfr. Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, Trad. Amado Alonso, (Buenos Aires: Editorial Losada, 2007), 128. Allí mismo Saussure sugiere la comparación entre palabra y agua.

²³ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 35.

sí mismo: “la posibilidad del lenguaje no les ofrecía ninguna dificultad. Puesto que todo está compuesto de materia y forma, ¿por qué el lenguaje debía ser la única excepción?”²⁴ En cambio, para Gilson, el lenguaje se convierte en un problema filosófico cuando Descartes suprime las formas sustanciales, y entonces ya no es posible pensar en la palabra como una sustancia con materia y forma.

En el ensayo “Palabra y significado”, Gilson recuerda el origen económico de la noción saussureana de “valor”. En ambas ciencias, en lingüística y en economía, “valor” implica un sistema de equivalencias entre dos diferentes órdenes. En economía, trabajo y salario. En lingüística, significado y significante. Gilson señala los límites de esta comparación: los valores lingüísticos de Saussure, a diferencia de los económicos, no tienen asidero en la realidad. Son valores “puros”, totalmente “arbitrarios”.

En lugar de la analogía del cuerpo y del alma, a partir de la idea de valor, Saussure había propuesto la comparación entre lenguaje y ajedrez²⁵, que luego reaparecería, aunque diversa, en la noción de “juego del lenguaje” de Wittgenstein. Pero esta comparación es, nuevamente, limitada para Gilson, en tanto que no hay una equivalencia entre el ajedrez y otro orden de cosas. Tampoco considera que haya una comparación posible entre la evolución de una lengua y el juego de ajedrez, cuyos movimientos son calculados.

Saussure también había propuesto la analogía entre agua y palabra: así como existe una combinación de oxígeno e hidrógeno, elementos que por separado no tienen las propiedades del agua, también la lengua sería el resultado de la unión de significado y significante. De nuevo, para Gilson, la analogía es débil. Mientras que las moléculas no son distinguibles en el agua, significante y significado sí lo son en la lengua. El lenguaje, para Gilson, está compuesto por lenguaje y solo puede descomponerse en sí mismo.

4. El “tiempo lingüístico”, entre los aportes de Benveniste

²⁴ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 36.

²⁵ Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, Trad. Amado Alonso, (Buenos Aires: Editorial Losada, 2007), 128.

El juicio de Gilson sobre los aportes de Émile Benveniste parece más benevolente. Esto quizás no solo se explica por el hecho de que Gilson rescate cuestiones teóricas, sino porque ambos autores mantuvieron una relación. Por un lado, Gilson agradece sus aportes—Benveniste publica *Problemas de Lingüística General I* en 1966, tres años antes de los ensayos de Gilson—, pero, por el otro, especialmente en el inciso “Forma y significado”, una de las “Dos digresiones” que Gilson incluye al final, reconoce la distancia que mantiene con el modo de pensamiento de Benveniste, quien, con aportes personalísimos, finalmente mantuvo el enfoque estructuralista, tan incómodo para Gilson.

En el ensayo “Sobre los usos de lenguaje”, Gilson dedica varias páginas a elogiar el concepto de “tiempo lingüístico” de Benveniste²⁶, que justamente se inscribe en su original teoría de la enunciación, más lejana a la influencia de Saussure. Mientras que el “tiempo físico” es lineal, el “tiempo cronológico” parece ser el tiempo de la vida propia, percibido por el pensamiento y guardado en la memoria, el “tiempo lingüístico” es el tiempo que se “inserta en el tiempo de la lengua”²⁷.

Con admiración, Gilson citará un extenso fragmento de Benveniste en *Le langage et l'experience humaine*²⁸, donde el lingüista explica que, si bien el “acto de habla” es obviamente propio, de quien lo enuncia, la temporalidad propia que ordena el propio discurso es aceptada por el interlocutor y se transforma en intersubjetiva, “omnipersonal” o “pluripersonal”, dirá enseguida. El “hoy” o el “ayer” del enunciador son retomados por el oyente o lector. Benveniste llamaba a esto “condición de la inteligibilidad del lenguaje”²⁹. De estos aportes, Gilson se admira con ironía de la actitud de asombro de Benveniste, que no considera habitual en los lingüistas. Luego sigue, en un párrafo de gran belleza:

¿Qué hay de singular y digno de destacar en el hecho que hemos descrito? En esencia, esto: que dos sujetos físicamente distintos,

²⁶ Cfr. Émile Benveniste, *Problemas de Lingüística General I*, (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1997), 113-114.

²⁷ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 84.

²⁸ Gilson lo cita de una edición titulada *Problèmes de langage* (Gallimard, 1966). Cfr. Emile Benveniste, *Problemas de Lingüística General II*, (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1999), 70.

²⁹ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 85.

cada uno dotado de palabra e incapaz de hablar de otro modo que en su propio presente, son sin embargo capaces de encontrarse en una temporalidad que les es común. (...). Cuando leo a Platón y él pone en escena a Sócrates, el presente, el pasado y el futuro del discurso platónico se convierten en los del discurso de Sócrates y, a una distancia de veinticuatro siglos, se convierten en los míos. En el tiempo lingüístico me convierto en contemporáneo del Sócrates de Platón, quien me invita a sentarme con él a la sombra de un sicomoro junto al río Iliso. Estoy en el mismo tiempo que él desde el momento en que acepto su invitación.³⁰

5. Chomsky, tras una idea antigua

Gilson reconoce que su lectura de Noam Chomsky solamente se limitó a fragmentos de *Language and Mind*, por no disponer de la obra completa al momento en que escribió su ensayo³¹. Este conocimiento le bastó para admirarlo. Gilson cree que Chomsky logra rescatar una idea original que tanto Aristóteles como Aquino habían dejado sin desarrollar: la del poder creativo del lenguaje humano.

El primero que (...) pudo haber reconocido en el lenguaje una actividad poética, o (...) una actividad creadora, fue Wilhelm von Humboldt, cuyos aportes sólo conozco a través de Noam Chomsky. En una época en la que el tono dominante de la lingüística nos invita a ignorarlos, la noción esencial propuesta por W. von Humboldt y recuperada por Noam Chomsky es que el lenguaje no es un producto (*Erzeugtes*) sino primariamente producción (*Erzeugnung*).³²

Von Humboldt había rescatado la idea aristotélica de forma, entendiéndola como un factor constante e invariable para cada lengua, que subyacía en cada acto lingüístico. Para Gilson, el término “forma”, en este contexto, designaba una fuerza que siempre actúa en el lenguaje. El valor de la teoría generativa de Chomsky, para Gilson, consiste justamente en explicar los hechos lingüísticos más simples, aquellos que no habían podido explicar

³⁰ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 86.

³¹ En el prefacio, Gilson apunta que leyó este material en “Forum”. Se refiere a la revista *Columbia University Forum*, que en primavera de 1968 (Vol. XI, No. 1) publicó parte del trabajo.

³² Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 54.

ni el positivismo del giro lingüístico, ni los “métodos taxonómicos” del estructuralismo o la teoría matemática de la comunicación ³³. La solución de Chomsky fue la idea de “competencia lingüística, un método cognitivo adquirido en la primera infancia, que sustenta el comportamiento lingüístico y lo hace posible”³⁴. Este aporte se orienta hacia algo completamente diferente de las explicaciones del espíritu mecanicista. Comprender al lenguaje como una actividad no reducible al orden mecánico implica, para Gilson, regresar a posiciones clásicas desprestigiadas por las ciencias del lenguaje.

Gilson apuesta por el realismo de Chomsky. La vuelta a “cuestiones clásicas” que identifica en el norteamericano es para Gilson una salida elegante ante una lingüística empantanada en el prurito científico. Por un lado, tal como afirmaba Humboldt, el lenguaje es “producción”, es decir, tiene un “aspecto creativo”. Pero, por otro lado, este se da en un “lenguaje instituido”. En términos de Chomsky, “un lenguaje que es un producto cultural sujeto a leyes y principios que en parte son exclusivos de él y en parte reflejos de propiedades generales de la mente”³⁵. Para Gilson, esta concepción de lenguaje se aleja de las estructuras aprendidas a repetición, y, en cambio, da a luz una concepción del lenguaje como “una invención personal incesante en el seno de una estructura dada”³⁶.

Cada ser humano posee una lengua madre que encuentra ya desarrollada, con sus propias reglas y elementos, “pero cada uno inventa en parte la lengua que utiliza. Ya se trate de hablar una lengua o simplemente de comprenderla, hay que inventar”³⁷. Esta creatividad propia en el uso del lenguaje no es solamente patrimonio de Shakespeare o de Péguy —los ejemplos son de Gilson—, sino de cada uno de los hablantes, con una obvia diferencia de grado.

Gilson no comparte con Chomsky el valor que este concede a los aportes de los cartesianos, porque para Gilson estos hacen del

³³ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 55.

³⁴ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 55.

³⁵ Chomsky en Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 56. Para el original Cfr. Noam Chomsky, *Language and Mind*, (New York: Cambridge University Press, 2006), 6.

³⁶ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 56.

³⁷ Gilson, *Linguistics and Philosophy*, 57.

lenguaje un hecho inexpugnable. Para hallar un precedente anterior al antes mencionado de Humboldt, Gilson sostiene que hay que recurrir a Aristóteles, el primero que había propuesto algo ya aceptado por los lingüistas al momento en que Gilson escribe, que el hombre es el único animal que habla.

6. Conclusiones

En el presente texto se intentó dar cuenta de las posiciones que Gilson establece con relación a tres de los grandes autores de la lingüística del siglo XX: Ferdinand de Saussure, Émile Benveniste y Noam Chomsky. Cabe señalar que, en estos ensayos, Gilson realiza otros aportes también valiosos, no estrictamente vinculados a la lingüística, sino a la escritura y, especialmente, a la poesía.

A lo largo de los ensayos, Gilson señala su propia posición: el lenguaje, tal como lo entendió el realismo inaugurado por Aristóteles, es propiamente humano y esencial para la vida del hombre. La clave para la comprensión del lenguaje es el significado, cuya relevancia se apoyaba justamente en el vínculo entre palabra y mundo. Mientras que a menudo la lingüística se limitó a inventariar elementos y reglas del lenguaje, el significado siempre es con relación a algo real. Es decir, el significado señala el límite del propio sistema de la lengua y le hace alcanzar la realidad. Es por esta cuestión que Gilson destaca el rol mediador del concepto en la célebre definición planteada por Aristóteles. La palabra se corresponde con el concepto solamente para que el hablante (u oyente) alcance la cosa.

Esta clave de la significación abre al lenguaje a la metafísica, porque no es propio de la lengua enrarecerse en sí misma o limitarse a procesos del raciocinio, sino más bien alcanzar creativamente el mundo. El lenguaje, si bien puede enriquecerse enormemente a partir de la reflexión lingüística en tanto ciencia del lenguaje, es misterioso y requiere de la reflexión filosófica: en la profundidad del interior del hombre, en la “palabra del corazón”, resuena la verdad que el lenguaje busca dar a luz en palabras.

Referencias

Aristóteles. *On interpretation*. Loeb Classical Library: https://www.loebclassics.com/view/aristotle-interpretation/1938/pb_LCL325.115.xml

Aristóteles. *Sobre la interpretación. Órganon II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.

Benveniste, Émile. *Problemas de Lingüística General I*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1997.

Benveniste, Émile. *Problemas de Lingüística General II*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1999.

Beuchot, Mauricio. “La filosofía y la lingüística en Étienne Gilson”. *Acta poética*, 6. 1986.

Chomsky, Noam. *Language and Mind*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1976.

Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 1960.

Gilson, Étienne. *Lingüística y filosofía*. Trad. Francisco Béjar Hurtado. Madrid: Gredos, 1974.

Gilson, Étienne. *Linguistics and Philosophy. An Essay on the Philosophical Constants of Language*. Trad. John Lyon. Notre Dame: Notre Dame University, 1988.

Gilson, Étienne. *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*. París: Vrin, 1986.

Leocata, Francisco. *Persona, lenguaje, realidad*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2003.

Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Trad. Alejandrina Falcón. Revisión: Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*. Trad. Amado Alonso, Buenos Aires: Editorial Losada, 2007.

Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo I, q. IV, art. 1. Ed. Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés, Mª Idoya Zorroza. Trad. de la cuestión: María Jesús Soto-Bruna. Pamplona: EUNSA, 2016.

La autora

Felicitas Casillo es doctora en Comunicación Social en la Universidad Austral. Es licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de la Plata. Asimismo es profesora e investigadora en la Facultad de Comunicación de la Universidad Austral, en las cátedras de Análisis del Discurso, y Géneros y estilos creativos. fcasillo@austral.edu.ar



Étienne Gilson, Formación y Realización¹

Étienne Gilson, Formation and Realization

 **Richard Fafara**

Adler- Aquinas Institute,
Estados Unidos
rjfafara@gmail.com

Sumario

1. Introducción
2. Formación: Lévy-Bruhl y Bergson.
3. Docencia y proyectos académicos.
4. Filósofo medievalista innovador.
5. Nacimiento del Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto.
6. Conclusión: Contribución filosófica de Gilson

Resumen: Este artículo presenta un panorama genérico sobre interesantes aspectos de la vida intelectual y académica del medievalista francés Étienne Gilson, filósofo de reconocido prestigio que ha contribuido notablemente en el desarrollo de nuestra cultura y la civilización. En el presente trabajo queremos entrelazar una línea que recorra las etapas de formación y pensamiento que fue marcando su trayectoria y los diversos encuentros que llevó a cabo con los principales hombres y mujeres del mundo intelectual, no solo del ámbito francés, sino internacional. Creemos que puede ser un trabajo que contribuya al conocimiento de la obra y la vida de un notable intelectual de nuestra época.

Palabras clave: Gilson. Filosofía Medieval. Filosofía. Tomismo.

¹ La presente traducción española fue realizada por el Dr. Eduardo Bernot (Aquinus Leadership International). Correo electrónico: ebernot@yahoo.com

Abstract: This paper presents a general overview of interesting aspects of the intellectual and academic life of the French medievalist Étienne Gilson, a philosopher of recognized prestige who has contributed significantly to the development of our culture and civilization. In the present work we want to weave a line that traces the stages of formation and thought that marked his career and the various meetings he held with the main men and women of the intellectual world, not only in France, but also internationally. We believe that it can be a work that contributes to the knowledge of the work and life of a remarkable intellectual of our time.

Keywords: Gilson. Medieval Philosophy. Philosophy. Thomism

1. Introducción

Hace sesenta años, el Dr. Anton Pegis, destacado alumno y colega de Gilson, publicaba *A Gilson Reader*. Comprensiblemente, el profesor Pegis expresaría su tribulación al pretender reducir una persona de la estatura de Gilson a un solo volumen. La amplia variedad de intereses de Gilson y el asombroso corpus de sus obras académicas (en aquel momento 648 títulos, incluyendo 35 libros) acentúan la dificultad a la que se enfrentaba Pegis. Como éste observó, “si Étienne Gilson ha precisado tantos libros para decir lo que tenía que decir y para tratar lo que le interesaba, ¿cómo puede alguien presentarlo en un solo libro?”² Si bien Gilson ya había alcanzado la edad de setenta y tres años cuando se publicó el volumen del Dr. Pegis, viviría veintiún años más, durante los cuales permaneció intelectualmente activo y publicó aún más libros, artículos y reseñas.³ Se podrá, por lo tanto, apreciar mi aprieto al pretender capturar a Gilson en un solo escrito. Para alcanzar al menos un módico resultado, me centraré sobre todo en las influencias formativas de Gilson, especialmente en su metodología, y esbozaré algunos de los logros perdurables que de ella se derivan.

² A Gilson Reader: *Selections from the Writings of Étienne Gilson*, ed. Anton C. Pegis (Nueva York, 1957), 7.

³ Véase Margaret McGrath, *Étienne Gilson: A Bibliography/Une bibliographie*, Étienne Gilson Series [en adelante, EGS] 3 (Toronto, 1982).

2. Formación: Lévy-Bruhl y Bergson

Nacido en París un viernes 13 de junio de 1884, Étienne Henri Gilson fue educado por los Hermanos Cristianos en la escuela parroquial de Ste-Clotilde (1890–1895); en una excelente escuela secundaria católica, el Petit séminaire de Notre-Dame-des-Champs (1895–1902);⁴ y en el Lycée Henri-IV durante un año, donde conoció por primera vez al filósofo e historiador de la filosofía Lucien Lévy-Bruhl, quien por entonces daba lecciones sobre David Hume y estaba virando hacia la sociología.⁵ Tras cumplir un año de servicio militar, Gilson asistió a la Sorbona (1904–1907) y al cercano Collège de France, donde escuchó las lecciones de Henri Bergson. Mucho más tarde, Gilson recordaría las lecciones de Bergson como lo más destacado de su vida.⁶

De joven estudiante, Gilson confesaba que “ya estaba plagado de la incurable enfermedad metafísica” que llamaba *chosisme* o “cosismo,” es decir, “realismo burdo,” o pensando en cosas y no en ideas. Para Gilson, la dura solidez del mundo sería siempre un artículo de cordura. Su lectura y relectura inicial de las *Meditaciones* de Descartes y de la *Introducción a la vida del espíritu* de Léon Brunschvicg tendría como resultado que entendiese muy

⁴ Frédéric Lefèvre, *Une heure avec Étienne Gilson* (París, 1925), 64–65. El *Petit séminaire* de Notre-Dame-des-Champs, sito en 19 rue Notre-Dame-des-Champs, fue clausurado en 1904 como resultado de las leyes que prohibían la enseñanza a las congregaciones religiosas.

⁵ Lévy-Bruhl daba clase sin utilizar notas. Lamentablemente, nada se conserva de su curso acerca de Hume (ni de sus lecciones sobre Locke, Berkeley, Kant y Schopenhauer). Conocemos los puntos claves de su curso sobre Descartes únicamente gracias a Gilson. Véase Étienne Gilson, “Le Descartes de L. Lévy-Bruhl,” *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 147 (1957): 432–451; “Mon ami Lévy-Bruhl, philosophe, sociologue, analyste des mentalités,” *Les nouvelles littéraires*, 18 de marzo de 1939, 1. Véase también Jean Cazeneuve, *Lucien Lévy-Bruhl*, trad. al inglés de Peter Rivière (Nueva York, 1972), ix–xii. El curso de Lévy-Bruhl sobre Descartes en 1905–1906 le mostró en acción un método inolvidable a Gilson y lo inspiró a emprender una tesis sobre Descartes. Véase Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (París, 1930 ; reimpreso en 1951), 175 n1, 282–283 n1.

⁶ Laurence K. Shook, *Étienne Gilson*, EGS 6 (Toronto, 1984), 18. Véase Étienne Gilson, “Souvenir de Bergson,” *Revue de métaphysique et de morale* 64, no. 2 (1959): 129. Gilson asistió a dos de las series de conferencias de Bergson en 1904–1905 : “Cette année-là, il avait choisi pour sujet du grand cours (l'autre étant un commentaire des *Premiers Principes* de Spenser) *L'effort intellectuel*. Quinze leçons sur ce seul sujet. [...] Pendant une heure Bergson pensait en nous, pour chacun de nous et en quelque sorte à notre place, nous donnant ainsi l'illusion de participer à son intellectualité transcendante. Pour dire plus simplement les choses, pendant une heure, nous avions l'illusion d'être aussi intelligents que lui.” (Étienne Gilson, “Bergson,” Radio diffusion française, 24 de enero de 1966 ; transscrito por Jacqueline [Gilson], 2 [Gilson Archives, Toronto]).

poco de ellas y se sorprendiera de la asombrosa arbitrariedad que en ellas encontraba. Afortunadamente, Blaise Pascal, un autor apreciado por Gilson, había escrito “no sobre nociones o ‘ideas’ como Descartes, sino sobre objetos reales, cosas, seres realmente existentes,” y había señalado una dirección en la filosofía mucho más rica que el racionalismo y el positivismo tan predominantes en la Sorbona. Esto permitió a Gilson evitar desesperar de la filosofía. Así que abandonó “el sueño de una vida dedicada al estudio y la enseñanza de las humanidades” y se marchó “a estudiar filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de París.”⁷

Inmediatamente después de haber aprobado la *agrégation* (concurso-oposición) de filosofía en 1907, Gilson comenzaría su trabajo de doctorado. Gilson permanecería siempre en deuda con su director de tesis, el profesor judío Lévy-Bruhl, por su introducción al escolasticismo y a Santo Tomás de Aquino. El doctorando llegó a describir cariñosamente a su director como “el hombre menos medieval” que había conocido, un “heredero del racionalismo puro de la Ilustración” y “enemigo de toda religión y metafísica,” un hombre que no solo creía, junto con Auguste Comte, que no merece la pena refutar la metafísica en vez de dejarla caer en desuso, sino que además pensaba que entre tantos muertos, “ninguno está más irrevocablemente muerto que el escolasticismo medieval, declarado muerto por consenso universal.”⁸ Sin embargo, Gilson también reconocía en Lévy-Bruhl a un “hombre grande y sincero” y un “sociólogo destacado, [...] un hombre de una inteligencia casi asombrosa, con un sorprendente don de ver los hechos bajo una luz imparcial, fría y objetiva, tal y

⁷ Étienne Gilson, *The Philosopher and Theology*, trad. Cécile Gilson (Nueva York, 1962), 17–18. Al discutir la “tradition cartésienne et française, soucieuse de s’enfermer dans la pensée beaucoup plutôt que de se répandre dans les choses et préférant à la métaphysique une sorte de métapsychologie,” Gilson añade: “Pour ma part, *j’ai besoin de plus d’objet*. [...] [J]e avoue que [...] lorsqu’on m’enferme dans la pensée, j’ai toujours peur de ne plus pouvoir en sortir” (Lefèvre, *Une heure avec Étienne Gilson*, 67). En cuanto al aprecio de Gilson por Pascal, véase Richard Fafara, “Gilson and Pascal,” *Studia Gilsoniana* 3 (2014): 25–49.

⁸ Étienne Gilson, *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l’Académie française pour la réception de M. Étienne Gilson, le jeudi 29 mai 1947* (París, 1947), 1 (reimpreso bajo el título “Réception de M. Étienne Gilson à l’Académie française,” *Une semaine dans le monde*, 31 de mayo de 1947, 7); Paul Guth, “Rencontre avec Gilson,” *Le littéraire*, 28 de diciembre de 1946, 3.

como eran.”⁹ Para Gilson, entender cualquier filosofía significaba siempre presentarla como había visto al profesor Lévy-Bruhl abordar a Hume, comenzando y terminando con claridad, y con la profundidad como un añadido.¹⁰ Lévy-Bruhl, “que nunca abrió una sola de las obras de Santo Tomás de Aquino y nunca tuvo la intención de hacerlo,” recomendó que para sus tesis doctorales, la mayor y la menor, Gilson “estudiara el vocabulario y, finalmente, la materia tomada del escolasticismo por Descartes.”¹¹

Durante los nueve largos años en que trabajó en su doctorado, Gilson aprendió lo esencial de paleografía para poder leer correctamente los manuscritos medievales.¹² Con Lévy-Bruhl, aprendió a colocar los textos filosóficos en su contexto histórico adecuado y a no imponer una teoría sobre un texto al que le era

⁹ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 27; *God and Philosophy*, Powell Lectures on Philosophy at Indiana University (New Haven, 1941), xiii.

¹⁰ Gilson, *God and Philosophy*, xiii; “Mon ami Lévy-Bruhl,” 1. Admirador de la brillante originalidad de Lévy-Bruhl en sociología (su método, así como los objetivos que pretendía), Gilson prefería los análisis finos y penetrantes de Lévy-Bruhl a los de Durkheim: “[L]es systématisations outrancières de Durkheim appartiendront depuis longtemps à l’archéologie de la sociologie, alors que les analyses si fines et si pénétrantes de L. Lévy-Bruhl seront encore une source inépuisable d’information et de réflexion pour les chercheurs” (“Mon ami Lévy-Bruhl,” 1). Lévy-Bruhl intentó acercarse lo más posible a la realidad social, sabiendo muy bien que esta realidad presentaba más dificultades en la investigación científica que el mundo físico y requería un esfuerzo largo, metódico y colectivo: véase su *La morale et la science des moeurs* (París, 1903), 68. Gilson consideraba esta obra “un libro casi increíble” (Shook, *Étienne Gilson*, 11) y estaba de acuerdo en que demostraba definitivamente que un análisis profundo del pensamiento humano llega a un elemento específicamente místico y “prelógico,” observable particularmente en los llamados pueblos “primitivos.” Sin embargo, Gilson se opuso a que excediera los límites del método sociológico al insinuar que tal elemento fuese una etapa del pensamiento humano que debiese ser superada, una etapa que no tendría que seguir existiendo en el pensamiento moderno. Bien podría ser que lo que diferencie a los pueblos “primitivos” sea un uso de lo místico más considerable que el nuestro y diferente de él; podría ser que el misticismo prelógico tenga una función tan vital y connatural en el pensamiento civilizado como su función lógica. Por tanto, el problema filosófico y metafísico de la legitimidad del pensamiento místico permanece intacto. Véase “Lettre de M. Gilson,” *Bulletin de la société française de philosophie* 23, no. 1 (1923): 46–48. Gilson resumiría a Lévy-Bruhl en estos términos: “Dans un pays où beaucoup font bien, nul n’a jamais fait mieux” (Gilson, “Mon ami Lévy-Bruhl,” 1).

¹¹ Gilson, *God and Philosophy*, xiii. El hecho de que Lévy-Bruhl sugiriese este tema de tesis para complacer a Gilson, sabiendo que era católico, apoya “el testimonio perfecto de Charles Péguy sobre ‘ese tipo de gran liberalidad, generosidad de mente e incluso de corazón que la filosofía tenía en la enseñanza de nuestro maestro’ (Lévy-Bruhl)” (Gilson, *The Philosopher and Theology*, 87–88). Véase Charles Péguy, “Un nouveau théologien : M. Ferdinand Laudit” en *Oeuvres en prose*, 1909–1914, ed. Marcel Péguy (París, 1957), 989.

¹² Shook, *Étienne Gilson* (Toronto, 1984), 55.

ajena. También aprendió que a veces es posible una demostración rigurosa en la historia de la filosofía.¹³ Bergson le enseñó a enmarcar una cuestión filosófica, a no detenerse en opiniones históricas y filosóficas prefabricadas y a ir directamente a lo real.¹⁴

En cuanto a Bergson, Gilson identificaba el secreto de su estilo como consistente en una precisión que controla lo que se está hablando y que une estrechamente su lenguaje a su pensamiento. Nunca hubo duda alguna sobre el pensamiento de Bergson o su objeto. Nunca enmascaró con un neologismo la ausencia de una idea. Su pensamiento filosófico era tan objetivo y concreto como el pensamiento científico. La intensa satisfacción que Gilson obtendría del lenguaje de Bergson no le vino del pensamiento que comunicaba a sus oyentes, sino de sus objetos. En Bergson, Gilson reconocía a otro infectado de *chosisme*: Bergson no hablaba de ideas sino de cosas. Para Gilson, la más grande lección de Bergson se resumía en su simple declaración: “Las generalidades no son filosóficas.” Este principio guiaría toda la vida de pensamiento de Gilson.¹⁵ Además, Gilson encontraría en Bergson un modo de abordar la historia de la filosofía que pretendía una comprensión más profunda de las fórmulas en las que se expresa el pensamiento de un filósofo, para llegar al movimiento simple que las produce, las penetra y les confiere una unidad indivisible. Gilson prestaría atención a la advertencia de Bergson de rehacer constantemente los propios conceptos históricos para que sean lo suficientemente flexibles como para adherirse más exactamente a la realidad histórica que están destinados a expresar.

¹³ Lefèvre, *Une heure avec Étienne Gilson*, 64–65, 67 ; Gilson, “Le Descartes de L. Lévy-Bruhl,” 446.

¹⁴ “Pendant une heure nous avons écouté cette voix égale, dont les variations les plus significatives étaient moins de ton que d'intensité soumis à ce charme étrange dont Platon dit qu'il agissait déjà sur les auditeurs de Socrate. Je crois savoir ce que c'était. Ce charme agit lorsqu'on n'entend pas des phrases, des mots, ni une partie, mais, directement, une pensée. [...] Le bergsonisme n'est pas une philosophie déductive, à la manière des idéalismes ; elle est faite de tentatives répétées pour pénétrer plus avant dans l'épaisseur du réel, au-delà de la physiologie, de la biologie, de la psychologie, de la sociologie, et de la théologie même” (Gilson, “Bergson,” 2–3). Gilson consideraba a Bergson como un aristotélico que le enseñó a ser realista metafísico. Véase Étienne Gilson, “Compagnons de route” en *Étienne Gilson : Philosophe de la chrétienté* (París, 1949), 277, 279, 283; *The Arts of the Beautiful* (Nueva York, 1965), 114–115.

¹⁵ Étienne Gilson, “Bergson, le privilège de l'intelligence,” *Nouvelles littéraires*, 11 de mayo de 1967, 3, 13.

Gilson describía su método naciente, modelado a partir de los de Lévy-Bruhl (positivista en su modo de abordar, según el ideal del método científico) y Bergson (concreto y apreciando una unidad sustantiva), como capaz de alcanzar resultados nuevos y ciertos. Estos resultados revolucionarían los estudios cartesianos, liberándolos del método, frecuentemente empleado pero estéril, del comentario, que oponía la filosofía a la historia de la filosofía. Gilson eliminaría del pensamiento de Descartes la abstracción del “cartesianismo,” incrustado de interpretaciones positivistas e idealistas que eran corrientes a principios del siglo XX, al hacer actual el pensamiento de Descartes y situarlo en el contexto histórico en el que había sido formulado. Gilson examinaría de cerca las asignaturas y libros de texto utilizados por Descartes en el colegio jesuita de La Flèche, el tomismo de sus profesores jesuitas, el agustinismo de sus amigos, las nuevas matemáticas y física, y controversias teológicas tales como la cuestión de la gracia. La técnica de Gilson incluía no solo la exégesis de los textos de Descartes, sino también la exposición de su intuición original, única y generativa, así como el material tomado de los pensadores medievales. Captaba el pensamiento de Descartes como un todo. Esta magnífica reconstrucción histórica y doctrinal del pensamiento de Descartes permitió a Gilson mostrar que la historia auténtica del pensamiento medieval incluye aquello en lo que influyó, tal y como la historia del pensamiento moderno incluye sus fuentes. Con su pionera investigación, Gilson estableció con autoridad que la idea de Dios de Descartes, y su idea de los seres humanos como criaturas hechas a imagen de Dios con un alma espiritual e inmortal, no tienen su fuente en los tratados filosóficos de los griegos, sino en las obras de los escolásticos medievales.¹⁶

¹⁶ “Le but de M. Gilson n'est pas de faire une étude de l'influence de la Scolastique sur Descartes, mais de rassembler les marques qui permettront de mesurer exactement cette influence” (Maurice DeWulf, reseña del *Index scolastico-cartésien* de Étienne Gilson, *Revue néo-scolastique de philosophie* 20, no. 78 [1913]: 246); defensa de Gilson de su tesis, publicada como “Thèse de M. É. Gilson, agrégé de philosophie,” *Revue de métaphysique et de morale* 21 (suplemento de julio de 1913): 19–32 ; Gilson, “Le moyen âge et le naturalisme antique,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 7 (1932): 5–6. En cuanto al acuerdo de Gilson con Bergson, quien sostendía que hay una intuición original de la que fluye toda filosofía, véase Henri Bergson, *Œuvres*, ed. André Robinet (París, 1984), 1345–1365, y la edición de Gilson de Descartes, *Discours*, 352.

Conforme el trabajo de doctorado de Gilson llegaba a su fin, experimentaba inquietud y consternación intelectual por el “empobrecimiento que había sufrido la metafísica a manos de Descartes” y “la informalidad con que Descartes retuvo las conclusiones sin tomarse la molestia de establecerlas.”¹⁷ La tesis doctoral principal de Gilson, *Libertad en Descartes y teología*,¹⁸ concluía que “Descartes había intentado en vano resolver, por medio de su propio método famoso, problemas filosóficos cuya única posición y solución correctas eran inseparables del método de santo Tomás de Aquino.”¹⁹ A partir de entonces, la interpretación del pensamiento de santo Tomás ocuparía la investigación, el pensamiento y las obras de Gilson. Del mismo modo, nunca cesaría la contribución de Gilson al conocimiento académico sobre Descartes. Además de su tesis mayor y la minuciosa investigación histórica de su tesis menor complementaria, *Index scolastico-cartésien*, reeditado y publicado tras su muerte con un genial “Postfacio” que fue desarrollando poco a poco a lo largo de su larga vida,²⁰ los notables artículos de Gilson sobre las influencias medievales en el pensamiento cartesiano,²¹ junto con su incomparable edición del *Discurso del método* de Descartes, con sus cuatrocientas páginas de “reflexiones personales” de Gilson sobre las cien páginas de texto de

¹⁷ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 88.

¹⁸ Étienne Gilson, (París, 1923 ; 2^a ed., 1982).

¹⁹ Gilson, *God and Philosophy*, xiii–xiv; *The Philosopher and Theology*, 87–88.

²⁰ Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien: Petite thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris* (París, 1912), publicada definitivamente en 1913, y luego en una edición no autorizada de B. Franklin (Nueva York, 1964). Ya que quería recopilar textos adicionales, Gilson pospuso la publicación de una versión actualizada, que finalmente fue publicada por Vrin en 1979, unos meses después de su muerte. Indignado por el hecho de que Franklin se valiera de las leyes de derechos de autor estadounidenses para reimprimir la obra en contra de sus expresos deseos, Gilson se preguntaba en el prólogo de la edición póstuma si habría violado alguna ley al sobrevivir a su obra a lo largo de más de cincuenta años o si simplemente habría sido víctima de la codicia. Concluye con las palabras de la Eneida de Virgilio: “Asesina a Polidoro y se apodera del oro por la fuerza. ¡A qué no obligas a los mortales pechos, hambre execrable de oro!” [Polydorum obtruncat, et auro vi potitur. Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames?], Libro III, 55, N. del T.]. Véase William Shea, reseña del *Index scolastico-cartésien* de Étienne Gilson, *Isis* 72, no. 1 (1981): 141.

²¹ Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*.

Descartes,²² siguen siendo el trasfondo indispensable contra el que los logros de Descartes deben ser tanto entendidos como evaluados por los estudiosos contemporáneos.²³

Como aprendiz de filósofo, Gilson emprendería sus estudios universitarios con una reserva. No esperaba de ellos “ninguna revelación sobre lo que debería pensar y creer”:

Esto ya estaba resuelto en su mente; lo que quería era sondear su propio pensamiento y llegar a la raíz de su fe [...] en medio de un entorno indiferente u hostil. [...] Crecer, si es posible, para sobrevivir: ese era en adelante su objetivo y tenía que alcanzarlo solo, bajo su propia responsabilidad.²⁴

Se puede detectar el comienzo de lo que se convertiría en un proyecto de toda una vida que gradualmente tomaba forma a medida que estudiaba a otros que buscaban entender su fe. También se explica la mención que hace Gilson de un entorno indiferente u hostil, dado el anticatolicismo francés de la Tercera República: el objetivo declarado de Jules Ferry, ministro de educación, de reconstituir la sociedad “sin Dios y sin rey”; la disolución de la Iglesia Católica en 1905; la incautación por parte del gobierno francés de los edificios de la Iglesia Católica; y el cierre de las facultades de teología católica en Aix, Burdeos, Lyon, París y Ruan.²⁵

También había enseñado Lévy-Bruhl a Gilson cómo distinguir la buena sociología de la mala, y cómo apreciar las contribuciones de aquellos estudiosos con los que se estuviese casi totalmente en desacuerdo.²⁶ Por ejemplo, Gilson rechazaba por completo la

²² No privado de humor, Gilson expresaba su vergüenza por haber ganado más con el “bestseller” de Descartes que el autor mismo, quien rehusó pago alguno por él. Véase Étienne Gilson, *La société de masse et sa culture* (París, 1967), 103.

²³ “Hasta la fecha, las obras más sustanciales sobre las relaciones intelectuales entre Descartes y sus predecesores han sido los estudios magistrales de Étienne Gilson” (Roger Ariew, *Descartes among the Scholastics* [Leiden, 2011], 71).

²⁴ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 21.

²⁵ Alan Vincenette, *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century* (Milwaukee, 2011), 44–45.

²⁶ Shook, Étienne Gilson, 235. Cuando Gilson le preguntó qué pensaba de *L'évolution créatrice* de Bergson, Lévy-Bruhl respondió: “Jamais Bergson n'a rien écrit d'autant admirable, et ce n'est pas peu dire. Remarquez bien qu'il n'y a pas un mot de vrai dans tout son livre, mais c'est simplement merveilleux” (Gilson, “Mon ami Lévy-Bruhl,” 1). Antes de depositar sus tesis doctorales ante Lévy-Bruhl, Gilson, en su primer artículo publicado (“Sur

hostilidad de Émile Durkheim hacia la filosofía, pero respetaba al hombre como un erudito y sociólogo que se había sometido a las verdades tal como las encontró. En su esfuerzo por establecer “una ciencia positiva de los hechos sociológicos, englobando incluso la filosofía y la ética,” Durkheim no pasaba de la teoría a la realidad, sino de la práctica social a la teoría. Concebía los hechos sociales como cosas que participan “de la solidez objetiva de todo lo que se da como una entidad independiente de un observador [y que pueden imponer] una *restricción* al miembro de cualquier sociedad humana.”²⁷ Durkheim había perdido su religión judía, pero Gilson no veía razón alguna por la que el libro del Levítico del Antiguo Testamento, con sus preceptos e interdicciones, no pudiera inspirar una sociología fundada en la realidad, siempre que no se presentara como producto de la razón puramente especulativa. Gilson tomaría todos los cursos que ofrecía Durkheim.²⁸

Eran laicos prácticamente todos los profesores de Gilson—Durkheim (sociología), Brunschvicg (filosofía general), Lévy-Bruhl (filosofía moderna), Víctor Delbos (filosofía) y Frédéric Rauh (ética)—y toda su educación universitaria. Los profesores de Gilson se esforzaban por ser “filósofos puros.” Todos buscaban mantener su filosofar libre de toda metafísica y de cualquier

le positivisme absolu,” *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 68 [1909]: 63–65), critica al filósofo parisino Abel Rey. Lévy-Bruhl gentilmente publicó el artículo en la revisión que editó, al tiempo que le hizo saber a Gilson que pensaba que su posición estaba desactualizada. Véase Étienne Gilson, “In Quest of Species” en *Three Quests in Philosophy*, ed. Armand Maurer (Toronto, 2008), 33–34. Véase también Armand Maurer, “Étienne Gilson, Critic of Positivism,” *The Thomist*, 71, no. 2 (2007): 199–220.

²⁷ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 25; Étienne Gilson, Thomas Langan y Armand A. Maurer, *Recent Philosophy: Hegel to the Present* (Nueva York, 1966), 283–284.

²⁸ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 25–27; Shook, Étienne Gilson, 19. Claude Lévi-Strauss declaraba que “el éxito de la minoría judía en las Ciencias Humanas dependía de la novedad absoluta de estas materias y de la consecuente falta de dinastías universitarias ya bien consolidadas; con todo esto [...] la particular situación existencial de sus fundadores pudo constituir la sociología y la etnología como nuevos conocimientos que surgieron de la inevitable reflexión que cada uno de ellos se vio conducido a expresar sobre su origen desde un medio, desde una tradición, ‘primitiva’ en su dependencia irracional de rituales religiosos, con los que tenían que romper para ser admitidos en el mundo ‘civilizado’ de la ciencia, pero no podían hacerlo sin depender de ello en su propia conciencia interna de sí mismos” (Maria Averoldi, “Lucien Lévy-Bruhl or an Inherent Ambiguity,” *Caderno de Pesquisa* [São Luís] 19, no. 3 [2012]: 23–24 n4, www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1146/2587, acceso el 15 de marzo de 2017).

influencia religiosa, pero eso no impidió que Gilson se hiciera amigo de ellos o defendiera la institución en la que enseñaban. Gilson tenía una relación muy cordial con el profesor Delbos,²⁹ y compartía un profundo amor por la música con Lévy-Bruhl.³⁰ Gilson y sus compañeros tampoco diferenciaban a sus profesores en función de sus antecedentes religiosos:

Nada distinguía a nuestros maestros unos de otros en el libre ejercicio de la razón. [...] Nuestros maestros bien pudiesen habernos dicho *cómo*, en su opinión, deberíamos pensar, pero ninguno de ellos se atrevió jamás a decirnos *qué* deberíamos pensar. Ningún régimen autoritario, ninguna iglesia establecida, habría respetado tan escrupulosamente nuestra libertad intelectual. [...] La tan denostada Sorbona nos inculcó [...] un respeto absoluto por la verdad.”³¹

Los sociólogos “científicos” dentro del departamento de filosofía de la Sorbona enseñarían a Gilson cómo integrar el aprendizaje clásico con el juicio racional, ampliando así la perspectiva de todo lo que examinaba. También limitarían el desarrollo filosófico de Gilson de dos maneras. La autoridad exagerada que los sociólogos atribuían a la interpretación racional de los datos los llevó a negar la importancia de las técnicas de investigación. Durkheim, por ejemplo, en vez de involucrarse en el trabajo de campo, aceptaba datos sin preocuparse mucho de cómo se habían recopilado. Esto tuvo como resultado que los sociólogos se quedasen atrás de sus colegas en disciplinas tales como la lingüística histórica y la crítica

²⁹ En cuanto a los detalles de esta relación, y sobre si Delbos era católico en secreto a pesar de que nada en sus escritos y enseñanzas permita afirmarlo, véase Richard J. Fafara, “Étienne Gilson’s Early Study of Nicolas Malebranche,” *The Modern Schoolman* 74, no. 3 (1997): 180–181, 202 n101.

³⁰ Shook, *Étienne Gilson*, 22. Gilson aprendió armonía en Tours no solo para apreciar la música, sino también para entenderla (*ibid.*, 44). De joven, Lévy-Bruhl, que era pianista, vaciló entre seguir una carrera universitaria o convertirse en director de orquesta. Decidió lo primero, pero iba siempre a los conciertos con una partitura bajo el brazo. Véase D. Merrlié, “Lévy-Bruhl et Durkheim,” *Revue philosophique* 4, no. 179 (1989): 493. Gilson “creía haber escuchado más música en su vida que leído filosofía” (Armand Maurer, “The Legacy of Étienne Gilson” en *One Hundred Years of Thomism, Aeterni Patris and Afterwards: A Symposium*, ed. Victor B. Brezik [Houston, 1981], 40).

³¹ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 30, 40, 41. Gilson negaba categóricamente haber experimentado el “terror sociológico tan vividamente descrito por Charles Péguy, del cual Durkheim habría sido el Robespierre” y los corderos bergsonianos las víctimas, o el “temor a todo lo que concierne al pensamiento” que Péguy impuso en la Nueva Sorbona de los primeros años del siglo XX (*ibid.*, 21–24; Gilson, “Souvenir de Bergson,” 131–132).

textual. En segundo lugar, los sociólogos negaban que la metafísica fuese un camino válido hacia la verdad.³² Sólo en Bergson encontraría Gilson un filósofo de primer orden que argumentase convincentemente que, aun tras las críticas neokantianas y del positivismo de Comte, no había que ceder al materialismo en ontología, al asociacionismo en psicología o al determinismo en moral. Bergson mostró que los problemas clásicos de la metafísica, considerados insolubles, eran inagotables. Gilson consideraba a Bergson como un genio filosófico y un gran metafísico que se parecía a Aristóteles en su amor por el conocimiento empírico, que derrotó al positivismo “mediante un espíritu filosófico más positivo que el suyo” y “que devolvió a la filosofía francesa [...] un interés por lo concreto y nos recordó que, sin importar cuán legítimo sea el deseo de claridad, éste no justifica que vaciemos todas las cosas de su misterio.”³³

3. Docencia y proyectos académicos

El primer nombramiento de Gilson como profesor en la Universidad de Lille fue interrumpido por la Primera Guerra Mundial cuando fue movilizado y luchó en el frente de Verdún. Capturado en febrero de 1916, el sargento Gilson pasó dos años como prisionero de guerra alemán. Durante estos años estudió a San Buenaventura, dio clases sobre Bergson, publicó un artículo sobre juicios estéticos, aprendió a jugar tenis, dirigió una orquesta de hombres del campamento, perfeccionó su inglés y alemán, y llegó a dominar el ruso. Gilson tenía el don de los idiomas. Además de Aristóteles y Virgilio, leyó los textos originales de Dante, Goethe,

³² Shook, *Étienne Gilson*, 22. Véase Étienne Gilson, *Pour un ordre catholique* (París, 2013), 50–51.

³³ Gilson, *The Philosopher and Theology*, 113, 117; “The Glory of Bergson,” *Thought* 22, no. 87 (diciembre de 1947): 583. Gilson consideraba a Bergson como la sabiduría encarnada y quedó en deuda por el resto de su vida con “el filósofo más grande que Francia ha conocido desde Descartes” (“The Glory of Bergson,” 581). Véase también Étienne Gilson, “On Behalf of the Handmaid” en *Theology of Renewal*, ed. L.K. Shook (Montreal, 1968), 1: 240–241. En cuanto a la provocadora proposición de que el catolicismo de Gilson lo dispuso para relacionarse con el complejo y sutil sentido medieval de lo concreto como “luminosamente denso” por incluir lo sensible, individual, personal, ontológico, simbólico y encarnacional (espiritualidad encarnada), y por abrir el discurso racional a lo plenamente humano y divino, véase Kenneth L. Schmitz, *What Has Clio to Do with Athena? Étienne Gilson, Historian and Philosopher*, EGS 10 (Toronto, 1987), 11–13.

Shakespeare y Dostoievski. El encanto de su precisa, límpida, elegante y distintiva prosa francesa (e inglesa) reflejaba consistentemente una erudición impecable, sentido del humor, ligeras dosis de ironía francesa y un catolicismo serio. Gilson también poseía el don de la elocuencia, cautivando al público con su brillantez, extravagancia, claridad y el tono justo para mantenerlo alerta y permitirle digerir un sustento intelectual de alta calidad.

Después de la guerra, Gilson volvió a Lille. Además de los cursos universitarios regulares, dio conferencias públicas sobre Santo Tomás de Aquino que seguían el modelo del modo en que Lévy-Bruhl presentaba la filosofía de Hume en la Sorbona: tan simple que un neófito podría captarla completamente tomando notas, y tan profundo que un profesor siempre aprendería algo nuevo cuando quiera que volviese a esas notas.³⁴ El descubrimiento de Gilson de la alta calidad del pensamiento medieval que precedió a Descartes, especialmente el pensamiento de Tomás de Aquino, le ganó el respeto de los eruditos en Francia y en el extranjero, y se convirtió en el acorde dominante recurrente de gran parte de lo que Gilson dijo o escribió durante los siguientes veinte años. Sus lecciones sobre santo Tomás dadas en Lille aparecieron en 1919 como un volumen de 174 páginas intitulado *Le thomisme*.³⁵ Esta sería la primera de las seis ediciones que registran la evolución de toda una vida de la comprensión del Aquinate por parte de Gilson. En su edición final de 1965 se había ya acrecentado a 478 páginas.

En 1918, Gilson formó parte de la misión francesa para reabrir la Universidad de Estrasburgo como universidad francesa, lo cual incluía borrar su pasado alemán y convertirla en escaparate de la cultura francesa. La Facultad de Letras retuvo aspectos del seminario alemán: siguió organizándose no en torno a disciplinas, sino en torno a “institutos” y *centres d'études* diseñados para fomentar la investigación innovadora y el intercambio interdisciplinario. Entre los colegas de Gilson en Estrasburgo se incluían los historiadores económicos y sociales Lucien Febvre, director del Centro de Estudios Modernos, y Marc Bloch, director

³⁴ Gilson, “Mon ami Lévy-Bruhl,” 1.

³⁵ Étienne Gilson, *Le thomisme: Introduction au système de Thomas d'Aquin* (Estrasburgo, 1919).

del Centro de Estudios Medievales.³⁶ Ambos habían sido instruidos formalmente para ejercer sus carreras y estaban dedicados a buscar en el pasado las claves para comprender la situación actual del hombre. Gilson no había recibido tal formación técnica comparable como historiador, pero sus frecuentes interacciones con Febvre y especialmente con Bloch, que estaba familiarizado con los métodos de la historia medieval, le proporcionaron una formación vicaria invaluable como medievalista. Solo y con sus alumnos, Bloch se propuso asistir a los seminarios de Gilson, y cuestionó pública y privadamente la evidencia con la que llegaba a sus exposiciones interpretativas. Como resultado, Gilson comenzó a mirar los estudios medievales de una manera multidisciplinaria y en un contexto mucho más amplio, no restringido por las metodologías doctrinarias de Durkheim o Lévy-Bruhl, o por sus propias lecturas del Aquinate y otros. Gilson incluso comenzó a concebir un instituto donde todos los estudios medievales pudiesen ser investigados y enseñados de manera integrada, prestando conocimientos más profundos sobre la humanidad y la civilización.³⁷

4. Filósofo medievalista innovador

Durante poco más de una década (1921–1932), Gilson ocupó cargos en la Sorbona de historia de la filosofía medieval, y en la École pratique des hautes études como director de teologías y filosofías medievales. Su genialidad consistió en romper el modo tradicional de abordar la Edad Media, que estudiaba el período desde la perspectiva del racionalismo francés, el Renacimiento o el tomismo. La educación universitaria laica de Gilson y su carrera docente en Francia facilitaron el modo personal y revolucionario en que abordaba los estudios medievales, que no participaba de ninguno de los prejuicios o virtudes de los estudiosos y maestros

³⁶ Véase Susan W. Friedman, *Marc Bloch, Sociology and Geography: Encountering Changing Disciplines* (Cambridge, 2004), 93–109.

³⁷ Shook, *Étienne Gilson*, 93–95. Véase Lucien Febvre, “Marc Bloch et Strasbourg” en *Combats pour l’histoire* (París, 1965), 391–397; “Marc Bloch” en *Architects and Craftsmen in History: Festschrift für Abbot Payson Usher* (Tubinga, 1956), 75–84. Años más tarde, cuando Bloch montó una campaña para ser elegido miembro del Collège de France, buscó y recibió el apoyo de Gilson, su antiguo colega de Estrasburgo. Véase Shook, *Étienne Gilson*, 208–209; Carole Fink, *Marc Bloch: A Life in History* (Nueva York, 1989), 174–186.

activos en ese campo, la mayoría de los cuales eran sacerdotes católicos que habían sido educados en el escolasticismo en instituciones católicas. Gilson estudiaba la Edad Media desde su propia razón de sí. Iba más allá de las fuentes y se colocaba en la posición de un escritor medieval tras otro para ver a cada uno en su propio tiempo tal como se veía a sí mismo, para interpretar la obra de cada autor tal como la entendían el propio autor y sus contemporáneos, y para no juzgarla según categorías o sistemas que les fuesen ajenos. Gilson deseaba revivir a estos pensadores como personas reales, con su propia cultura, personalidad, conocimiento, ignorancia, vida religiosa, tradiciones e innovaciones: entenderlos así arroja una luz esencial sobre los orígenes de la filosofía moderna.

En la Sorbona, Gilson enseñaba con autoridad sobre filosofía antigua, medieval y moderna, mientras que en la École pratique, con sus estudiantes como compañeros, se centraba en analizar un pequeño número de textos utilizando tecnologías y métodos tanto tradicionales como nuevos.³⁸ Gilson no seguía a los historiadores que no hallasen más que teología sin filosofía alguna en los sistemas doctrinales medievales, o que interpretasen a santo Tomás como el único filósofo en el siglo XIII, o que descubriesen una única filosofía llamada “escolasticismo,” que consistiría fundamentalmente en la filosofía de Aristóteles. Gilson sí que hallaba filosofía en la Edad Media, pero no podía concebir que todos ellos, San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, hubiesen enseñado la misma filosofía. Su estudio de la filosofía de San Buenaventura, por ejemplo, mostraba que sus nociones de ente, causa, intelecto y conocimiento natural diferían fundamentalmente de las del Aquinate.³⁹ El estudio en profundidad de Gilson acerca de otros

³⁸ Shook, *Étienne Gilson*, 103–104. Creada en 1868, la École pratique des hautes études fue diseñada para formar investigadores y científicos mediante la investigación básica y aplicada en sus seminarios y laboratorios, como era práctica habitual en Alemania en aquel tiempo. Fomentaba una relación directa entre maestro y discípulo.

³⁹ Étienne Gilson, *The Philosophy of St Bonaventure*, trad. al inglés de Illyd Trethowan y Frank Sheed (Londres, 1940; reimpreso en Paterson, NJ, 1965). Gilson definía el escolasticismo como “[el] uso que se hace de la razón dentro de la fe y para ella, pero finalmente asumiendo la forma de una ciencia” (Gilson, *The Philosopher and Theology*, 193; véanse también 92–94, 177–178). Para una breve descripción de las interpretaciones ideológicas del neotomismo de finales del siglo XIX y principios del XX que fueron rebatidas

pensadores sentó la diversidad irreductible de los sistemas doctrinales medievales y contribuyó de manera decisiva a reconstituir una Edad Media pluralista.

Gilson descubría al menos tres escuelas principales de pensamiento medieval: el método metafísico de Agustín basado en la introspección personal, el universo metafísico de esencias de Duns Escoto y el universo de Tomás de Aquino, que añadía a las esencias la dimensión de la existencia. A la hora de decidir qué escuela conciliaba mejor el pensamiento griego y el cristianismo de manera filosófica, Gilson consideraba que la conciliación del Aquinate no tenía paralelo. Para Gilson, santo Tomás proporcionaría una visión profunda de todo el período medieval, ya que no se podía pretender interpretar el tomismo separándolo de otras filosofías medievales muy diferentes, de las cuales era la síntesis y a las cuales a menudo se oponía. Gilson también llegaría a entender la teología y la filosofía como nociones que no se excluyen mutuamente y concluiría que los sistemas doctrinales medievales eran de hecho teologías. Como señalaba, una conclusión extraída de la fe no puede pertenecer a la filosofía, pero eso no quiere decir que una conclusión puramente racional no pueda pertenecer a la teología.⁴⁰

Siguiendo su metodología de que los conceptos deben ser medidos por la realidad, Gilson utilizaba la historia para poner a prueba su noción del uso religioso de la razón. En su obra maestra, *El espíritu de la Filosofía Medieval*,⁴¹ Gilson argumentaba que históricamente

por la interpretación del pensamiento de santo Tomás hecha por Gilson, véase Francesca Aran Murphy, “Gilson and Chenu: The Structure of the Summa and the Shape of Dominican Life,” *New Blackfriars* 85, no. 997 (May 2004): 290–303.

⁴⁰ Lefèvre, *Une heure avec Étienne Gilson*, 69; Gilson, *The Philosopher and Theology*, 86–105.

⁴¹ Si bien Gilson pronunció las conferencias Gifford en inglés, se publicaron en francés como *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols. (París, 1932; 2^a ed. revisada, 1944) y contienen las invaluables notas integras de Gilson, además de una extensa nota bibliográfica sobre “la historia de la noción de filosofía cristiana,” que no se incluyeron en la siguiente versión en inglés (*The Spirit of Medieval Philosophy*, trad. A.H.C. Downes [Nueva York, 1934]). Este provocador libro de Gilson fue aclamado inmediatamente como una obra que resiste cualquier resumen porque considera de manera magistral y concisa todo el ámbito del pensamiento filosófico: “De nada sirve intentar describir un libro como este; todo lo que se puede hacer es recomendarlo” (reseña de E. L. Mascall, *Theology* 32 [1936]: 241). Chenu la consideraba “le plus bel ouvrage de Gilson” (M.-D. Chenu, “L'interprète de saint Thomas d'Aquin” en *Étienne Gilson et nous : La philosophie et son histoire*, ed. Monique Couratier [París, 1980], 45).

se produjo una transformación decisiva de la filosofía griega a manos de los teólogos cristianos medievales, y que sus teologías se revelan como el semillero de nociones auténticamente filosóficas que posteriormente se incorporarían a los sistemas religiosamente neutrales de los filósofos occidentales modernos.⁴² Entre estas nociones se incluía la existencia de un único Dios cuya esencia y ser son idénticos—creador infinito, simple y supremamente libre del universo—como causa eficiente todopoderosa, y la existencia del hombre como un compuesto sustancial de alma y cuerpo, libre y hecho a imagen de Dios. Gilson sostendría siempre que “la verdadera filosofía, tomada de forma absoluta y en sí misma, debe toda su verdad a su racionalidad y a nada más que su racionalidad.” Sin embargo, no pensaba que esto excluyese “un ejercicio cristiano de la razón.” Gilson llamaba “filosofía cristiana” a la situación histórica concreta de los cristianos que se dedican a la filosofía. La describía genéricamente como “toda filosofía que, aunque salvaguardando los dos órdenes de la razón y de la fe como formalmente distintos, considere la revelación cristiana como un auxilio indispensable para la razón.”⁴³ Según Gilson, se puede demostrar como cuestión histórica que, al ser cristiana, la filosofía se ha vuelto más racional: de ahí su constante renuencia a aislar la

⁴² Gilson consideraba que santo Tomás era el padre de la filosofía moderna porque reconocía la autonomía de la filosofía: “[C]omm historiens de la philosophie, nous devons voir dans cette œuvre [la del Aquinate] le premier système de vérités purement rationnelles qu'ait engendré la spéculation occidentale et l'une des origines directes de la philosophie moderne” (Étienne Gilson, “La signification historique du thomisme” en *Études de philosophie médiévale* [Estrasburgo, 1921], 124).

⁴³ Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 12, 37, 40. Desde el principio, Gilson admitiría que la cuestión de la filosofía cristiana no puede decidirse únicamente sobre bases históricas: “[E]s necesario ir más allá del nivel del empirismo” (Étienne Gilson, “La notion de philosophie chrétienne,” *Bulletin de la société française de philosophie*, 31, no. 2 [1931]: 43). La cuestión es filosófica, e incluso teológica, tanto como histórica, porque las diversas perspectivas históricas en las que surge o no la filosofía cristiana dependen y son generadas por diferentes concepciones de la filosofía. Véase Denis J.M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science* (Washington, DC, 1997), 31–41. Gilson citaría la discusión y las obras de Maritain para dar solución doctrinal al problema de la filosofía cristiana; véase Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 439 n80. En cuanto al crecimiento de Gilson en su comprensión de la filosofía cristiana, véase la excelente “Translator's Introduction” de Armand Maurer en Étienne Gilson, *Christian Philosophy* (Toronto, 1993), xiv–xx. En cuanto a aquello de que el paradigma de Gilson sobre la relación entre fe y razón sea el más satisfactorio teológicamente por estar modelado en la interrelación “calcedoniana” de las naturalezas divina y humana en Cristo, véase Aidan Nichols, *Conversation of Faith and Reason: Modern Catholic Thought from Hermes to Benedict XVI* (Chicago, 2009), 129, 198–211.

filosofía del cristianismo.⁴⁴ Nunca negó que esto se pudiese hacer, pero pensaba que la responsabilidad recae sobre las espaldas del pensador ocupado en ella, y que tal filosofía corre el riesgo de perder beneficios racionales al no estar guiada por una teología.⁴⁵

Mientras que notables estudiosos históricos, como Marc Bloch, estarían estudiando a los medievales a través de investigaciones sobre el arado, los métodos de riego y la fabricación de arneses, las indagaciones de Gilson en la École pratique sobre una amplia variedad de personajes medievales reconocían la necesidad de ir más allá del método de sus maestros de la Sorbona para interpretar a los filósofos modernos y ampliar y perfeccionar su metodología, y así poder analizar a los teólogos medievales en términos de su contexto teológico e incluso espiritual. Solo tales análisis podrían proporcionar interpretaciones textuales o explicaciones que tuviesen sentido, ya que sus teologías no eran sino el movimiento mismo de sus mentes y de su amor en la búsqueda de la verdad sobre Dios en las Escrituras y en el estudio de sus criaturas.⁴⁶

La curiosidad mental de Gilson y su gusto por las “cosas” explican su profunda apreciación de la importancia de los documentos, ya

⁴⁴ Ya que Gilson no inventaba el orden para entender mejor los textos, a lo largo de su carrera presentó el pensamiento de santo Tomás adhiriéndose al orden teológico tal como se encuentra en la *Summa theologiae* (descendiendo desde Dios hasta las criaturas). Más tarde, Gilson se daría cuenta de que, aunque “[s]in fe se puede entender el significado literal de los textos, nunca se entenderá el significado profundo de un pensamiento enteramente dedicado al servicio de la fe. En resumen, entender una filosofía cristiana requiere de su intérprete un modo genuinamente cristiano de abordarla. De ahí el fracaso de la mayoría de los intentos de tratarla como una filosofía no cristiana” (Gilson, *The Philosopher and Theology*, 210).

⁴⁵ Étienne Gilson, “Historical Research and the Future of Scholasticism” en *A Gilson Reader*, 165–166; *The Philosopher and Theology*, 210–211. Gilson consideraba como generosos pero torpes e ineficaces los intentos de los neotomistas, impulsados principalmente por el deseo de una apologética racional, de “separar” una *philosophia aristotelicothomistica* natural del pensamiento de santo Tomás, ya que a nadie convence una apologética basada en tal filosofía. Se unen a su adversario en su propio terreno al negar la racionalidad cristiana y adoptar el modelo de la racionalidad moderna, que excluye todo lo que no pueda derivarse de ella. Véase Serge-Thomas Bonino, “Historiographie de l’école thomiste : Le cas Gilson” en *Saint Thomas au XXe siècle: Actes du colloque du centenaire de la “Revue thomiste” (1893–1992)*, Toulouse, 25–28 mars 1993, ed. Serge-Thomas Bonino (París, 1994), 308–309.

⁴⁶ Shook, *Étienne Gilson*, 212. En cuanto a la prodigiosa producción académica de Gilson en la École pratique durante este período, véase Callistus James Edie, “The Writings of Étienne Gilson Chronologically Arranged” en *Mélanges offerts à Étienne Gilson* (Toronto, 1959), 19–34.

que sólo a través de un texto se tiene acceso a las opiniones de una figura particular de la historia. Todo autor es precisamente autor *de un texto*. Otras informaciones sobre el autor (la sociedad, el medio cultural, los factores sociales y políticos, el público destinatario, etc.) son reveladores solo en la medida en que arrojan luz sobre el texto. La clave del método que Gilson promovió a lo largo de su carrera fue “leer, releer, reflexionar sobre el texto, [...] aprender la terminología técnica del autor, [...] el estilo y el vocabulario característicos” y entender que “ningún tratado, ninguna traducción por muy cuidadosa que sea,” se mantiene fiel al pensamiento de un autor, nada salvo “el propio texto del autor en los idiomas mismos en los que lo escribió.”⁴⁷

Gilson empleaba una variedad de técnicas historiográficas, como demuestran los tres tipos generales de libros y artículos que escribió: estudios acerca de pensadores individuales, historias generales y obras filosóficas. Primero, su suma agudeza intelectual y su simpatía por los individuos que estudiaba le permitieron convertirse en un penetrante exégeta de textos medievales y presentar las filosofías de pensadores individuales como Agustín, Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Descartes, junto con los principales factores que influyeron en cada uno de ellos.⁴⁸

⁴⁷ Étienne Gilson, “Conseils de lecture” en *Saint Thomas d’Aquin* (París, 1925), 16 (reimpreso como *Saint Thomas moraliste* [París, 1974], 21; traducido al inglés en Shook, *Étienne Gilson*, 123). Gilson seguía su propio consejo: “Nous avons écrit toutes ces pages avec le texte de saint Thomas sous les yeux; c'est bien à lui que nous avions toujours laissé la parole” (“Préface de la troisième édition” en *Le thomisme* [París, 1947], 526).

⁴⁸ En sus cartas inéditas a Gilson (Gilson Archives, Toronto), Bergson elogiaba sus obras: “Il faut que je vous dise avec quel intérêt je viens de lire *La théologie mystique de Saint Bernard* [París, 1934 ; reimpreso en 1969]. C'est une étude singulièrement pénétrante et profonde. Vous avez pris, un à un, les divers aspects d'une grande âme mystique, et vous les avez soumis à l'analyse, en suivant d'aussi près que possible les textes, mais en les interprétant comme seul un vrai psychologue peut les interpréter. On ne sait vraiment ce qu'il faut admirer de plus, l'érudition dont le livre témoigne et qui fait que nous nous transportons avec vous dans le passé, ou de la pénétration psychologique qui fait de vos descriptions et de vos analyses quelque chose de si vivant et si actuel devant cet effort” (carta del 21 de septiembre de 1934). Corregida a la *Introduction à l'étude de Saint Augustin* de Gilson (París, 1929; ed. corregida y aumentada, 1943), Bergson reconocía filosofía :dad de Gilson para llegar al movimiento o intuición simple que genera una filosofía: “J’admire votre connaissance extraordinairement complète, véritablement exhaustive du sujet et de tout ce qui y touche; mais ce que j’admire encore davantage, c'est que vous avez pu, en dépit de ces complications, nous donner de l'ensemble une vision simple. Il me semble que l'essence même de la pensée de Saint Augustin se dégage aux yeux du lecteur, je veux dire une conception telle de la philosophie et de la religion qu'elles ne paraissent ni le distinguer ni

En segundo lugar, las historias de la filosofía de Gilson se centraban más en las filiaciones de varias ideas y en las genealogías doctrinales, en el origen y desarrollo de nuevas ideas y en su desarrollo o abandono en las escuelas de pensamiento posteriores. Lucien Febvre describía la segunda edición revisada de 782 páginas de *La philosophie au moyen âge*⁴⁹ de Gilson “desde fuera” como “un filme cronológico de la filosofía medieval desde su primer contacto con la filosofía griega en el siglo II hasta finales del siglo XIV con el amanecer de una nueva era.” Desde “dentro,” Febvre encontraba en ella “de principio a fin una coherencia de pensamiento, una seguridad que proviene de la experiencia, una vigilancia atenta, y algo fuerte, sólido y firme” que es el equivalente al sello de Gilson. Febvre también veía “algo ingenioso, personal y activo que lo anima todo.” Subrayaba las coloquiales y directas apostillas intercaladas en las críticas y exposiciones de Gilson: “¡Preste atención aquí!,” “No piense que,” “¡Un problema realmente difícil! No como para ser resuelto fácilmente...”; y resaltaba “siempre esa gran claridad que proviene no de simplificaciones arbitrarias, sino de un dominio absoluto de las materias.” Febvre destacaba esta obra como “la de un gran profesor que sobresale en la enseñanza y no se contenta con presentar lo que se sabe, ni siquiera [se contenta] con leer y releer textos y extraer con gusto los preceptos más característicos.” Gilson “sabe intuitivamente cómo ir a veces solo, a veces acompañado, de sus discípulos, al área exacta de la investigación para así realizar el trabajo que allí se necesita, para animar a los jóvenes equipos con su curiosidad, para provocar nuevos estudios, la publicación de textos y de fructíferos vínculos y conexiones.”⁵⁰

le confondre, n'étant en quelque sorte que deux vues prises du départ par nous sur quelque chose d'invisible. Tous mes compliments pour ce beau livre” (carta del 3 de enero de 1930).

⁴⁹ Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 2^a ed. (Paris, 1944).

⁵⁰ “Étienne Gilson, lui s'est attaché avant tout à dérouler sous les yeux du lecteur le film chronologique de la philosophie médiévale depuis son premier contact avec la philosophie grecque au II^e siècle de notre ère, ‘dès qu'il y eut des convertis de culture grecque,’ jusqu'à cette fin du XIV^e siècle qui voit se lever l'aurore de temps nouveaux. [...] Ceci, quant à l'extérieur. S'agissant de l'intérieur, [...] [o]n y goûtera d'un bout à l'autre cette cohérence de pensée, cette sûreté d'expérience, cette vigilance d'attention, ce quelque chose de fort, de solide et de ferme, qui équivaut à une signature. Ce quelque chose d'ingénieux aussi, de personnel et d'actif qui vivifie tout. Les critiques, les exposés sont coupés de remarques familiaires et d'interventions directes: ‘Attendez ici! N'alliez pas croire que...’ — Ou bien:

Gilson mantuvo un interés asombroso en las nuevas vías de investigación hasta casi el final de su vida.

La tercera y “más típicamente gilsoniana” categoría de escritos de Gilson, tales como *La unidad de la experiencia filosófica* y *El ser y los filósofos*,⁵¹ es de naturaleza filosófica. En estas obras Gilson analiza la historia de la filosofía para llegar a un entendimiento filosófico de esta disciplina. Gilson describe su método en estas

‘Problème ardu! Ne résolvons pas par la facilité...’ — Et toujours cette grande clarté, qui vient pas de simplifications arbitraires, mais d’une maîtrise plénière des sujets. Le livre d’un grand professeur, et qui enseigne excellemment; mais il ne se contente pas, certes, d’exposer ce qui est acquis, ni même d’avoir lu et relu tous les textes et d’en avoir extrait avec bonheur les préceptes les plus caractéristiques; il sait de sa personne, se porter, tantôt seul, tantôt accompagné de ses disciples, à la pointe même de la recherche pour y accomplir les travaux nécessaires, animer de sa curiosité les équipes de jeunes, provoquer les études nouvelles, les publications de texte, les rapprochements féconds” (Lucien Febvre, “Histoire des idées, histoire des sociétés: Une question de climat,” *Annales: Économies, sociétés, civilisations* 1, no. 2 [1946] : 158–159). Febvre subrayaba acertadamente el fuerte carácter pedagógico del método de Gilson, pues pretendía que sus historias de la filosofía medieval y sus ediciones de *El tomismo* “proporcionaran a maestros y estudiantes avanzados la primera información técnica que necesitan para llevar a cabo sus cursos o iniciar su propio trabajo de investigación” (Étienne Gilson, “Foreword” en *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* [Nueva York, 1955]; *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*, trad. al inglés de Laurence K. Shook y Armand Maurer [Toronto, 2002], xiii–xiv). Los breves excursos y digresiones de Gilson son legendarios en su fecundidad intelectual. Por ejemplo, el apéndice a su *La théologie mystique de saint Bernard* llamaba la atención sobre Guillaume de Saint-Thierry, lo cual dio lugar a la mayoría de las ediciones y estudios de aquel autor. En la filosofía moderna, la cuestión de Gilson sobre la noción de *idée efficace* de Malebranche, planteada durante la defensa de la tesis de Henri Gouhier, ha generado considerable atención desde aquel entonces. Véase Marie-Thérèse d’Alverny, “Actualité de la pensée d’Étienne Gilson, Collège de France: 28–29 Mai 1979,” *Cahiers de civilisation médiévale* 22, no. 88 (1979): 432; Étienne Gilson y Henri Gouhier, *The Malebranche Moment: Selections from the Letters of Étienne Gilson & Henri Gouhier (1920–1936)*, ed. y trad. al inglés de Richard J. Fafara, *Marquette Studies in Philosophy* 48 (Milwaukee, 2007), 56 n76. Un relato de primera mano acerca de la enseñanza y las actividades de Gilson transmitido por uno de sus distinguidos estudiantes, quien compartió catorce años con él en Toronto, puede verse en Edward A. Synan, “Gilson Remembered” en *The Catholic Writer: Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute, New York City, Sept. 29–30, 1989*, ed. Ralph McInerny (San Francisco, 1991), 2: 49–63. D’Alverny descubrió que las percepciones de los estudiantes franceses y estadounidenses sobre Gilson diferían—“Les étudiants et américains avaient apparemment des goûts plus austères. [...] Notre jovial professeur des Hautes Études et du Collège de France paraissait transformé en docteur de l’Église.”—al tiempo que reconocían una variedad de posibles causas por las que hubiese un Gilson más sombrío: las tribulaciones personales, la edad y los aspectos del pensamiento de Gilson mucho más enfatizados en América del Norte (a saber, la filosofía cristiana, Tomás de Aquino y la educación). Véase D’Alverny, “Nécrologie : Étienne Gilson (1884–1978),” *Cahiers de civilisation médiévale* 22, no. 88 (1979), 428; Guth, “Rencontre avec Gilson,” 1, 3.

⁵¹ Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (Nueva York, 1937; reimpreso con nueva paginación, San Francisco, 1999); *Being and Some Philosophers*, 2^a edición, corregida y aumentada (Toronto, 1952).

obras como una especie de experimentación intelectual sobre los datos filosóficos proporcionados por la historia. Examina las premisas establecidas por los filósofos para conocer qué es lo que se sigue de ellas, ya sea en aquella filosofía particular o en filosofías posteriores. Como señalaba Gilson, uno es siempre libre de elegir sus principios, pero hay que estar preparado para enfrentar sus consecuencias hasta el amargo final. Gilson mostraría cómo los filósofos a lo largo de los siglos han cedido erróneamente a reformar la filosofía de sus épocas mediante el uso del método y de la estructura de otra ciencia, como la teología, la psicología, las matemáticas, la física o la sociología, lo cual ha traído como resultado final el escepticismo y el socavamiento de la verdad filosófica. Pero Gilson concluía con una nota positiva: dado que el hombre es por naturaleza un animal metafísico que busca la verdad de la realidad, la filosofía siempre sepultará a sus enterradores. En cuanto al modo sólido de abordar la metafísica, Gilson defendía uno basado en la intuición intelectual del ser⁵², el reconocimiento que surge de una experiencia sensorio-intelectual de las cosas de que hay algo real que existe fuera de nosotros.⁵³

Preocupado por los medios en los que publicar la investigación, Gilson encabezaría la creación no solo de series de libros como *Études médiévaux* y *Études musulmanes*, sino también de revistas. En 1925, en la *Salle de manuscrits* de la Bibliothèque nationale de París, Gilson conoció fortuitamente al erudito y creativo sacerdote dominico Gabriel Théry. Casi de inmediato, desarrollaron un proyecto para una publicación periódica dedicada a la historia del pensamiento medieval que incluiría ediciones de textos. Joseph Vrin aceptó publicarla, y el primer volumen de *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* aparecía en 1926.⁵⁴ Fue en los *Archives* donde Gilson publicaría la mayoría de sus estudios

⁵² Juan José Herrera. “Ejemplaridad divina: causalidad y participación”, *Scripta Mediaevalia*, 17, nº 2 (2024): 61.

⁵³ Véase Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, 243, 246, 251–257 (en la edición de 1999) y Armand A. Maurer, “Gilson’s Use of History in Philosophy” en *Thomistic Papers V*, ed. Thomas A. Russman (Houston, 1990), 25–48, con un apéndice de Étienne Gilson, “Remarks on Experience in Metaphysics” (traducción al inglés de “Remarques sur l’expérience en métaphysique” en *Actes du XIe Congrès international de philosophie: Bruxelles 20–26 août 1953* [Ámsterdam y Lovaina, 1953], 4: 5–10).

⁵⁴ Étienne Gilson, “In Memoriam R.P. Gabriel Théry, O.P. (1891–1959),” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 26 (1959): 7–8.

históricos.⁵⁵ Merecen especial mención los estudios de Gilson sobre los filósofos árabes traducidos al latín, a quienes quería entender e interpretar tal como se les habría visto en el siglo XIII. En uno de los primeros artículos de los *Archives* sobre Avicena, Gilson añadiría una edición de la versión latina del difícil texto *De intellectu* de al-Fārābī, junto con una traducción al francés.⁵⁶ Gilson colaboraría con un ilustre colega, Louis Massignon, quien compararía el texto con el árabe original y lo comentaría. Al percatarse de la importancia de la filosofía árabe en el desarrollo de la filosofía medieval, Gilson incluso consideró aprender el árabe, pero abandonó la idea probablemente porque Massignon lo caracterizaba como una lengua de riqueza insondable y susceptible de múltiples interpretaciones.⁵⁷ Ese mismo entusiasmo y espíritu de entendimiento guianan asimismo el ímpetu de Gilson por el estudio de la filosofía judía medieval, que nunca dejó de alentar.

A Gilson le encantaba contar una anécdota, muchos años después de haber acaecido, acerca de la defensa de Massignon en 1922 de su tesis doctoral de cuatro volúmenes, que se centró en al-Hallaj, el místico persa, escritor y maestro de sufismo. Gilson era miembro del jurado junto con otro profesor de filosofía, un famoso sociólogo que no estaba familiarizado en absoluto con el misticismo musulmán. Después de un rato, el sociólogo se inclinó hacia Gilson y le susurró: “Gilson, leyó usted la tesis: ¿podría sugerirme un tema para comentar?” Gilson abrió la tesis y dejó que el profesor mirara algunas páginas sobre el “truco de la cuerda” de los faquires. Cuando llegó el turno del sociólogo de hacer preguntas, comenzó por preguntar al doctorando si se creía el truco de la cuerda. Massignon evaluó rápidamente la situación y, fijando una mirada penetrante en el sociólogo, respondió: “Sí, por supuesto.” Lo cual

⁵⁵ Marie-Thérèse d'Alverny y M. Dominique Chenu, “In Memoriam Étienne Gilson,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 45 (1978): i–iv.

⁵⁶ Étienne Gilson, “Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicenniant,” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 4 (1929) : 5–149. Véase Étienne Gilson, “L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique” en *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy* (Universidad de Harvard, 13–17 de septiembre de 1926), ed. Edgar S. Brightman (Nueva York, 1927), 592–596.

⁵⁷ D'Alverny, “Nécrologie: Étienne Gilson,” 427.

puso fin a cualquier interrogatorio adicional por parte de aquel examinador.⁵⁸

5. Nacimiento del Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto

En 1926, el *annus mirabilis* de Gilson según su magistral biógrafo Laurence Shook, Gilson visitó Norteamérica por vez primera. Tras haber dominado un congreso filosófico nacional celebrado en Canadá y otro internacional en Harvard, fue recibido como profesor en dos cursos de verano en la Universidad de Virginia, seguidos de un semestre de docencia en Harvard.⁵⁹ Si se aceptase lo imposible y se pudiera añadir un mes al año de 1926, el año maravilloso de Gilson incluiría su estadía de tres días en Toronto en enero de 1927. Allí dio una conferencia en St Michael's College y conoció a un impresionante grupo de eruditos tomistas que incluía a los padres Henry Carr y Edmund J. McCorkell, a sus colegas basilianos y al padre Gerald Phelan. El padre Shook caracterizaría esos tres días de convivencia en comunidad en St Michael's como una remembranza para Gilson de sus años felices como estudiante en Notre-Dame-des-Champs y, sin duda, como inspiradora de la idea de que el College bien podría servir como entorno favorable al instituto con el que había soñado desde que enseñaba en Estrasburgo.⁶⁰

⁵⁸ Ibid. En 1926, Massignon, director de estudios islámicos de la Sorbona, fue designado catedrático de sociología y sociografía musulmana en el Collège de France. Llegaría a ser un pionero del entendimiento mutuo entre católicos y musulmanes, un área que Gilson apoyó. En 1959, Gilson asistió a una conferencia en Colonia sobre filosofía árabe y latina medieval que “fue extraordinariamente buena; un ejemplo de perfecta cooperación intelectual entre musulmanes y católicos. Dos o tres estudiosos egipcios nos avergüenzan a todos por su cultura intelectual. No encuentro la más mínima diferencia entre esos hombres y nosotros. Quiero decir, entre los ‘filósofos musulmanes’ y los ‘filósofos cristianos’ que deseamos ser. El punto en el que nos sepáramos es bastante claro, pero juntos podemos recorrer un largo camino; de hecho, tenemos en común todo el *De Deo uno*” (carta a Anton Pegis, de 15 de septiembre de 1959, citada por Shook, *Étienne Gilson*, 347).

⁵⁹ Según Paul Weiss, quien llegó a Harvard como estudiante en 1927, los lógicos controlaban el departamento de filosofía. Weiss recordó haber discutido con C.I. Lewis si $1+1$ alguna vez no sería igual a 2. Weiss se referiría a la de Gilson como una enseñanza que había “inspirado una pasión por la minuciosidad.” “Todo lo demás en Harvard,” diría Weiss, “era más bien aire caliente” (Paul Weiss, “Lost in Thought: Alone with Others” en *The Philosophy of Paul Weiss*, ed. Lewis Edwin Hahn [Chicago, 1995], 8–10).

⁶⁰ Shook, *Étienne Gilson*, 167–168.

Durante su estancia como profesor invitado en Harvard en el otoño de 1927, Gilson aceptó una segunda invitación de los Padres Basilianos para volver a Toronto en noviembre a dar conferencias y discutir la posibilidad de crear un instituto de estudios medievales. En octubre escribía a su esposa, Thérèse, expresándole su preocupación por las conferencias que aún no había escrito: “Si no produzco algo que merezca la pena, no son el tipo de gente que no lo notaría.”⁶¹ La serie de conferencias marchó bien, al igual que las discusiones sobre la naturaleza y la administración del propuesto instituto dentro de la estructura de la Universidad de Toronto. Tan pronto como Gilson “captó el espíritu de St Michael’s,” declaró: “¡Este es el lugar! El instituto estará aquí o en ninguna parte.” La idea central y dominante de Gilson para el proyecto utilizaba la historia del pensamiento medieval como clave para la historia de la Edad Media. Las vastas *Summae* medievales sobre teología y filosofía contienen no solo creencias religiosas e ideas filosóficas, sino también convicciones morales, conocimiento científico y programas políticos: “el corazón mismo de la civilización medieval.” Sin embargo, como subrayaba Gilson, “no existe en todo el mundo un establecimiento científico expresamente dedicado al estudio del pensamiento y la doctrina medievales. [...] [La] investigación aún no se ha organizado para satisfacer las exigencias de los métodos históricos modernos.”⁶²

Gilson preveía que su “laboratorio modelo de la historia de la civilización medieval” emplearía el método que usó en París en la École pratique. Consistiría en una biblioteca; cursos obligatorios de latín medieval, paleografía y fuentes históricas; seminarios de investigación en filosofía, teología medieval, historia de las ciencias positivas y de las doctrinas políticas y sociales; el estudio del pensamiento judío y árabe; la influencia ejercida por los sistemas medievales sobre el arte, la literatura y la política; y una metodología colaborativa que enfatizara textos y documentos.⁶³

⁶¹ Carta a Thérèse, de 27 de octubre de 1927, citada en Shook, *Étienne Gilson*, 175–176.

⁶² Étienne Gilson, “St Michael’s Establishes Institute of Mediaeval Studies,” *The University of Toronto Monthly* 28, no. 3 (diciembre de 1927): 119.

⁶³ Ibid., 120–121. Véase *Annuaire de l’École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1927–28 (Melun: Imprimerie administrative, 1928), 31.

Gilson volvió a Harvard en 1928 para su último semestre regular como profesor invitado e hizo un tercer viaje a Toronto para dar más forma al nuevo instituto. Su plantilla clave inicial sería: el padre Carr, presidente; Gilson, director de estudios; y el padre Phelan, bibliotecario. El Instituto de Estudios Medievales abrió formalmente la mañana del 29 de septiembre de 1929.⁶⁴ Bajo la dirección de Gilson, y la insistencia en entender las ideas en su contexto histórico, el Instituto se convirtió en el mejor centro interdisciplinario del mundo para la investigación de la Edad Media. El impresionante cuadro de profesores del Instituto ha incluido a académicos tales como Peter Brieger, Sheila Campbell, George B. Flahiff, Astrid L. Gabriel y Gerhard B. Ladner (arte y arquitectura); Martin Dimnik, James K. Farge, Jocelyn Hillgarth, James K. McConica, J. Ambrose Raftis, Michael M. Sheehan y Brian Stock (historia); John Brückmann, Terence McLaughlin y J. Joseph Ryan (derecho); Ashley Amos, Edmund Colledge, Alexander Denomy, Ann M. Hutchison, Frances Nims y Laurence K. Shook (literatura); Arnold Angenandt, Vincent L. Kennedy y Roger Reynolds (liturgia); Leonard Boyle, Virginia Brown y J. Reginald O'Donnell (paleografía); Étienne Gilson, Édouard Jeauneau, Jacques Maritain, Armand Maurer, Léon Noël, Joseph Owens, Anton C. Pegis, John Quinn, Gerald B. Phelan, Edward Synan y James Weisheipl (filosofía); y Marie-Dominique Chenu, Ignatius Eschmann, Nikolaus Häring y Walter Principe (teología).⁶⁵ Como observaría un experto, “Toronto es el lugar donde Dios envía a todos los buenos medievalistas cuando mueren, y donde envía a la mayoría de los mejores medievalistas mucho antes de que mueran.”⁶⁶

⁶⁴ Gilson daba una entretenida explicación de la ortografía del nombre del Instituto: “L’orthographe *mediaeval* avec un *ae*, est une affectation pour agacer les voisins yankees, ils préfèrent *medieval*! Vous aussi il me semble” (Étienne Gilson, carta de 24 de octubre de 1966 a Del Noce en *Mon cher collègue et ami: Lettres d’Étienne Gilson à Augusto Del Noce (1964–1969)*, ed. Massimo Borghesi [París, 2011], 87).

⁶⁵ Véase la lista completa de los *fellows* y maestros del Instituto a partir de 1989 en *Jubilee 1989: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Foundation 1929 – Papal Charter 1939*, ed. Martin Dimnik, Phyllis E. Pobst, Charles Hilken y Linda C. Deneusuk (Toronto, 1989), 28–33.

⁶⁶ Carl T. Berkhouit, “Medieval Research Centers in North America” en *Medieval Studies in North America: Past, Present and Future*, ed. Francis G. Gentry and Christopher Kleinheinz (Kalamazoo, 1982), 105.

En 1932, cuando fue nombrado primer titular de la cátedra de historia de la filosofía medieval en el Collège de France, Gilson dimitió de la Sorbona y de la École pratique, pero optó por permanecer como director de estudios en Toronto. En 1947, fue elegido para un escaño en el Senado francés⁶⁷ y fue honrado con la más alta distinción posible para un académico francés: miembro de la Académie française. Tras años de desplazamientos de trabajo entre el Barrio Latino y el Nuevo Mundo (más de cincuenta travesías transatlánticas), Gilson renunció a su cátedra en el Collège de France en 1951 y dedicó el resto de su carrera activa a dirigir el Instituto en Toronto hasta 1971, cuando tenía 87 años.

No resulta sorprendente que las posteriores conferencias y libros de Gilson desarrollasen y profundizasen temas característicos de sus obras anteriores: el tomismo, la filosofía cristiana y la exposición de personajes medievales. Pero dado el voraz apetito intelectual de Gilson, también encontramos muchas novedades en otras áreas: en *estética*, sus A.W. Mellon Lectures sobre pintura, sus posteriores reflexiones adicionales sobre el arte y la belleza en las que se discute de arquitectura, estatuaria, pintura, música, poesía, teatro y danza, así como un estudio sobre la condición de las artes industrializadas en la cultura de masas;⁶⁸ en *ciencia contemporánea*, sus reflexiones filosóficas críticas sobre el positivismo, o científicismo, sobre la lingüística y la naturaleza, y sobre la evolución con su explicación de los seres vivos que excluye la causalidad final;⁶⁹ en *historia de la filosofía*, su interpretación madura y definitiva de personajes claves de la

⁶⁷ Las intervenciones senatoriales de Gilson se concentrarían básicamente en las secuelas de la guerra y en los problemas sociales: crear nuevos puestos de trabajo dentro del gobierno, mejorar la situación de las víctimas de la guerra, mejorar la situación de los deportados y prisioneros de la Resistencia, cambiar la administración de la asistencia a los ancianos y corregir las pensiones excesivas. Véase “Gilson, Étienne,” Sénat [de Francia], www.senat.fr/senateur-4emerepublique/gilson_Etienne0530r4.html, acceso el 14 de marzo de 2017.

⁶⁸ Étienne Gilson, *Painting and Reality*, Bollingen Series 36.4 (Nueva York, 1957); *The Arts of the Beautiful; Forms and Substances in the Arts*, trad. Salvator Attanaseo (Nueva York, 1966); *La société de masse et sa culture*.

⁶⁹ Étienne Gilson, *Linguistics and Philosophy: An Essay on the Philosophical Constants of Language*, trad. al inglés de John Lyon (Notre Dame, 1988); *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, trad. al inglés de John Lyon (Notre Dame, 1984).

filosofía moderna,⁷⁰ junto con un tratamiento distintivo de la filosofía contemporánea francesa e italiana;⁷¹ en *literatura*, incomparables estudios de Dante, Eloísa y Abelardo, y de otras parejas como Petrarca y Laura, Richard Wagner y Mathilde, y Auguste Comte y Clotilde de Vaux, que ilustran la relación y el conflicto entre inspiración y posesión, entre la musa y la amante;⁷² y en *autobiografía*, las fascinantes, controvertidas, intelectuales y espirituales memorias de Gilson.⁷³

Gilson mostraría una valoración realista y rigurosa de su propio trabajo. Lo consideraba “abierto” y destinado a ser superado por futuros estudios.⁷⁴ Como observaría en la última edición de *El tomismo*:

Envejecido, el historiador debe al menos haber aprendido a ser humilde con sus propias opiniones y a ser benévolos con las de los demás. Hay una “ley de la mentalidad cerrada.” Debido a la profundidad del pensamiento del Aquinate, quizás nunca penetraremos plenamente en la mente de un genio tan grande como Tomás de Aquino.⁷⁵

Y en su *Historia de la filosofía cristiana en la Edad Media*, observaría que, si bien ningún historiador puede ser tan ingenuo

⁷⁰ Étienne Gilson y Thomas Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant* (Nueva York, 1963). Aunque este volumen colaborativo no menciona quién fue el autor de qué capítulos, “[l]os siguientes fueron escritos por Langan: Montaigne, Bacon, Hobbes, Descartes (sección de ética), Malebranche, Spinoza, Leibniz, Platónicos de Cambridge, Newton, Berkeley, Hume, D'Alembert, Diderot, Lessing, Herder, Kant. Gilson escribió todo lo demás.” (carta de Armand Maurer a Richard Fafara, 27 de noviembre de 1998).

⁷¹ Gilson, Langan y Maurer, *Recent Philosophy*, 171–408.

⁷² Étienne Gilson, *Dante the Philosopher*, trad. al inglés de David Moore (Londres, 1948; Gloucester, MA, 1968), también publicado como *Dante and Philosophy* (Nueva York, 1963); *Dante et Béatrice: Études dantesques* (París, 1974); *Heloise and Abelard*, trad. al inglés de L.K. Shook (Chicago, 1951); *The Choir of Muses*, trad. al inglés de Maisie Ward (Nueva York, 1953).

⁷³ Gilson, *The Philosopher and Theology*, que emprendió a petición de la Académie française. En formatos más cortos, se puede añadir a la lista: la política (*The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII*, ed. Étienne Gilson [Nueva York, 1954]) y la educación (Gilson, *Pour un ordre catholique*).

⁷⁴ “Je ne m'illusionne pas sur ce que nous savons du moyen âge. Dans vingt ans, nos neveux en connaîtront un autre, beaucoup plus vrai” (carta de Gilson al padre Gabriel Astrik, 10 de mayo de 1947, University of Notre Dame Archives). Agradezco al Dr. Florian Michel por esta referencia.

⁷⁵ “Vieilli, l'historien doit du moins avoir appris la modestie pour sa pensée et l'indulgence pour celle des autres. Il y a une ‘loi des consciences closes.’ Celle d'un aussi vaste génie que saint Thomas d'Aquin ne se laissera peut-être jamais vraiment pénétrer” (Étienne Gilson, *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^a ed. [París, 1965], 7).

como para confundir sus propias conclusiones con la verdad histórica misma, el mismo no puede evitar enunciarla tal como la ve. Pero uno no debe preocuparse:

El progreso de la investigación e interpretación históricas finalmente pondrá todo en su perspectiva adecuada, no se habrá perdido ningún esfuerzo sincero y, como la verdad es una, no hay nada que perder y mucho que ganar en el esfuerzo por respetarla en todos sus órdenes y bajo todos sus aspectos.⁷⁶

Aunque la investigación posterior ha desafiado y corregido algunos de los contornos y relatos de la contribución de Gilson, gran parte de su trabajo ha resistido admirablemente la prueba del tiempo.⁷⁷

6. Conclusión: Contribución filosófica de Gilson

Para concluir, me gustaría subrayar algunos elementos del pensamiento de Gilson que ilustran la observación de Bergson de que cuando dos o más discernimientos independientes se cruzan, nace una nueva filosofía.⁷⁸ Gilson pudo haberse considerado a sí mismo ante todo como un historiador de la filosofía cuyo objetivo principal era interpretar correctamente la imperfectamente entendida tradición medieval del pensamiento cristiano, especialmente la sabiduría de Tomás de Aquino; sin embargo, su ejecución de esta misión reveló en Gilson-el-historiador a Gilson-el-filósofo, quien creó una síntesis filosófica original dentro de la historia de la filosofía.⁷⁹

⁷⁶ Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 543.

⁷⁷ Véase, por ejemplo, Marcia L. Colish, *Remapping Scholasticism*, EGS 21 (Toronto, 2000); William Courtenay, *Changing Approaches to Fourteenth-Century Thought*, EGS 29 (Toronto, 2007); Timothy B. Noone, *Of Angels and Men: Sketches from High Medieval Epistemology*, EGS 34 (Toronto, 2010).

⁷⁸ Gilson, “*Compagnons de route*,” 281.

⁷⁹ Véase Frederick D. Williamson, “Foreword” en Étienne Gilson, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, trad. al inglés de Mark A. Wauck (San Francisco, 2012), 7–21. Gilson no comenzaría la obra de su vida como historiador o como historiador de la filosofía que luego continuase como filósofo, sino como “un hombre que se obligó a pensar en su humanidad,” y lo haría desde el comienzo de su carrera. Véase Henri Gouhier, “Étienne Gilson historien et philosophe” en *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle* (París, 1980), 161–162, 165–166.

La síntesis de Gilson consta de tres convicciones interrelacionadas. Primero está la noción de filosofía cristiana, que Gilson halló como una realidad observable en la historia. Esta noción encaja muy fácilmente en nuestra actual era posmoderna que busca ir más allá de la presunción moderna de Descartes de purgar su mente de influencias sociales e históricas. El propio trabajo de doctorado de Gilson mostró la inutilidad del intento de Descartes. La era contemporánea del pluralismo posmoderno permite elegir libremente los puntos de partida en los que se basa el pensamiento de cada cual. En el caso de la filosofía cristiana, la propia educación y habituación en la cultura cristiana pueden permitir que una teología dé forma a una filosofía, siempre que, como argumentó Gilson, no entre en el tejido de la filosofía misma. En consecuencia, la filosofía cristiana ciertamente puede comparecer sola ante el tribunal de la razón como un tipo de filosofía en una época posmoderna.⁸⁰

La segunda convicción es el argumento de Gilson de que el problema moderno del conocimiento es superfluo para el pensamiento auténtico de santo Tomás, y podría mostrarse que es contradictorio por destruir el realismo epistemológico que intenta defender. Al definir el espíritu de la filosofía medieval, Gilson determinó que todas las grandes epistemologías medievales eran realismos porque se nutrían de motivos cristianos. Si la obra de creación no fuese inteligible, ¿qué podríamos saber de su autor? Mientras que el hombre pudo haber estado al centro del mundo

⁸⁰ “Algunos de nosotros elegimos filosofar acerca de la ciencia, otros acerca del arte, otros aún, como hicieron [William] James y Bergson, acerca de la experiencia moral y religiosa. Estas maneras de filosofar son todas buenas, útiles y abiertas a los cristianos. ¿Por qué los que profesan la fe cristiana y sus doctrinas tendrían que verse excluidos de la filosofía simplemente porque prefieren filosofar sobre lo que creen?” (Gilson, *The Philosopher and Theology*, 198). Observando que jamás filósofo alguno sea una mente libre de toda historicidad, sino que existe en un determinado medio cultural históricamente situado en el espacio y el tiempo, Gouhier pensaba que Gilson estaba planteando una pregunta relacionada con la esencia de la filosofía de acuerdo con la condición humana: “Il y a toujours un point de départ non philosophique de la philosophie. Les [...] livres de Étienne Gilson soulèvent donc une question qui intéresse l’essence même de la philosophie selon la condition humaine. Il y a, en effet, bien d’autres formes de *fides* que la foi chrétienne, à commencer par la foi en homme ou la foi en son progrès. [...] *Fides quaerens intellectum*, ne serait-ce pas la loi de toute métaphysique et pas seulement de celle qui est chrétienne ?” (Henri Gouhier, “Étienne Gilson et la vitalité de l’esprit,” *Ecclésia* 134 [mayo de 1960] : 49).

medieval, ese mundo tenía una existencia propia: era algo que podía ser conocido por el hombre, pero no creado por él.⁸¹

Gilson abordaría el problema filosófico moderno del conocimiento en su tercera edición de *El tomismo*, y lo haría reconociendo que se trata de una empresa muy arriesgada. Siglos llenos de nuevos sistemas o nuevas posiciones sobre problemas antiguos, siglos a lo largo de los cuales el tomismo aparece bajo una luz refractada al tratar de encontrar en santo Tomás respuestas a preguntas formuladas después de él, conducen imperceptiblemente a una modificación del problema que enfrentaba y tuercen los textos en el sentido necesario para adaptarlos a nuevas cuestiones, poniendo a veces en peligro el equilibrio de su pensamiento. Gilson preguntaba a santo Tomás: ¿cuál habría sido su formulación del problema del conocimiento si, mediante un desarrollo interno de sus propios principios, el tomismo se hubiera enfrentado a este problema?⁸²

El problema epistemológico “crítico” surgió históricamente a partir del modo idealista de abordar el conocimiento que defenderían filósofos como Descartes y Kant, el maestro de Gilson Léon Brunschvicg, neotomistas tales como el cardenal Mercier y sus seguidores en la Universidad Católica de Lovaina, y el tomismo trascendental de Joseph Maréchal. Afectados quizás por una mentalidad de asedio y un deseo de ser filosóficamente respetables en el mundo laico, muchos tomistas deseaban aceptar el desafío del pensamiento “moderno” mediante la adopción de un punto de partida cartesiano o kantiano. Comienzan con la duda como proponía Descartes, o someten el conocimiento humano a una crítica al suspender nuestras convicciones espontáneas acerca de si conocemos realmente en nuestra experiencia inmediata un mundo real de cosas existentes, lo que eventualmente conduce a

⁸¹ Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 229, 243–245. Los pensadores medievales aprendieron del Génesis que el mundo es obra de Dios, no del hombre. Si el hombre ha de conocer algo de su naturaleza, que está fuera de sí mismo, debe someterse y conformarse a ella, en lugar de seguir a Kant y considerar la naturaleza meramente como el resultado de las leyes de la mente humana. El hombre se convierte entonces en creador y no tiene forma de elevarse por encima de sí mismo: “Legislador de un mundo al que ha dado a luz su propia mente, es en adelante prisionero de su propia obra, y jamás escapará de ella” (*ibid.*, 246).

⁸² Étienne Gilson, *Le thomisme* (Paris, 1927), 227.

afirmar la realidad del mundo externo.⁸³ El cardenal Mercier, por ejemplo, comienza con la pasividad interior en la sensación y luego, por un principio de causalidad, postula la realidad externa de los objetos de la sensación.⁸⁴

Gilson, no obstante, argumentaba que tan pronto como se rompe el contacto con el mundo, con las cosas realmente existentes, y se comienza a filosofar sólo a partir del pensamiento, jamás podrá volver uno a reunirse con el mundo, a pesar de las mejores intenciones realistas. Nunca puede cruzarse el puente epistemológico de la existencia cognitiva a la real. En lugar de esto, Gilson defendía un “realismo metodológico,” en el que los objetos sensibles se nos dan en el pensamiento como no dependientes del pensamiento. Captamos inmediatamente tanto la realidad (la existencia) como la naturaleza de un objeto. Gilson argumentaba que la sensación trae consigo una conciencia irresistible de que lo que presenta es algo que realmente existe fuera de la mente. La experiencia sensible penetrada por el intelecto nos proporciona una certeza evidente de la realidad del mundo exterior.⁸⁵

A la estela de Descartes, la modernidad se hundió en el idealismo porque malentendió la naturaleza del conocimiento. La modernidad no puede abordar las cosas en sí mismas, ni entender cómo pueden ser epistemológicamente anteriores a los pensamientos y las palabras. Lo que la modernidad encuentra incomprensible es que la cosa significada pueda ser epistemológicamente anterior a un signo, por lo que afirma que el

⁸³ El desacuerdo con los tomistas sobre si conocemos sólo una semejanza o representación de las cosas o las cosas mismas fue el comienzo de un debate que preocupó a Gilson en la década de 1930. El padre Phelan, que se formó en Lovaina, animó a Gilson a responder enérgicamente a quienes estaban en desacuerdo con su tercera edición de *Le thomisme*. La respuesta de Gilson tomó la forma de dos colecciones de artículos: *Methodical Realism: A Handbook for Beginning Realists*, trad. al inglés de Philip Trower (San Francisco, 2011) y *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Gilson jamás modificó su posición en las ediciones posteriores de *Le thomisme*. Véase Shook, Étienne Gilson, 170–171, 187–188, 196–197. El intento de combinar “la filosofía crítica de Kant con el realismo trascendental y el teísmo del Aquinate [...] conocido como ‘tomismo trascendental’, aunque muy extendido en su influencia entre los teólogos, nunca fue tomado muy en serio por los filósofos” (John J. Haldane, “Thomism” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig [Nueva York, 1998], 384).

⁸⁴ Gilson, *Methodical Realism*, 38–44.

⁸⁵ En cuanto a “la insistencia de Gilson sobre el origen y la base sensorial del conocimiento humano” como se encuentra en las primeras ediciones de *El tomismo*, véase Schmitz, *What Has Clio to Do with Athena?*, 8.

lenguaje precede al pensamiento en el desarrollo del conocimiento humano. Si bien es innegable que el pensamiento se transmite de generación en generación, una cosa misma no es cambiada por nuestro pensamiento acerca de ella. Más bien, el lenguaje, así como la hermenéutica, es controlado por el pensamiento para asegurar su corrección, y el pensamiento es controlado por las cosas.⁸⁶ Las acusaciones de que el realismo de Gilson es “ingenuo” parecen estar fuera de lugar, ya que la doctrina que se encuentra en santo Tomás y Aristóteles es una investigación sobre la cognición humana que es a la vez profunda y penetrante. Si Joseph Owens tiene razón (y creo que la tiene), el realismo metodológico sigue siendo válido hoy para entender nuestro propio mundo contemporáneo, así como para entender cualquier otro mundo o cualquier otra filosofía. [...] [Está] sorprendentemente al día.”⁸⁷

La insistencia de Gilson de que al conocer las cosas “encontramos el ser de sustancias concretas cuyas cualidades sensibles afectan nuestros sentidos” sentó las bases para el tercer componente de su síntesis, a saber, el acto metafísico de ser, o *esse*, que constituye el corazón mismo de la realidad para santo Tomás.⁸⁸ Esta convicción es consistente con la filosofía cristiana de Gilson y su realismo metodológico. Para Gilson, la historia muestra que trabajar como teólogo, con el nombre de Dios como “Yo soy el que soy” del libro del Éxodo, permitió a Santo Tomás modelar una metafísica en la

⁸⁶ Joseph Owens, “Aristotle and Aquinas” en *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. Norman Kretzmann y Eleonore Stump (Cambridge, 1993), 56–57; Gilson, *Methodical Realism*, 77, 128–129; *Linguistics and Philosophy*, 63–79.

⁸⁷ Owens, “Aristotle and Aquinas,” 57. Aunque consciente de los altibajos de la filosofía aristotélica y tomista en la historia, Owens reconocía la necesidad de seguir trabajando en la teoría del conocimiento de Santo Tomás: “La cuestión epistemológica básica, a saber, cómo las cosas externas a la cognición pueden ser del todo idénticas al conocedor en el actualidad de la cognición, todavía requiere un estudio cuidadoso” (Joseph Owens, “Neo-Thomism and Christian Philosophy” en *Thomistic Papers VI*, ed. John F.X. Knasas [Houston, 1994], 50). En una línea similar, Gilson sostuvo que se necesitaría más trabajo en la metafísica tomista, que en el futuro dependerá de la existencia o ausencia de teólogos con formación en las ciencias duras. La metafísica de santo Tomás ya no podría tomar su punto de partida del mundo aristotélico o tomista y tendría que partir de los conocimientos actuales de la física. Véase Gilson, *The Philosopher and Theology*, 232; Stanley L. Jaki, “Gilson and Science” en *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederic D. Wilhelmsen*, ed. R.A. Herrera, James J. Lehrberger y M.E. Bradford (Nueva York, 1993), 42–43.

⁸⁸ Gilson, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, 205–206. Véase Desmond J. FitzGerald, “Étienne Gilson: From Historian to Philosopher” en *Thomistic Papers II*, ed. Leonard A. Kennedy y Jack C. Maler (Houston, 1986), 29–58.

que el acto puro de ser de Dios es su esencia, del cual todo lo que existe recibe su sustento.⁸⁹ También le permitió desarrollar una epistemología en la que, al conocer lo que existe, llegamos a conocer lo que es efecto de Aquel que simplemente es el ser por sí. Gilson consideraba que la metafísica de la creación y el realismo epistemológico de santo Tomás tienen sumo sentido filosófico porque mantienen la existencia y autonomía de un orden natural. Tal orden da lugar a capacidades naturales en las criaturas, que son filosóficamente más respetables que la asistencia divina que escapa al alcance de la razón. Y dado que el acto de ser es la capa más profunda de la realidad, así como el atributo supremo de la divinidad, a su luz podemos seguir manteniendo como verdadero todo lo que es verdadero en otras filosofías, sin excepción, y aprender verdades sobre Dios, la naturaleza y el hombre, que no podemos sostener de otra manera.⁹⁰ Gilson consideraba la

⁸⁹ Algunos participantes recientes en el debate antiguo, pero en curso, sobre la filosofía cristiana acusan a Gilson de difuminar la línea entre filosofía y teología, y de socavar así la piedra angular del proyecto intelectual de Tomás de Aquino. Éstos interpretan a Gilson como si sugiriese que las penetraciones supuestamente filosóficas del Aquinato en realidad habían sido sacadas de la revelación bíblica y, por lo tanto, se basarían en la fe, lo que haría imposible que la filosofía tomista se dirigiese a los no cristianos, arrastrándola hacia algo parecido al fideísmo. Véase, por ejemplo, Ralph McInerny, *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, DC, 2006), ix. “Se puede plantear la cuestión de si una especie de metodología fideísta ha entrado en el pensamiento posterior de Gilson, ya que parece hacer que la especificación filosófica natural de la inteligencia humana dependa directamente de los objetos que conocemos a la luz de la fe” (Joseph White, *Wisdom in the Face of Modernity* [Washington, DC, 2009], 131; véase 129–132). Gilson admitía que las penetraciones filosóficas del Aquinato podían alcanzarse con la sola razón, pero negaba que históricamente este fuera el caso. Gilson tampoco pensaba que la fe y la razón se opusiesen en principio, o que el que la razón lograse una penetración filosófica dentro de la mente iluminada por la fe implicaría que quedaba comprometida la integridad de la razón. Véase D.C. Schindler, *The Catholicity of Reason* (Cambridge, 2013), 290–292, 299–302. Comentaba Gilson sobre esta acusación: “Le phénomène le plus extraordinaire que je connaisse en ce sens est *Doctor Communis* [una reseña filosófica italiana]. [...] Quand je leur cite du saint Thomas sur la foi, ils m'accusent de fidéisme. Non ! Mais de ‘pencher dangereusement vers le fidéisme’” (Henri de Lubac y Étienne Gilson, *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac* [París, 1986], 54). Gilson subrayaba también un aspecto de la situación paradójica actual: “[L]as pruebas de la existencia de Dios, que Santo Tomás quería que fuesen simples y elementales, se han convertido en “un ‘misterio’ para nuestro tiempo.” Hay desacuerdo incluso entre los tomistas en cuanto a su significado y valor, y cualquiera que siga hoy la posición de santo Tomás de que muy pocos pueden entender las pruebas de la existencia de Dios “es sospechoso de fideísmo o semifideísmo” (Gilson, *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*, trad. al inglés de Laurence K. Shook y Armand Maurer, EGS 24 [Toronto, 2002], 75).

⁹⁰ Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 138–141; *Philosopher and Theology*, 234. A pesar de la centralidad de la noción de existencia en el Aquinato, muchos de sus célebres

metafísica existencial del Aquinate como la interpretación más profunda y honda de la noción de ser que haya jamás propuesto filosofía alguna.

Cualquiera de los tres componentes de la síntesis original de Gilson—(1) un realismo filosófico y (2) una metafísica existencial del ser (*esse*) como (3) incrustado en el seno de la teología cristiana—habría sido suficiente para hacer de Gilson una figura eminente del pensamiento del siglo XX.⁹¹ El situar los logros filosóficos de Gilson dentro del contexto más amplio de haber establecido un instituto interdisciplinario de renombre mundial y de haber proporcionado con éxito a la filosofía medieval un estatus científico e institucional, justifica sin duda su designación como un gigante sin precedentes en el campo de los estudios medievales, un historiador de la filosofía de primer rango, y un pensador excepcional cuya amplia gama de obras originales constituye una contribución perdurable a la filosofía.⁹²

Referencias

comentaristas no se dieron cuenta de la importancia que tiene en su pensamiento, como ocurrió a Gilson mismo durante muchas décadas. Gilson desarrollaría de manera vacilante su interpretación de la noción de ser de santo Tomás en sus conferencias sobre *Dios y la filosofía*, la presentaría en la quinta edición de *El tomismo* y la ampliaría brillantemente en *El ser y algunos filósofos*.

⁹¹ “Gilson, historien, occupe une place importante dans l’histoire de la philosophie, puisque ceux qui font cette histoire ne peuvent ignorer ses recherches et ses interprétations. Gilson, philosophe, mérite un chapitre dans celle de la pensée contemporaine, si les modes du jour ne sont pas un principe de sélection” (Henri Gouhier, “Discours de réception à l’Académie française, séance du jeudi 22 novembre 1979,” *La documentation catholique* 77 [20 de abril de 1980]: 372). “La fécondité de l’œuvre de Gilson, en dépit de travaux récents qui en ont fait vieillir certaines thèses, demeure intacts en ce que les questions philosophiques essentielles qu’il a posées restent les nôtres” (Vincent Carraud, *L’invention du moi* [París, 2010], 2).

⁹² Gilson ha sido descrito como uno de los tres “grandes filósofos” del siglo XX; los otros dos son Jacques Maritain y Henri Bergson (según Adler, informaba Gary Dunn; véase Peter Redpath, “A Tribute to Mortimer J. Adler,” <https://greatbooksblog.wordpress.com/2010/01/02/a-tribute-to-mortimer-j-adler-by-peter-redpath/>, acceso 4 de enero de 2018): “la figura más llamativa del pensamiento católico en el último siglo” (Wilhelmson, “Foreword” en *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, 7), “posiblemente el más grande filósofo cristiano desde Tomás de Aquino” (Stanley L. Jaki, *Science and Religion: A Primer* [Pinckney, MI, 2004], 27), y como historiador / filósofo cuyo trabajo “recibió un reconocimiento más amplio en círculos académicos no católicos que el trabajo de cualquier otro intelectual católico del siglo XX” (Jaki, “Introduction” en Gilson, *Methodical Realism*, 11).

Ariew, Roger. *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill, 2011.

Averoldi, Maria. "Lucien Lévy-Bruhl or an Inherent Ambiguity". *Caderno de Pesquisa* (São Luís) 19, 3 (2012): 23–24 n.4. www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1146/2587, acceso el 15 de marzo de 2017.

Bergson, Henri. *Oeuvres*. Editado por André Robinet. París: PUF, 1984.

Berkhout, Carl T. "Medieval Research Centers in North America". En *Medieval Studies in North America: Past, Present and Future*, editado por Francis G. Gentry y Christopher Kleinheinz. Kalamazoo : Western Michigan Univ Medieval, 1982.

Bonino, Serge-Thomas. "Historiographie de l'école thomiste : Le cas Gilson". En *Saint Thomas au XXe siècle : Actes du colloque du centenaire de la "Revue thomiste" (1893–1992), Toulouse, 25–28 mars 1993*, editado por Serge-Thomas Bonino. París: Editions Saint-Paul, 1994.

Borghesi, Massimo (ed.). *Mon cher collègue et ami : Lettres d'Étienne Gilson à Augusto Del Noce (1964–1969)*. París: Parole et Silence, 2011.

Bradley, Denis J.M. *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington, DC : Catholic University of America Press, 1997.

Carraud, Vincent. *L'invention du moi*. París: PUF, 2010.

Cazeneuve, Jean. *Lucien Lévy-Bruhl*. Traducción. al inglés de Peter Rivière. Nueva York : Harper Torchbooks, 1972.

Chenu, M. Dominique. "L'interprète de saint Thomas d'Aquin". En *Étienne Gilson et nous : La philosophie et son histoire*, editado por Monique Couratier. París: Vrin, 1980.

Colish, Marcia L. *Remapping Scholasticism*. EGS 21. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000.

Courtenay, William. *Changing Approaches to Fourteenth-Century Thought*. EGS 29. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2007.

D'Alverny, Marie-Thérèse. "Actualité de la pensée d'Étienne Gilson, Collège de France : 28–29 Mai 1979". *Cahiers de civilisation médiévale* 22, no. 88 (1979) : 432.

D'Alverny, Marie-Thérèse. "Nécrologie : Étienne Gilson (1884–1978)". *Cahiers de civilisation médiévale* 22, no. 88 (1979) : 428.

D'Alverny, Marie-Thérèse, y Chenu, M. Dominique. "In Memoriam Étienne Gilson". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 45 (1978) : i–iv.

De Lubac, Henri y Gilson, Étienne. *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac*. París: Cerf, 1986.

De Wulf, Maurice. "Thèse de M. É. Gilson, agrégé de philosophie". *Revue de métaphysique et de morale* 21 (suplemento de julio de 1913): 19–32.

De Wulf, Maurice. Reseña del *Index scolastico-cartésien* de Étienne Gilson. *Revue néo-scolastique de philosophie* 20, no. 78 [1913]: 246.

Edie, Callistus James. "The Writings of Étienne Gilson Chronologically Arranged". En *Mélanges offerts à Étienne Gilson* (Toronto/Paris : Pontifical Institute of Mediaeval Studies/J. Vrin, 1959): 19–34.

Fafara, Richard J. "Étienne Gilson's Early Study of Nicolas Malebranche". *The Modern Schoolman* 74, no. 3 (1997): 180–181.

Fafara, Richard J. "Gilson and Pascal". *Studia Gilsoniana* 3 (2014): 25–49.

Febvre, Lucien. "Histoire des idées, histoire des sociétés : Une question de climat". *Annales : Économies, sociétés, civilisations* 1, no. 2 [1946] : 158–159.

Febvre, Lucien. "Marc Bloch et Strasbourg". En *Combats pour l'histoire*. París: Pocket, 1995.

Febvre, Lucien. "Marc Bloch". En *Architects and Craftsmen in History: Festschrift für Abbot Payson Usher*, 75–84. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1956.

Fink, Carole. *Marc Bloch: A Life in History*. Nueva York: Cambridge University Press, 1989.

FitzGerald, Desmond J. "Étienne Gilson: From Historian to Philosopher". En *Thomistic Papers II*, editado por Leonard A. Kennedy y Jack C. Maler, 29–58. Houston: Center for Thomistic Studies, 1986.

Friedman, Susan W., *Marc Bloch, Sociology and Geography: Encountering Changing Disciplines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Gilson, Étienne y Gouhier, Henri. *The Malebranche Moment: Selections from the Letters of Étienne Gilson & Henri Gouhier (1920–1936)*. Edición y traducción al inglés de Richard J. Fafara. *Marquette Studies in Philosophy* 48 (Milwaukee, 2007).

Gilson, Étienne y Langan, Thomas. *Modern Philosophy: Descartes to Kant*. Nueva York: Random House, 1963.

Gilson, Étienne, "Bergson, le privilège de l'intelligence,". *Nouvelles littéraires* 3 (13), 11 de mayo de 1967.

Gilson, Étienne. "Bergson". Radio diffusion française, 24 de enero de 1966; transcripto por Jacqueline, 2 (Gilson Archives, Toronto).

Gilson, Étienne. "Compagnons de route". En *Étienne Gilson: Philosophe de la chrétienté*. París: Vrin, 1949.

Gilson, Étienne. "Conseils de lecture". En *Saint Thomas d'Aquin* (París: Vrin, 1925). Reimpreso como *Saint Thomas moraliste* (París: Vrin, 1974).

Gilson, Étienne. "In Memoriam R.P. Gabriel Théry, O.P. (1891–1959)". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 26 (1959): 7–8.

Gilson, Étienne. "In Quest of Species" en *Three Quests in Philosophy*, ed. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2008.

Gilson, Étienne. "L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique". En *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy* (Universidad de Harvard, 13–17 de septiembre de 1926), editado por Edgar S. Brightman. Nueva York: Longmans, Green and Co, 1927.

Gilson, Étienne. "La notion de philosophie chrétienne". *Bulletin de la société française de philosophie*, 31, no. 2 (1931): 43.

Gilson, Étienne. "La signification historique du thomisme". En *Études de philosophie médiévale* (Estrasburgo: Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921).

Gilson, Étienne. "Le Descartes de L. Lévy-Bruhl". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 147 (1957): 432–451.

Gilson, Étienne. "Le moyen âge et le naturalisme antique". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 7 (1932): 5–6.

Gilson, Étienne. "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 4 (1929): 5–149.

Gilson, Étienne. "Lettre de M. Gilson". *Bulletin de la société française de philosophie* 23, no. 1 (1923): 46–48.

Gilson, Étienne. "Mon ami Lévy-Bruhl, philosophe, sociologue, analyste des mentalités". *Les nouvelles littéraires*, 18 de marzo de 1939, 1.

Gilson, Étienne. "On Behalf of the Handmaid". En *Theology of Renewal*, editado por L.K. Shook. Montreal, Palm Publishers, 1968.

Gilson, Étienne. "Remarques sur l'expérience en métaphysique". En *Actes du XIe Congrès international de philosophie: Bruxelles 20–26 août 1953*. Ámsterdam: North-Holland Publishing Company, 1953.

Gilson, Étienne. "Souvenir de Bergson". *Revue de métaphysique et de morale* 64, no. 2 (1959): 129, 18.

Gilson, Étienne. "St Michael's Establishes Institute of Mediaeval Studies". *The University of Toronto Monthly* 28, no. 3 (diciembre de 1927): 119.

Gilson, Étienne. "Sur le positivisme absolu". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 68 (1909): 63–65.

Gilson, Étienne. "The Glory of Bergson". *Thought* 22, no. 87 (diciembre de 1947): 583.

Gilson, Étienne. *Being and Some Philosophers*, 2^a edición, corregida y aumentada. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

Gilson, Étienne. *Dante et Béatrice: Études dantesques*. París: Vrin, 1974.

Gilson, Étienne, *Dante the Philosopher*. Traducido al inglés de David Moore. Nueva York: Harper Torchbooks/The Academy Library/Harper & Row, 1963.

Gilson, Étienne. *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Étienne Gilson, le jeudi 29 mai 1947*. París: Vrin, 1947. Reimpreso bajo el título "Réception de M. Étienne Gilson à l'Académie française," *Une semaine dans le monde*, 31 de mayo de 1947, 7.

Gilson, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París: Vrin, 1930.

Gilson, Étienne. *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*. Traducido al inglés de John Lyon. (Notre Dame: Ignatius Press, 1984.

Gilson, Étienne. *God and Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1941.

Gilson, Étienne. *Heloise and Abelard*. Traducido al inglés de L.K. Shook. (Chicago: H. Regnery Co., 1951.

Gilson, Étienne. *Index scolastico-cartésien: Petite thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*. París: Vrin, 1912.

Gilson, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 2 vols. París: Vrin, 1932.

Gilson, Étienne. *La liberté chez Descartes et la théologie: Grande thèse pour le doctorat présenté à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*. París: Vrin, 1923.

Gilson, Étienne. *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. 2^a ed. París: Vrin, 1944.

Gilson, Étienne. *La société de masse et sa culture*. París: Vrin, 1967.

Gilson, Étienne. *Le thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^a ed. París: Vrin, 1965.

Gilson, Étienne. *Le thomisme: Introduction au système de Thomas d'Aquin*. Estrasburgo: Commission des publications de la Faculté des lettres, 1919.

Gilson, Étienne. *Linguistics and Philosophy: An Essay on the Philosophical Constants of Language*. Traducción al inglés de John Lyon (Notre Dame: Ignatius Press, 1988).

Gilson, Étienne. *Methodical Realism: A Handbook for Beginning Realists*. Traducción al inglés de Philip Trower (San Francisco: Ignatius Press, 2011).

Gilson, Étienne. *Painting and Reality*. Nueva York: Meridian Books, 1957.

Gilson, Étienne. *Pour un ordre catholique*. París: Vrin, 2013.

Gilson, Étienne. *The Arts of the Beautiful*. Nueva York: Meridian Books, 1965.

Gilson, Étienne, *The Arts of the Beautiful; Forms and Substances in the Arts*. Traducción Salvator Attanaseo. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1966.

Gilson, Étienne. *The Choir of Muses*. Traducción al inglés de Maisie Ward (Nueva York: Sheed and Ward, 1953).

Gilson, Étienne. *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII*. Nueva York: Arouca Press, 1954.

Gilson, Étienne. *The Philosopher and Theology*. Traducción de Cécile Gilson. Nueva York: Random House, 1962.

Gilson, Étienne. *The Philosophy of St Bonaventure*. Traducción al inglés de Illtyd Trethowan y Frank Sheed. Londres: London, Sheed & Ward, 1940.

Gilson, Étienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. Traducción A.H.C. Downes. Nueva York: Scribner's Sons, 1934.

Gilson, Étienne. *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco: Ignatius Press, 1999.

Gilson, Étienne. *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Traducción al inglés de Laurence K. Shook y Armand Maurer, EGS 24. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

Gilson, Étienne, *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Traducción al inglés de Mark A. Wauck. San Francisco: Ignatius Press, 2012.

Gouhier, Henri. "Discours de réception à l'Académie française, séance du jeudi 22 novembre 1979," *La documentation catholique* 77 (20 de abril de 1980): 372.

Gouhier, Henri. "Étienne Gilson et la vitalité de l'esprit". *Ecclésia* 134 (mayo de 1960) : 49.

Gouhier, Henri. "Étienne Gilson historien et philosophe". En *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*. París: Vrin, 1980.

Guth, Paul. "Rencontre avec Gilson". *Le littéraire*, 28 de diciembre de 1946, 3.

Haldane, John J.. "Thomism". En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig. Nueva York: Routledge, 1998.

Jaki, Stanley L. "Étienne Gilson, Critic of Positivism". *The Thomist*, 71, no. 2 (2007): 199–220.

Jaki, Stanley L., "Gilson and Science" en *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederic D. Wilhelmsen*. Editado por. R.A. Herrera, James J. Lehrberger y M.E. Bradford. Nueva York: Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 1993.

Jaki, Stanley L. "Gilson's Use of History in Philosophy". En *Thomistic Papers V*, editado por. Thomas A. Russman. Houston: Univ of Notre Dame Press, 1990.

Jaki, Stanley L. *Science and Religion: A Primer*. Pinckney, 2004.

Langan, Thomas, y Maurer, Armand A. *Recent Philosophy: Hegel to the Present*. Nueva York: Random House, 1966.

Lefèvre, Frédéric. *Une heure avec Étienne Gilson*. París: Vrin, 1925.

Lévy-Bruhl, Lucien. *La morale et la science des mœurs*. París, 1903, <https://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.lel.mor>.

Maurer, Armand A., "The Legacy of Étienne Gilson". En *One Hundred Years of Thomism, Aeterni Patris and Afterwards: A Symposium*, editado por Victor B. Brezik. Houston: CENTER FOR THOMISTIC STUDIES, 1981.

McGrath, Margaret. *Étienne Gilson: A Bibliography/Une bibliographie*. Étienne Gilson Series [EGS] 3. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982. <https://doi.org/10.33137/pbsc.v21i1.17513>.

McInerny, Ralph. *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006.

Merrlié, D. "Lévy-Bruhl et Durkheim". *Revue philosophique* 4, no. 179 (1989): 493.

Murphy, Francesca Aran. "Gilson and Chenu: The Structure of the Summa and the Shape of Dominican Life". *New Blackfriars* 85, no. 997 (May 2004): 290–303.

Nichols, Aidan. *Conversation of Faith and Reason: Modern Catholic Thought from Hermes to Benedict XVI* (Chicago: Hillebrand, 2009).

Noone, Timothy B. *Of Angels and Men: Sketches from High Medieval Epistemology*, EGS 34. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2010.

Owens, Joseph, "Aristotle and Aquinas". En *The Cambridge Companion to Aquinas*, editado por Norman Kretzmann y Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Owens, Joseph. "Neo-Thomism and Christian Philosophy". En *Thomistic Papers VI*, editado por John F.X. Knasas. Houston: Center for Thomistic Studies, 1994.

Pegis, Anton C. (ed.). *A Gilson Reader: Selections from the Writings of Étienne Gilson*. Image Books: Garden City, 1957.

Péguy, Charles. "Un nouveau théologien : M. Ferdinand Laudit". En *Oeuvres en prose*, 1909–1914, ed. Marcel Péguy. París, 1957.

Redpath, Peter A. "A Tribute to Mortimer J. Adler," <https://greatbooksblog.wordpress.com/2010/01/02/a-tribute-to-mortimer-j-adler-by-peter-redpath/>, acceso 4 de enero de 2018.

Schindler, D.C. *The Catholicity of Reason*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013.

Schmitz, Kenneth L., *What Has Clio to Do with Athena? Étienne Gilson, Historian and Philosopher*, EGS 10. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

Shea, William. Reseña del *Index scolastico-cartésien* de Étienne Gilson, *Isis* 72, no. 1 (1981): 141, <https://doi.org/10.1086/352703>.

Shook, Laurence K. *Étienne Gilson*, EGS 6. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

Synan, Edward A. "Gilson Remembered". En *The Catholic Writer: Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute, New York City, Sept. 29–30, 1989*, ed. Ralph McInerny. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

Vincelette, Alan. *Recent Catholic Philosophy: The Twentieth Century*. Milwaukee: Marquette Univ Press, 2011.

Weiss, Paul. "Lost in Thought: Alone with Others". En *The Philosophy of Paul Weiss*, editado Lewis Edwin Hahn. Chicago: Library of Living Philosophers, 1995.

White, Joseph. *Wisdom in the Face of Modernity* (Washington: The Catholic University of America Press, 2009).

El autor

Richard Fafara es Doctor en filosofía por la Universidad de Toronto, donde asistió a las conferencias públicas de Étienne Gilson. Obtuvo una licenciatura en Estudios Clásicos en la Universidad de Seton Hall y una maestría en filosofía por la Universidad de Toronto. Es presidente de la Junta Asesora de la Sociedad Internacional Étienne Gilson y miembro del Instituto Adler-Aquinas. Ha enseñado filosofía en la Universidad de New Brunswick, en St. John, Universidad de Saskatchewan, Universidad George Washington, Universidad George Mason y Northern Virginia Community College. rjfafara@gmail.com



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.

^{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 Cacouros, 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

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.

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 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

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.

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.]

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 genéricamente 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

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 aristótelicos. 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 entrelazar 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

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.

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*:

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

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

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.

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 afirmo 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 inexperience 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

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.

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*.

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

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

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, 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,

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

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*

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*.

(*ratio particularis* o *cogitativa*), que, en los seres 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

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.

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, 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 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 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

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.]

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

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

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 cualidad) 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.

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

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.

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

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

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 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

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).

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

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

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, 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.

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

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 científico. Afirme 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,

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 ratio-nale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species con- stituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias ani-mae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit.*”

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

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

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”. 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”.

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

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

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 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 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

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.

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 contradicciones, 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 Medievales. 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

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

en inglés como *The Spirit of Medieval Philosophy*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1932.

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. Flannery. Nueva York: Philosophical Library, 1955.

Maurer, Armand A. "La unidad de una ciencia: Santo Tomás y los nominalistas". *Estudios commemorativos 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 Bonham 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. redpathp@gmail.com



La cuestión de un “espíritu de la filosofía medieval”: Étienne Gilson hoy

The Question of A “Spirit of Medieval Philosophy”: Étienne Gilson Today

 **María Jesús Soto-Bruna**

Universidad de Navarra,
España
mjsoto@unav.es

 **Javier Ormazabal Echeverría**

Universidad de Navarra,
España
formazabal@unav.es

Sumario

1. La “construcción contemporánea” de la filosofía medieval
2. El espíritu de la filosofía medieval y la cuestión de una filosofía cristiana en la actualidad.

Resumen: ¿A qué se refería Étienne Gilson cuando habló –a comienzos del siglo XX– de la existencia de un “espíritu de la filosofía medieval”? ¿No es cierto que la investigación respecto al denominado pensar medieval ya tenía elementos suficientes como para hallar al menos cuatro tipos de especulación en el período llamado medieval? Recordemos: el judaísmo, la corriente neoplatónica en sus diversas fases, la obra siriaca y su propia interpretación de Platón y de Aristóteles, el influyente pensamiento árabe, con su respectivo replanteamiento de los pensadores griegos.

El presente artículo investiga los elementos que concurren a esa determinación y su validez actual.

Palabras clave: Gilson, Aertsen, Beierwaltes, Marenbon, Mantas-España, filosofía medieval, espíritu de la filosofía medieval.

Abstract: What was Étienne Gilson referring to when he spoke –at the beginning of the 20th century– of the existence of a “spirit of medieval philosophy”? Is it not true that research into the so-called medieval thought already had sufficient elements to find at least four types of speculation in the so-called medieval period? Let us remember: Judaism, the Neoplatonic current in its various phases, Syriac works and their own interpretation of Plato and Aristotle, the influential Arab thought, with its respective rethinking of Greek philosophers.

This article analyzes the elements that contribute to this determination and its current validity.

Key words: Gilson, Aertsen, Beierwaltes, Marenbon, Mantas-España, Medieval philosophy, spirit of Medieval hilosophy.

1. La “construcción contemporánea” de la filosofía medieval

Cuando Étienne Gilson estudiaba en la Sorbona, no era ajeno a la posición de una supuesta “filosofía medieval”. Hoy sabemos que hace cinco siglos “edad media” era un término totalmente despectivo. Significaba el “intermedio”, una especie de tiempo de espera o intervalo en el que no sucedió nada relevante en lo que al pensar concierne. Una época -en filosofía- inauténtica, situada entre dos períodos auténticos: la antigüedad grecorromana y la edad moderna. Los humanistas del renacimiento fueron los que acuñaron esta expresión: “edad media”. El término *media tempestas* se conoce desde 1469¹; *media aetas* es acuñado en 1518; *medium aevum* en 1604².

La expresión “edad moderna” expresaba en cuanto tal lo “valioso” en cuanto “nuevo”, y apuntaba a la propia autoestima de esa época. Con este término (“moderno”) se quería evidenciar que no había sucedido nada verdaderamente importante para la filosofía hasta que no se dio un renacimiento, un resurgimiento de los clásicos antiguos³. Desde esta perspectiva, Descartes aparecería como el

¹ Juan Andrea de Bussi. Cfr. J. Lomba, *La raíz semítica de lo europeo* (Madrid: Akal, 1997), 7-9.

² Cfr. F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina: Publications Universitaires / París VI, Béatrice-Nauwelaerts, 1974), 37.

³ El término “renacimiento” se ha utilizado muchas veces para delinear el comienzo de la modernidad. No debe, sin embargo, olvidarse que esa misma noción ha servido también para señalar diversos períodos de la época anterior. Así, en el curso del medievo se

primer autor que de un modo sistemático habría *defendido los derechos de la razón humana desde la decadencia del mundo antiguo*.

Hegel -para quien la filosofía es la expresión conceptual de la propia época- dice en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* que él quisiera calzarse sus “botas de siete leguas”, para “salvar” rápidamente los mil años que distancian los siglos VI y XVI y, cuando, felizmente, llega a Descartes, grita, como el marinero: “¡tierra!”; sosteniendo que a nadie se le debería exigir conocer la filosofía de este período⁴.

La perspectiva hegeliana sobre la historia de la filosofía fue superada poco después de su muerte (1831) y, desde finales del siglo XIX, han ido sucediéndose estudios cada vez más exhaustivos sobre el pensamiento de la Edad Media. Aunque ya desde comienzos de ese mismo siglo, y unido al movimiento del romanticismo, se habían iniciado investigaciones estrictamente científicas sobre la filosofía medieval.

A este respecto, cabe señalar en primer lugar el año 1819, cuando la *Academie des Inscriptions et des Belles-Lettres* de París propuso como tema de concurso la cuestión de las traducciones latinas de Aristóteles. Resultó premiado el trabajo de Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, que fue traducido al alemán en 1831 y actualizado y reeditado en 1843 por Charles Jourdain, hijo del autor⁵. La obra de

encuentran al menos tres “renacimientos” que suponen una incorporación de la cultura clásica: el renacimiento carolingio, el renacimiento del humanismo en el siglo XII y, por fin, el redescubrimiento de la ciencia griega en el siglo XIII. Los primeros dos movimientos a los que acaba de aludirse puede considerarse que significan, propiamente, una vuelta al espíritu clásico (a través de la inspiración de Cicerón y de Séneca); el tercero es sobre todo el retorno (a través de la mediación árabe y hebraica) a un cierto contenido cultural que había permanecido en el olvido.

El renacimiento que comienza a proyectarse en el siglo XIV posee un carácter diverso a los anteriores, e implica –en la historia de la filosofía– una fisura más profunda que los precedentes. Se trata, ciertamente, de una vuelta, de un resurgir del espíritu clásico; pero ahora quiere ser además una regeneración de la persona humana, que se considera como renaciendo a una nueva forma de vida.

⁴ G. W. F. Hegel, *Obras*, Glockner, vol. 19, p. 119.

⁵ A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (Nouv. Éd. / rev. et augm. par Charles Jourdain), (New York: B. Franklin, 1974).

A. Jourdain dominó la investigación en filosofía medieval durante más de un siglo, siendo a su vez continuada con nuevos materiales.

En 1857, la *Academie des sciences morales et politiques* de París propuso como tema de concurso la filosofía de Tomás de Aquino, obteniendo el premio Charles Jourdain, con su trabajo –publicado en 1858– *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Estos trabajos constituyeron sin duda un aliciente para la extensión de las investigaciones medievales, tanto en Francia como en el resto de Europa⁶. Cabe recordar a este respecto, además de la obra de Victor Cousin sobre Pedro Abelardo, las investigaciones de Charles Thurot sobre la gramática medieval y su filosofía del lenguaje⁷ y la investigación de Renan sobre Averroes y el averroísmo⁸; así como la historia realizada por Delisle sobre las colecciones de manuscritos en la Biblioteca Nacional de París⁹, y, en ese mismo ámbito, el trabajo de B. Hauréau¹⁰.

Por su parte, Italia vive un renacimiento de la filosofía tomista, descrito bien por A. Pelzer en su libro *Les initiateurs italiens du Néo-Thomisme contemporain. Extrait de la Revue Néo-Scolastique de Philosophie* (1911)¹¹; sin olvidar, en España, los trabajos de Zeferino González, Menéndez y Pelayo o Bonilla y San Martín.

En el ámbito alemán había destacado –entre otras– la obra de Staudenmaier sobre Eriúgena¹²; además de la excelente historia de

⁶ Cfr. *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge* (Frankfurt a. M.: Minerva Vg., 1966).

⁷ Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (1869) (Frankfurt am Main: Minerva, 1964); *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (1850) (Frankfurt am Main: Minerva), 1967.

⁸ Cfr. la reciente traducción al castellano: E. Renan, *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*. Traducción de Héctor Pacheco Pringles, Prólogo de Gabriel Albiac (Madrid: Hiperión, 1992).

⁹ L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins: conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8.823 – 18.613* (1863), Hildesheim, Olms, 1974; *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale*, (París: Champion, 1876).

¹⁰ B. Hauréau, *Initia operum scriptorum latinorum Medii potissimum Aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* (1812-1896) (Turnholti: Brepols, 1973-1974).

¹¹ Cfr. al respecto: *Mélanges Auguste Pelzer: études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offerts à Monseigneur Auguste Pelzer* (Lovaina: Bibliothèque de l'Université, 1947). Véase también: A. Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia*, (Milán: Vita e Pensiero, 1923).

¹² A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erirena und die Wissenschaft seiner Zeit* (1834) (Frankfurt am Main: Minerva, 1966).

la filosofía medieval de A. Stöckl¹³, o los estudios de K. Werner sobre Tomás de Aquino, Suárez y la Escolástica tardía. Es de destacar asimismo el trabajo de J. Kleutgen sobre la filosofía escolástica¹⁴, y la de Carl Prantl sobre la historia de la lógica, autor éste sobre quien escribió el propio Baeumker, destacando su importancia¹⁵.

A pesar de la importancia de estos autores, habrá que esperar a la obra de H. Denifle y F. Ehrle para que la investigación en el área de la Filosofía Medieval tome un gran impulso desde la perspectiva de la ampliación de los estudios de los manuscritos¹⁶. Puede considerarse que a partir del *Chartularium Universitatis Parisiensis* y de la edición de los *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* –desde materiales inéditos– se inicia una nueva era en el modo de escribir la historia de la filosofía y de la teología de la Edad Media¹⁷.

Clemens Baeumker recibe el influjo de la orientación hacia los manuscritos dada por estos dos investigadores alemanes y, de hecho, la fundación de los *Beiträge* en 1891 obedece al claro y certero interés de rescatar y editar las obras de los autores medievales.

Las investigaciones de Baeumker en el área de la historia de la filosofía medieval adquirieron entonces, con la fundación de los *Beiträge*, una gran amplitud, contribuyendo de un modo decisivo al conocimiento de textos e investigaciones relativos a la historia de la escolástica medieval. Se destaca con ello una personalidad innovadora en la investigación y con gran capacidad para la organización de la actividad científica. A los 23 años de su

¹³ A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), 4 vols. (Aalen, Scientia Vg., 1868).

¹⁴ J. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, tr. de R. P. Constant Sierp, (París: Gaume Frères et J. Duprey, 1869).

¹⁵ C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955 (reimpr. de Leipzig, 1855); Cl. Baeumker: “Carl Prantl”, en *Allgemeine Deutsche Biographie*, 55, 1910.

¹⁶ Cfr. M. Grabmann, “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, en M. Grabmann (ed.), *Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker, Beiträge sur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Band XXV, Heft ½, 1927), 5.

¹⁷ V. Llamas Roig, “Octaedro τ. Las dos sendas de la ontología medieval”. *Scripta Mediaevalia*, 17, 1 (2024): 95. <https://doi.org/10.48162/rev.35.038>

existencia, y con ocasión de la edición del volumen 14, Baeumker especificó retrospectivamente la finalidad y la significación internacional de la empresa acometida con estas publicaciones: “Los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, que fundé en el año 1891, obedecieron al objetivo inicial de reunir trabajos que abarcaran la totalidad del pensamiento especulativo de la Edad media, basándose fundamentalmente en las fuentes. No se limitaron por tanto solamente al patrimonio latino, sino que desde el principio han dirigido asimismo su atención a la filosofía medieval oriental, especialmente en la medida en que ésta ha tenido gran significado para la edificación de la escolástica occidental. Han abordado igualmente investigaciones sobre la Antigüedad y la Patrística, en cuanto que el desarrollo histórico de sus ideas ha encontrado una clara fuente de inspiración en la Edad media. No se han cerrado tampoco a la especulación teológica medieval, aunque han tenido en cuenta la especificidad propia de la teología y de la filosofía respectivamente. Tampoco han dado la espalda a los trabajos sobre la ciencia en la Edad media”¹⁸.

El volumen 18 se cerraba con unas palabras de agradecimiento al que había sido uno de sus más estrechos colaboradores, G. von Hertling. El propio Baeumker especificaba entonces que los *Beiträge* pretendían una amistosa, pero imparcial, inmersión en el mundo del filosofar medieval; de tal modo que pudieran proporcionar un conocimiento estrictamente científico de su acontecer según el estudio de las fuentes; una investigación, en suma, de la riqueza de sus múltiples formas e irradiaciones y una serena apreciación de sus contenidos¹⁹. Años más tarde de su fundación, los *Beiträge* fueron editados en colaboración con G. v. Hertling, Fr. Ehrle, S. I., M. Baumgartner y M. Grabmann, estando siempre a cargo del propio Baeumker el trabajo de redacción. En vida del autor se editaron 25 volúmenes, con alrededor de cien monografías²⁰.

¹⁸ Citado por M. Grabmann, “Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie”, 16-17.

¹⁹ Cfr. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Band XVIII, 1919), cierre del volumen, tras el fascículo (Heft) 6.

²⁰ Otras colecciones importantes aparecen en ese momento; entre ellas, pueden destacarse las siguientes: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, impulsada por H. Denifle y Fr. Ehrle; *Les Philosophes Belges*, por M. De Wulf; los *Études de philosophie*

Sirva el engranaje recién esbozado para la comprensión de un estatuto propio de la filosofía medieval. Ahora bien, queda por examinar la actualidad de la posición gilsoniana.

2. El espíritu de la filosofía medieval y la cuestión de una filosofía cristiana en la actualidad

En las diez lecciones que conforman *El espíritu de la filosofía medieval*, Gilson no sólo describe el carácter de la filosofía medieval como un pensamiento esencialmente cristiano, sino que trata de alumbrar todas las resignificaciones que las categorías filosóficas paganas reciben de la lectura de las Escrituras para precisamente eso: para adentrarse en el espíritu fundamentalmente cristiano de la filosofía medieval. En este contexto, vale la pena hacer un balance de la discusión en torno al carácter propio de la filosofía medieval, en primer lugar, midiendo las tesis de Gilson a la luz de las clásicas críticas que halló en Jan A. Aertsen y, en un espacio final, recuperando las aportaciones más recientes de John Marenbon y Pedro Mantas-España sobre el lugar de la historia de la filosofía medieval.

Gilson deja buena constancia de que sabe a qué críticas se expone al definir la filosofía medieval como filosofía cristiana, pues ya en el primer capítulo de *El espíritu de la filosofía medieval* discute la cuestión de la autonomía de la filosofía como disciplina, amenazada según algunos por la intromisión de pensamiento teológico. El problema, dice, puede ser rastreado muy atrás en la historia de la filosofía: “Si ciertos tomistas modernos niegan que el agustinianismo sea una filosofía, los agustinianos de la Edad Media les tomaron la delantera negando que el tomismo sea fiel a la tradición cristiana”²¹. No obstante, es esta una de las críticas que recibe de Aertsen en *La filosofía medieval y los trascendentales*: para el teólogo holandés, Gilson acabaría caracterizando la filosofía medieval como un pensamiento que, por cristiano o teológico, parte de Dios y sólo después avanza hacia las causas naturales y criaturas, inversamente a cómo lo haría un

médiévale, de E. Gilson; los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, dirigidos por E. Gilson y P. G. Théry O. Pr.

²¹ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2009), 17.

pensamiento propiamente filosófico. La justificación que este proceder halla en Gilson responde a que la filosofía en la Edad Media es un instrumento de la teología; sin embargo, si no es más que eso, entonces no es propiamente filosofía. Tal sería la conclusión del contraargumento filosófico de Aertsen: paradójicamente, Gilson habría inventado la noción de “filosofía cristiana” para dar una cohesión unitiva a la filosofía medieval, pero acabaría debilitando el componente filosófico del pensamiento medieval haciéndolo consistir primariamente en teología²².

La filosofía medieval, por ende, no habría de ser definida esencialmente como cristiana; si hay una verdadera *koiné* en el pensamiento medieval, piensa Aertsen, no puede ser otra que la trascendentalidad, y es que no es casualidad que “el comienzo de la teoría de los trascendentales coincide con el momento en que, por primera vez, el mundo latino se enfrentaba a una explicación filosófica comprehensiva de la realidad”²³. Es lo que se deriva de las afirmaciones de los teólogos sobre la fundamentación del conocimiento en general: Tomás de Aquino, Buenaventura, Eckhart, Duns Escoto; todos ellos acaban poniendo en la base los trascendentales como primeros objetos del intelecto, como anteriores a todas las cosas. Y es que la filosofía medieval resulta ser genuinamente definitoria de lo que es filosofía: por la obligada diferenciación entre filosofía y teología al aparecer los escritos de Aristóteles, la filosofía medieval constituye un hito para la toma de conciencia de la actividad filosófica misma²⁴, para su caracterización, para la demarcación de sus objetos y métodos propios, y en esa demarcación la base fundamental de la filosofía resultan ser los trascendentales, puesto que “en la reducción de los contenidos de nuestro pensamiento a conceptos evidentes por sí

²² En toda esta cuestión resulta clave el reciente libro, editado por Manuel Alejandro Serra Pérez: *La cualidad metafísica del ser respecto de la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson*, (Pamplona: Eunsa, 2021).

²³ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2003), 31.

²⁴ T. Suarez-Nani, *Appunti sulla metafisica nel pensiero medievale: tra Aristotele e Descartes. Scripta Mediaevalia*, 11, 2 (2019), 19.

mismos, ellos resultan ser los primeros”²⁵. Así quedaría dibujada la crítica de Aertsen a Gilson.

No obstante, este tipo de crítica incurriría en lo que el propio Gilson denomina “racionalismo filosófico”. Gilson sostiene que Anselmo y Buenaventura –extensible asimismo a otros muchos autores–, siguiendo a Agustín, reconocen la autonomía de la filosofía como disciplina, pero a la vez no desligan su quehacer filosófico fáctico de lo religioso, ya que la “incursión” del cristianismo ha transformado las categorías filosóficas precedentes sin vuelta atrás. Es más, según Gilson, la filosofía medieval tendrá por regla proceder sin separarse de la Revelación: “*Fides quaerens intellectum*: he ahí el principio de toda especulación”²⁶. La filosofía es, en su dimensión teórica, muy difícilmente separable de sus condiciones históricas fácticas, y en esto radicaría el racionalismo de Aertsen. Separar la filosofía del cristianismo en la Edad Media constituiría una amputación artificial, y aún más implicaría no comprender el modo de filosofar propio de los medievales. Si la filosofía ha de ser tomada como disciplina atómicamente aislada, teóricamente independiente a cualquier tipo de influjo, efectivamente, el pensamiento medieval no podría considerarse filosofía. Pero si así fuera, la acusación a Gilson de desfilosofizar la filosofía debería entonces extenderse a una buena parte de la filosofía moderna. El propio Gilson cita, entre otros, los ejemplos de Descartes y Malebranche como filósofos absolutamente influidos por el pensamiento cristiano medieval hasta el punto de imbricar en sus obras fe y razón.

En esto, Aertsen estaría tirando piedras sobre su propio tejado, pues su esbozo de la filosofía medieval como filosofía trascendental difícilmente escaparía del filtro de sus propias exigencias. Aertsen argumenta que Aristóteles fue precursor de la filosofía trascendental al emplear “el método de resolución o reducción de los contenidos de nuestro pensamiento a un primer concepto”²⁷, pero que al mismo tiempo, al darle al “ente” un carácter trascendental, acaba alejándose de la filosofía trascendental, pues no incluye verdad y bien como concomitantes

²⁵ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 31.

²⁶ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 16.

²⁷ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 31.

al ente –al no ver que el ente procede de un Ser Supremo sabio y bueno-. ¿Pero precisamente qué puede haber más cristiano que reparar en este Ser supremo sabio y bueno que opera como fundamento de toda la doctrina de los trascendentales? El propio Aertsen comenta que Alberto Magno sí observa esa plena trascendentalidad –superadora de Aristóteles– realizada ya en los teólogos, lo cual ilustra la importancia del lugar de la demarcación entre filosofía antigua y medieval, a saber, la transformación de todas las categorías filosóficas griegas por obra de la idea originalmente cristiana de la creación *ex nihilo*: “los medievales renovaron el pensamiento filosófico, sus nociones de ser, necesidad, contingencia y causalidad, difieren de las del pensamiento griego”²⁸. Según lo visto, es difícilmente discutible que todo esto no sea en virtud de la transformación cristiana de las categorías filosóficas.

Una crítica interesante que hallamos tanto en Aertsen como en Beierwaltes es que, si Gilson afirma que la Revelación transforma las categorías filosóficas, no es menos cierto que las categorías filosóficas condicionan e influyen en la interpretación de las Escrituras. Siguiendo la crítica, si intentáramos determinar de qué parte de este mutuo influjo está el elemento más pesado, quizás viésemos que la incursión del cristianismo es más repentina y violenta, y por lo tanto más influyente y, sobre todo, más independiente, al menos en el sentido de que la Revelación cristiana ya incluye seminalmente una filosofía, mientras que la filosofía pagana carece de una dimensión teológica revelada. En cualquier caso, las críticas de Aertsen y Beierwaltes en este punto tratan de responder a la insistente remisión de Gilson a Éxodo 3, 14 (origen de una metafísica del ser) como el fundamento absoluto del pensamiento cristiano. En efecto, esta crítica de carácter más histórico halla buenos fundamentos si consideramos que la normatividad referida por Gilson –la filosofía medieval entendida como filosofía cristiana, entendida a su vez como filosofía del Éxodo– choca en ocasiones con la realidad histórica y acaba descartando a autores plenamente cristianos o los pone en comunión de modo artificial. No todos los filósofos medievales llaman a Dios primariamente Ser, y esto es lo que hace a Gilson

²⁸ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 37.

excluir, por ejemplo, a Dionisio de la tradición filosófica cristiana por llamar a Dios primariamente Bien, cuando el más medieval de entre los filósofos medievales (Buenaventura, según Gilson) no sólo bebe de Dionisio sino que defiende la primacía del Bien como nombre divino, fundamentándose sobre la base de que para nombrar a Dios pueden seguirse las dos vías existentes: la del Ser del Antiguo Testamento, y la del Bien del Nuevo Testamento. Por otro lado, la filosofía medieval como “filosofía” cristiana es ajena a la propia autoconcepción de los autores medievales, que oponen “filósofo” (pagano, mundano) a “cristiano”, aunque no está claro por qué el hecho histórico de que un autor medieval como Tomás de Aquino nunca haya llamado filósofo a ningún cristiano debería privarnos de poder llamar cristiana a una filosofía que trata de guiarse por la fe cristiana y, más aún, explicar y demostrar por la razón las verdades de esa fe.

Por último, quizás merezca la pena observar una serie de críticas menores que Aertsen no deja de incluir: entre otras aparece la crítica de que el interés que suscita la filosofía medieval en los últimos tiempos no encuentra casi conexión alguna con el modo en que Gilson la caracterizó. Este interés no viene tanto de la metafísica, como habría esperado Gilson, sino de la lógica, la filosofía del lenguaje y otras disciplinas en alza desde el giro lingüístico. “Así como la concepción de Gilson se apoya en lo que concierne a los contenidos de la revelación cristiana en la filosofía medieval, la justificación del enfoque lógico-analítico estriba en otro elemento característico del pensamiento medieval, a saber, su carácter ‘escolástico’ [...]. Dentro de la facultad de artes, se desarrolló incluso un aparato conceptual sofisticadísimo para el análisis de las ‘propiedades de los términos’ –esto es, el efecto del contexto sintáctico de una palabra sobre su función semántica– y para la interpretación de las proposiciones”²⁹. Las corrientes universitarias coetáneas a Aertsen de lógica y semántica –sobre todo en el entorno anglosajón– se topaban con que sus discusiones ya se hallaban vivas en el s. XIV. Podemos entender esta actualidad de la filosofía medieval si consideramos que en disciplinas como la lógica no hay diferencias relevantes ni siquiera entre milenios, pero hay que plantearse si los contemporáneos no están así

²⁹ J. A. Aertsen, *La filosofía medieval*, 22.

minimizando y reduciendo la filosofía medieval quedándose de ella sólo con una parte que para los medievales era instrumental, e ignorando los problemas filosóficos y teológicos que servían de objetos propios de su quehacer filosófico.

A modo de síntesis, podemos decir que el influjo general del cristianismo sobre el modo de filosofar de los medievales sí parece ser un hecho histórico; en función de dónde en concreto se coloquen las bases fundamentales de ese pensamiento cristiano, sin embargo, sí es posible que la identificación de la filosofía medieval como filosofía cristiana choque con lo histórico y descarte injustamente a algunos autores. Estas colisiones probablemente ocurran si se colocan como bases premisas teóricas, si se toma a la filosofía en abstracto como disciplina separada, pero no ocurrirán si las bases de ese carácter cristiano de la filosofía se colocan en una cuestión procedural del filósofo medieval o, en particular, en el convencimiento fáctico entre autores medievales de que la razón requiere la asistencia de la fe. En esta línea, que la filosofía medieval sea constitutivamente trascendental no significa que no sea, precisamente en el mismo profundo sentido, cristiana, cuando su trascendentalidad le viene dada por la consideración de que el principio de todo ente es el Ser supremo bueno y sabio: teniendo este Fundamento de todo lo real y algunos de sus atributos, el filósofo puede ya proceder a reconstruir todo lo demás y puede llevarlo todo a su máxima fundamentalidad, haciéndose así trascendental. Diremos entonces que Aertsen parece aún más aventurado que Gilson por más específico; en efecto, parece que Aertsen, a pesar de su crítica a Gilson, acaba aceptando su tesis de la filosofía medieval como filosofía cristiana, y yendo más allá formula ese carácter cristiano de la filosofía medieval como filosofía trascendental, pues ¿qué habría más cristiano que construir todo el árbol filosófico sobre una base trascendental, es decir, sobre la aceptación del Ser que, trascendiendo todo lo que es en parte bueno, verdadero y bello, es sumamente bueno, verdadero y bello?

Quizás Aertsen no se equivoque al colocar aquí el punto de partida teórico compartido por los autores medievales; quizás el punto de partida procedural del autor medieval deriva necesariamente en teórico en el caso de un filósofo cristiano, pero si ni siquiera ese

punto de partida procedural existe y Gilson se equivoca, creemos que Aertsen se equivoca con él. En concreto, ese punto de partida procedural es el mencionado convencimiento y la elección de objeto y método: “Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano”³⁰. La fe ofrece una serie de verdades, y la forma en que guía a la razón es entregando un puzzle completo: en la reconstrucción de ese puzzle mediante piezas pequeñas, la filosofía no pierde su autonomía como disciplina, puesto que ni su método ni su objeto se han trastocado. Las verdades de fe, entonces, sí parten de Dios, pero a la razón le toca recorrer el camino para demostrar esas verdades, y recorrerlo desde abajo, es decir, filosóficamente.

Ciertamente, la discusión sobre las tesis de Gilson y sus críticas parece difícilmente agotable, y por su riqueza y su actualidad quizás quepa aún arrojar una última luz sobre estas cuestiones desde las contribuciones de John Marenbon y Pedro Mantas-España. Si quisieramos hacer un análisis de *El espíritu de la filosofía medieval* de Gilson haciendo uso de las categorías que emplea Marenbon en *Why Study Medieval Philosophy?*³¹, hallaríamos un buen número de críticas incluso a la propia pretensión gilsoniana de cohesionar como disciplina aquello que solemos llamar “filosofía medieval”. De hecho, no hay que ir más allá de la primera línea de su artículo para encontrar, en expresión intencionalmente provocadora, la afirmación de que “la filosofía medieval no debería ser estudiada de ningún modo!”³². Esta radicalidad queda matizada y explicada al final de su artículo, donde Marenbon aboga por el abandono de la división cronológica estándar dada la tremenda vaguedad e inexactitud del término “medieval”, que por otra parte es heredera de una ya mencionada

³⁰ E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 40.

³¹ J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?” en *Warum noch Philosophie?: Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, ed. M. Ackeren, T. Kobusch, and J. Müller (Berlin: De Gruyter, 2011).

³² J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, 65.

intención originariamente despectiva. En este sentido, la permanencia de su uso y aplicación en la academia, en los programas universitarios, etc., es para Marenbon poco más que inercial. Y, con todo, algunas de sus tesis siguen siendo útiles para profundizar en la caracterización gilsoniana de la filosofía medieval como filosofía cristiana.

Lo que Gilson entiende por “filosofía medieval” quedaría enmarcado en el grupo de estudios que Marenbon llama “filosofía anticuada”. Por “filosofía anticuada” Marenbon entiende toda filosofía que no tiene conexión directa con las corrientes actuales; es decir, si hay algo en la filosofía medieval que haya sido recuperado y sea realmente actual, quedaría fuera de lo que Marenbon llama “filosofía anticuada”. La cuestión a resolver que se propone Marenbon en su artículo es que, si esas filosofías pasadas son actuales, no necesitan justificaciones especiales para ser estudiadas hoy día, pero si son realmente filosofías anticuadas, entonces necesitan una justificación especial, y el texto de Marenbon tratará de recorrer las virtudes y defectos de diferentes clases de justificaciones, hasta llegar a su posición personal, que no hace sino excluir de las anteriores sus defectos y potenciar sus virtudes.

La justificación para estudiar filosofía anticuada quedaría formulada, en síntesis, del siguiente modo: “estudiar la historia de la filosofía (la mayor parte de la cual está anticuada) es una manera –una muy buena manera, y probablemente indispensable– de llegar a comprender qué es la filosofía”³³. Esta formulación recupera especialmente las virtudes de la sexta justificación del catálogo que elabora Marenbon, es decir, “hacer de lo familiar algo extraño”, justificación que se esfuerza precisamente en hacer del carácter anticuado de la filosofía anticuada su mayor virtud: la justificación del estudio de la filosofía anticuada no puede venir más que de su carácter anticuado, y en este sentido no nos enseñará algo directamente sobre nuestros debates actuales, sino que nos enseñará a cuestionar las asunciones de las que parten nuestros debates actuales, que no podrían haberse dado bajo la mentalidad

³³ J. Marenbon, “*Why Study Medieval Philosophy?*”, 72.

antiquada en cuestión. Queda por analizar la posible aplicación de esta justificación al estudio de la filosofía medieval en concreto, problema que Marenbon se plantea seriamente porque la frecuente conexión de esta filosofía antiquada con las religiones reveladas hace que suela querer estudiarse por razones ajenas a su filosoficidad o descartarse por las mismas razones. Marenbon define la filosofía como una familia de prácticas humanas, no un tipo natural abierto a algún tipo de definición esencial³⁴, y partiendo de esa noción es cómo puede concluir que precisamente estudiar las relaciones entre filosofía y religión ayuda a entender mejor qué es la filosofía.

Así pues, bajo las categorías de Marenbon, la noción gilsoniana de filosofía cristiana quedaría amparada por un principio de facticidad histórica, y quien le reprochara a la filosofía medieval no ser suficientemente filosófica por ser demasiado teológica incurriría –tal como Gilson ya decía– en racionalismo, en una artificial amputación de la filosofía y sus condiciones y prácticas históricas. Como colofón de esta argumentación, comenta Marenbon que, “así pues, en lugar de rechazar gran parte de la filosofía medieval porque gran parte de ella incluya premisas tomadas de la religión revelada o esté circunscrita por doctrinas aceptadas únicamente por la fe, los filósofos deberían darse cuenta de que estudiando esta misma característica de la filosofía les ayudará a comprender mejor lo que están haciendo ahora, por poco que las cuestiones religiosas figuren en su versión de la agenda contemporánea”³⁵. Siguiendo esta línea de razonamiento, sería razonable decir que estas críticas a la actitud racionalista por parte de Marenbon son las mismas que se le pueden aplicar a Aertsen al considerar que la noción gilsoniana de filosofía cristiana desfilosofiza la filosofía medieval. No pretendemos dar a entender que Aertsen excluiría de la filosofía a muchos autores y textos medievales por sus conexiones religiosas; ciertamente, no lo haría, pero por los motivos mencionados las sospechas que vierte sobre la caracterización gilsoniana de la filosofía medieval

³⁴ “*For philosophy is not a natural kind, but a human practice, or rather, a family-resemblance of human practices, and understanding what it is rests on understanding how it has been practised in history, what has been common to it, and what diverse, in different social and cultural circumstances*”. J. Marenbon, “*Why Study Medieval Philosophy?*”, 72.

³⁵ J. Marenbon, “*Why Study Medieval Philosophy?*”, 74.

parecen poco razonables. En síntesis, la tesis de que existe realmente una “filosofía cristiana” no pone en riesgo a esa filosofía misma como filosofía; por el contrario, no significaría sino una valiosa toma de conciencia –diríamos, junto con Marenbon– de que una buena parte de la historia de la filosofía resultaría incomprensible si se la desliga del cristianismo, y de que esa parte de la historia de la filosofía es la que de forma corriente se designa como “filosofía medieval”. Si de veras es así, podríamos acoger el rechazo de Marenbon al término “medieval” –más por motivos connotativos que demarcatorios³⁶– sin por ello renunciar a la aspiración de cohesionar esa “parte de la historia de la filosofía” como disciplina individual por derecho propio.

Entonces, en palabras de Marenbon, el estudio de la filosofía medieval –en tanto que anticuada– queda justificada como disciplina histórica especializada dentro de la filosofía, concebida para ayudar a los filósofos a comprender mejor su materia y responder a preguntas de segundo orden sobre ella. Esta sería la justificación por excelencia porque sola bastaría para fundamentar la historia de la filosofía como una disciplina académica individual, y porque de ella se derivarían necesariamente dos justificaciones secundarias: a) el estudio de la filosofía anticuada “dentro de la historia intelectual más ampliamente accesible, junto con otros fenómenos intelectuales, por historiadores intelectuales”, y b) “como parte de la educación general, en forma de lectura y comentario introductorio de grandes textos filosóficos del pasado”³⁷.

³⁶ Esta es una postura compartida con Gilson: “De la Edad Media salen las doctrinas filosóficas y científicas con que se la quiere aplastar; la Edad Media criticó las especies intencionales, las formas específicas y las demás abstracciones realizadas. Fue, además, la primera en practicar una filosofía libre de toda autoridad, incluso humana. Hay que relegar, pues, al dominio de la leyenda esa historia de un renacimiento del pensamiento que sucedería a siglos de sueño, de oscuridad y de error. La filosofía moderna no ha tenido que luchar por conquistar los derechos de la razón contra la Edad Media; por el contrario, la Edad Media los conquistó para ella, y el acto mismo por el que el siglo XVII se imagina abolir la obra de los siglos precedentes no hace sino continuarla”. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, (Madrid: Gredos, 1976), 702.

³⁷ J. Marenbon, “Why Study Medieval Philosophy?”, 73.

Cabe, por último, una reflexión sobre el artículo de Mantas-España³⁸. Puesto que el grueso del artículo es una profundización en las tesis de Marenbon, lo más interesante podrían ser sus razones para considerar la actitud racionalista una pérdida. Igual que Gilson, Mantas-España argumenta que, “aunque es cierto que muchas de las aportaciones intelectuales de carácter filosófico que se producen en la Edad Media surgen como respuesta a problemas que tienen su origen en cuestiones doctrinales, tanto su fundamentación como su estructura argumental poseen un carácter filosófico”³⁹, y, en ese sentido, una filosofía cristiana sigue siendo filosofía en pleno derecho. Si excluyéramos a los autores medievales cuya filosofía parte o se dirige hacia cuestiones doctrinales y religiosas, dice Mantas-España, no sólo perderíamos un asombroso número de textos filosóficamente agudos, sino que “también se estaría haciendo un flaco favor a la verdad histórica, al sentido que, en su contexto, poseían aquellas obras y el conocimiento de su época que sus textos nos aportan”⁴⁰. Este argumento, que engarza plenamente con los planteamientos de Marenbon, es el mismo del que depende la validez en general de la historia de la filosofía como disciplina filosófica.

La última razón alegada por Mantas-España es que “es indudable la contribución discursiva y conceptual de estas obras, no sólo en su momento histórico sino también en el contexto del pensamiento moderno y contemporáneo”⁴¹. Ante esta idea, cabe matizar que aunque se ha de suscribir que el estudio de los medievales nos aportan un importante contexto del pensamiento moderno y contemporáneo, la cuestión ha de ir necesariamente más allá, pues si se redujese a una cuestión contextual bastaría eliminar de los programas de estudio la historia de la filosofía moderna y contemporánea para justificar la eliminación de la historia de la filosofía medieval con ellas. Esta posición, aunque radical, se ha sostenido desde ciertas esferas de la filosofía analítica⁴², y vuelve a

³⁸ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo ‘intempestivo’”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 52, 2 (2019).

³⁹ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 363.

⁴⁰ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 364.

⁴¹ P. Mantas-España, “¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?”, 364.

⁴² Existen propuestas de remodelaciones curriculares que excluyan de los estudios de Filosofía las asignaturas “más históricas” (historia de la filosofía antigua, historia de la

poner de relieve la cuestión de la validez de la historia de la filosofía como disciplina filosófica. Más fundamental es que el estudio de los autores medievales nos permite tomar conciencia de las significaciones primarias del lenguaje filosófico con el que abordamos los problemas aún hoy, y asimismo de una buena parte del sentido de los problemas mismos a los que nos enfrentamos, conque esto se cifra, en síntesis, en que el estudio de la filosofía medieval nos aporta un dominio y un conocimiento fundamental de la filosofía en sí misma, como ya afirmaba Marenbon y suscribe Mantas-España.

En síntesis, Marenbon y Mantas-España comparten con Gilson la opinión de que la filosofía no puede ser separada de sus condiciones históricas concretas: “la propuesta de Marenbon se orientaría en este sentido: limitando el valor de la Historia de la Filosofía en relación con el efecto que puede mantener para los intereses de primer orden del filósofo contemporáneo —un valor que sí podría conservar al abordar cuestiones y conceptos centrales de segundo orden—”⁴³. En cuanto a la pregunta de por qué el historiador de la filosofía habría de tener un lugar al lado de los filósofos hoy en día, Mantas-España concluye que “el descubrir un pasado que forma parte activa de nuestro presente, se asume no sólo como una legitimación de la perspectiva que el historiador de la filosofía puede aportar al debate filosófico; se plantea como un intento inspirador con el que tratar de responder a las tesis del viejo antagonismo entre quienes excluyen al historiador de la filosofía como parte de la comunidad filosófica”⁴⁴. Las tesis de Gilson aquí resuenan con más actualidad que nunca: “nadie avanzará muy lejos en sus reflexiones filosóficas si antes no ha estudiado la historia de la Filosofía [...]. Por eso no se deben considerar las diversas doctrinas [...] como fragmentos arbitrariamente seleccionados de un resumen de la filosofía medieval y moderna, sino como series de experimentos filosóficos concretos que presentan una importancia dogmática [...]; tomados en conjunto, constituyen una experiencia filosófica”⁴⁵. Y asimismo,

filosofía moderna...) y se queden únicamente con las asignaturas de carácter sistemático (lógica, filosofía del lenguaje, estética, epistemología...).

⁴³ P. Mantas-España, “*¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?*”, 376.

⁴⁴ P. Mantas-España, “*¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval?*”, 378.

⁴⁵ E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 1998), 7–8.

como parte de esta discusión, las tesis de Gilson acerca de la filosofía medieval encuentran un lugar privilegiado en la actualidad, pues en las razones por las que una “filosofía cristiana” pueda realmente decirse filosofía se encontrarán también las justificaciones de la historia de la filosofía como disciplina, del estudio de las “filosofías anticuadas” y en general de toda aproximación filosófica que acoja en su seno la historicidad de sus problemas, de sus puntos de partida, de sus objetos y métodos.

Referencias

- A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques* (New York: B. Franklin, 1974).
- A. Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia*, (Milán: Vita e Pensiero, 1923).
- A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit* (Frankfurt am Main: Minerva, 1966).
- A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), 4 vols. (Aalen: Scientia Vg., 1868).
- B. Hauréau, *Initia operum scriptorum latinorum Medii potissimum Aevi ex codicibus manuscriptis et libris impressis alphabetice digessit* (1812-1896) (Turnholti: Brepols, 1973-1974).
- C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Leipzig: S. Hirzel, 1855).
- Ch. Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Âge* (Frankfurt am Main: Minerva, 1966).
- Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris* (Frankfurt am Main: Minerva, 1967).
- Ch. Thurot, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Âge* (Frankfurt am Main: Minerva, 1964).
- D. Philippe, *Mélanges Auguste Pelzer: études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offerts à Monseigneur Auguste Pelzer* (Lovaina: Bibliothèque de l'Université, 1947).
- E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 2009).
- E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, (Madrid: Gredos, 1976).
- E. Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 1998).
- E. Renan, *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico* (Madrid: Hiperión, 1992).
- G. W. F. Hegel, *Obras completas vol. 19: Lecciones de historia de la filosofía III* (Stuttgart: Frommann-Holboog, 1988).

F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina: Publications Universitaires / París VI, Béatrice-Nauwelaerts, 1974).

J. Kleutgen, *La philosophie scolastique* (París: Gaume Frères et J. Duprey, 1869).

J. Marenbon, "Why Study Medieval Philosophy?" en *Warum noch Philosophie?: Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, ed. M. Ackermann, T. Kobusch, and J. Müller (Berlin: De Gruyter, 2011).

J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2003):

J. Lomba, *La raíz semítica de lo europeo* (Madrid: Akal, 1997).

L. V. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins: conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8.823 – 18.613* (Hildesheim: Olms, 1974).

L. V. Delisle, *Inventaire général et méthodique des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale* (París: Champion, 1876).

M. Grabmann, "Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie", en M. Grabmann (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Aschendorff, 1927).

M. A. Serra Pérez, *La cualidad metafísica del ser respecto de la forma. Estudio de la crítica de Lawrence Dewan a Étienne Gilson* (Pamplona: Eunsa, 2021).

P. Mantas-España, "¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? John Marenbon y la tesis de lo 'intempestivo'". *Revista Española de Filosofía Medieval* 52, 2 (2019).

T. Suárez-Nani, "Appunti sulla metafisica nel pensiero medievale: tra Aristotele e Descartes". *Scripta Mediaevalia*, 11, 2 (2019).

V. Llamas Roig, "Octaedro τ. Las dos sendas de la ontología medieval". *Scripta Mediaevalia*, 17, 1 (2024).

Los autores

María Jesús Soto-Bruna es Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra e investigación en Münster (Alemania)- Es profesora Ordinaria de Filosofía Medieval y Moderna en la misma Universidad, donde imparte, además, Filosofía del Renacimiento y Filosofía de la imagen. mjsoto@unav.es

Javier Ormazábal es licenciado en Filosofía y en Literatura por la Universidad de Navarra. Máster en lenguas clásicas en el Instituto Polis de Jerusalén. Realiza estudios de doctorado en la Universidad de Navarra donde imparte clases de Filosofía Medieval. formazabal@unav.es



La raíz de la finitud del ente: autodeterminación y potencialidad del *esse* según Étienne Gilson

The Root of the Finitude of *Ens*: Self-Determination and Potentiality of *Esse* According To Étienne Gilson

 **Cecilia Giordano**

Universidad Nacional de Villa María,
Universidad Nacional de Córdoba,
Córdoba, Argentina
cgiordano@unvm.edu.ar

Sumario

1. La noción de *actus essendi* y los límites de la argumentación dialéctica.
Planteo de un problema.
2. El descubrimiento del *esse*.
3. *Esse* y esencia: el ser finito.
4. Conclusión

Resumen: El trabajo tiene por objeto plantear el tema de la finitud del ente a partir de sus principios constitutivos, en la lectura que hace Gilson de Tomás de Aquino. Siendo la esencia, principio limitante y sujeto receptor del *esse*, parece recaer en ella la finitud entitativa. Sin embargo, exploramos la hipótesis de que el mismo *esse* – relativamente a la esencia –, es principio de tal finitud. Esto parece indicar Gilson al hablar de autodeterminación del *esse*, grado propio de intensidad, reciprocidad, y cantidad o medida de ser, todo lo cual supondría un aspecto potencial en el acto de ser. Ello cuestionaría la relación potencia-acto; recipiente-recibido sostenida por Aquino. Al respecto, entendemos que el desarrollo que hace Gilson de la noción de *virtus essendi* es clave para redefinir la hipótesis anterior, y responder al tema planteado.

Palabras clave: Ente – finitud – autolimitación – acto de ser – *virtus essendi*.

Abstract: This paper aims to raise the issue of the finitude of ens based on its constitutive principles, in Gilson's interpretation of Thomas Aquinas. Being the essence, limiting principle and receiving subject of esse, the entitative finitude seems to fall upon it. However, we explore the hypothesis that it is the very esse – relatively to the essence – the principle of such finitude. This seems to be indicated by Gilson when speaking of self-determination of esse, a degree of intensity, reciprocity, and quantity or measure of being, all of which would imply a potential aspect of the act of being. This would question the relationship between act and potency, as well as the relationship between recipient-received, held by Aquinas. In this regard, we understand that Gilson's development of the notion of *virtus essendi* is key to redefining the previous hypothesis, and responding to the issue raised.

Keywords: Ens – finitude – self limitation – act of being – *virtus essendi*.

1. La noción de *actus essendi* y los límites de la argumentación dialéctica. Planteo de un problema.

Étienne Gilson ha sido y sigue siendo uno de los referentes ineludibles para el estudio de Tomás de Aquino y del medioevo en general. Ello, no sólo por su vasta erudición y su hábil condición de historiador del período, sino sobre todo por su inusual agudeza y penetración filosóficas para comprender, justamente, las filosofías más variadas, aptitud que excede ampliamente las del erudito y del historiador; que no es fácil encontrar en otros, y mucho menos, de adquirir uno mismo. Sin embargo, generosamente nos da él mismo en varias de sus obras, indicios más o menos explícitos sobre cómo hacerlo y en qué consiste. En principio, lo propio de una filosofía es su unidad, dada por los principios o puntos de partida que la articulan y la hacen inteligible:

No importando qué ser, una filosofía debe ser *una* para ser. Una filosofía no es una si se compone de trozos sacados a filosofías diversas y cosidos más o menos hábilmente (...) La unidad de una doctrina no es necesariamente rígida, puede tomar su bien donde lo encuentre, visto que sea verdaderamente su bien (...) Los filósofos dignos de ese nombre no son rapsodas, costureros, curanderos.¹

¹ Étienne Gilson, *Introducción a la filosofía cristiana* (Madrid, Encuentro, 2009) 36.

Es así como advierte una diferencia entre una hábil e ingeniosa argumentación lógica; y una reposada meditación sobre –o, mejor dicho, *desde*– principios filosóficos dándose a la inteligencia y constituyendo allí, una ciencia *una*. Esto es lo que denomina Gilson, una “experiencia filosófica”, de la cual la historia de la filosofía nos instruye variadamente.² Lo que está en juego, es la capacidad para reunir una multiplicidad en la unidad de un principio que la atraviesa. Es lo propio de la inteligencia. Se denomina, justamente, “inteligencia de los primeros principios” y se distingue de la razón discursiva (aunque concurre a ella) al punto que nos atrevemos a decir que, a mayor inteligencia, menos necesidad de raciocinio³. Así lo expresa nuestro autor:

Es en la espesura nativa del principio donde el pensamiento del metafísico hace su morada. En ella se encuentra en contacto con lo más íntimo del ser, que es el objeto propio de la metafísica. Su abordaje es difícil, y, una vez que se ha llegado hasta él, es por lo menos igualmente difícil mantenerse en él (...) Hoy, que la metafísica ocupa tan poco lugar en los estudios de filosofía; sería bueno que el océano de dialéctica que la reemplaza... no

² Cfr. Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid, Rialp, 2004). Sobre todo, el cap. XII.

³ “El razonamiento es a la intelección lo que el movimiento es al reposo o la adquisición a la posesión; hay, pues, entre estos términos la misma relación que entre lo imperfecto y lo perfecto. Así...el razonamiento procede de términos iniciales aprehendidos por el intelecto: son los primeros principios; y su término final está igualmente marcado por los primeros principios, a los que vuelve para confrontarles las conclusiones de su búsqueda (...) El hombre no posee un intelecto puro que le permita aprehender inmediatamente y sin discurso...la verdad, sino que participa en tal modo de conocer por una cierta disposición natural que es la intelección de los principios” Étienne Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. (Pamplona, EUNSA, 1978). 384-385. Luego agrega: “Estos principios son las primeras concepciones que forma el intelecto al contacto con lo sensible. Decir que preexisten en él no es decir que el intelecto los posea actualmente en sí, independientemente de la acción que los cuerpos ejercen sobre el alma; es decir simplemente que son los primeros inteligibles que nuestro intelecto concibe inmediatamente a partir de la experiencia sensible. La intelección actual de los principios no es más innata en nosotros de lo que son las conclusiones de nuestros razonamientos deductivos, pero mientras que descubrimos espontáneamente los primeros, debemos adquirir los últimos por un esfuerzo de búsqueda” *Ibíd.* 391. Pensemos entonces que, si los primeros principios fuesen ellos mismos, objeto o resultado de tal búsqueda racional, ésta última no tendría sentido ni resultado. Entendemos que los principios son efectivamente, en la metafísica, objeto de una cierta elucidación discursiva que tiene el propósito de mostrarlos con la mayor precisión conceptual posible, mas no siendo ellos mismos, conceptos, su conocimiento resulta inagotable, y su demostración, circular.

difundiera la ilusión de poseerla en aquellos a quienes aparta del esfuerzo requerido para adquirirla.⁴

Lo que da unidad a una filosofía – y particularmente a la de Santo Tomás a la cual se dedicó toda su vida – son los principios que la hacen ser, y ser una. En Tomás de Aquino, su noción de acto de ser (*actus essendi*). Éste tiene en el pensamiento de Gilson una centralidad expresa y operante, que se extiende a todos los ámbitos del ser y del obrar sin excluir ninguno, simplemente porque lo único que excluye el ser es la nada, que no es. Si hay algo que el francés deja claro, es que éste es el centro de su especulación metafísica y que no se llega a él, precisamente, por ningún “océano de dialéctica”, prueba ni contraprueba discursiva. Es, más bien, el ser del ente, el que sale al encuentro⁵, no sin dificultades. Esta es, para el filósofo, la “verdad fundamental”⁶, aunque indemostrable:

(...) Ningún filósofo cristiano ha llegado a este punto, pero muchos no ocultan su disgusto cuando se les exhorta a considerar y, si es posible, aceptar, una verdad primera que, entendida así, no es objeto de demostración. Por eso, considerando la composición de esencia y existencia en lo finito como la verdad fundamental de la filosofía cristiana, no han podido soportar la idea de considerarla como una afirmación arbitraria y han intentado demostrarla.⁷

Efectivamente,

la noción primera de ser antes que toda otra, es para la metafísica un dato (...) Este dato, y la experiencia intelectual que de él tomamos, es el verdadero principio de la metafísica. Toda la sabiduría filosófica está virtualmente contenida en el sentido de la palabra “es”. No debe convertirse en, como llega a decirse, un “punto de partida”. Hay que permanecer en ella mucho tiempo y no alejarse más que para volver cuanto antes. El ser es la más universal y la más evidente de las nociones, pero es también, como conviene al nombre mismo de Dios, la más misteriosa.⁸

⁴ Étienne Gilson, *Las constantes filosóficas del ser* (Pamplona, EUNSA, 2005) 45.

⁵ Cfr. Gilson, *Las constantes*, cap. IV.

⁶ Cfr. Gilson, “La verdad fundamental”, en *Introducción*, 73.

⁷ Gilson, *Introducción*, 73.

⁸ Gilson, *Introducción*, 90 – 91.

Por ello,

antes de ponerse a demostrar lo demostrable, (el buen maestro de filosofía) explica la verdad indemostrable para desvelar su evidencia. Es todo un arte (...) Es preciso trascender las imágenes para alcanzar, en un destello, lo inteligible. Lo poco que se ve, se esperará que sea el entendimiento quien suscite su vista en los otros".⁹

Antes de toda demostración se impone, según Gilson, mostrar la evidencia de lo evidente procurando que otros lo vean, sin mediación demostrativa. ¿Cómo? "procediendo al análisis ostensivo del contenido de la noción".¹⁰ Es decir que, tratándose de la noción de *ens*, su analítica no será deductiva sino mostrativa, lo cual es lo mismo que decir que de él, no se deduce nada, por ser anterior y supuesto en toda deducción.

Luego, ¿qué queda, de este análisis?: "(...) es preciso trascender las imágenes para alcanzar, en un destello, lo inteligible".¹¹ Finalmente, advierte que "ligada a la aprehensión simple de donde surge el primer juicio¹², a ella le faltarán pronto las palabras, como se lo ve muy bien en lo que acaba de ser dicho"¹³. En resumen: 1. El ente no se demuestra; 2. Del ente nada se deduce por vía de análisis; antes bien, su "analítica" consiste en la mostración de su constitución, a saber, de los principios que componen en él.

Ahora bien: siendo todo lo que es (*ens*), algo que tiene ser (*habens esse*) Tomás de Aquino ve ahí presentes dos principios: la esencia y el acto de ser (*esse*). En cuanto coprincipios del ente, no subsisten en sí mismos separadamente, sino en el ente, en una participación intrínseca que se entiende a partir de la relación acto-potencia¹⁴ y recibido a recipiente¹⁵. A su vez, hablar de tal composición o

⁹ Gilson, *Introducción*, 93.

¹⁰ Gilson, *Introducción*, 93.

¹¹ Gilson, *Introducción*, 93.

¹² Gilson, *Introducción*, 93. Se refiere al juicio según el cual "algo es", anterior a toda predicación.

¹³ Gilson, *Introducción*, 93.

¹⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *De Potentia* VII, 2, *Summa Theologiae* 1, q. 4, a. 1, ad. 3, entre muchos otros.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.4 a.1. ad 3.

participación, es hablar de la finitud del ente: su ser no es el Puro Ser, sino un ser finito y participado.

Esta expresión: ser finito, puede significar, en su acepción más común, cualquier ente en tanto es *determinado* ente, y no otro. Por ejemplo, ser un árbol y no una mesa. Tal “finitud” es propia de cada ente en tanto es lo que es (esencia; substancia) y no, otra cosa¹⁶. Pero aun así nos planteamos las preguntas siguientes: ¿toda la finitud del ente radica en la determinación-restricción-recepción según la cual la esencia limita al acto de ser? ¿Es posible decir – y en qué términos – que esa finitud alcanza también al mismo *esse* del ente? ¿Es el mismo *esse* del ente, finito; o lo es exclusivamente por la limitación esencial? Si fuera éste el caso, el *esse* mismo del ente ¿no sería i-limitado? Si no fuera ése el caso, ¿sería el *esse* del ente, auto-limitado?¹⁷ A su vez, en un *esse* finito, por el hecho de serlo, debe haber algo de potencial, en este caso, en relación con su esencia, lo cual invertiría la relación potencia (esencia) acto (*esse*), inversión que no encontramos afirmada expresamente por Tomás de Aquino, pero sí, por su discípulo francés.¹⁸ Finalmente, ¿no será este aspecto del *esse*, el mentado en la expresión tomasiana *virtus essendi*?

Este particular “aspecto” de la relación esencia-*esse* no vemos que haya sido desarrollado por Gilson, más que en textos acotados, que van a constituir el marco de esta indagación, en la que pretendemos elaborar y responder las preguntas anteriores.

En orden a ello, consideramos necesario comenzar exponiendo la diferencia entre ser finito y Ser Puro, analizando, por una parte, cuál es el punto de partida de la filosofía y su relación con el dato revelado respecto al descubrimiento del *esse*; y por otra, las dificultades que presenta este descubrimiento. Ello, en el segundo apartado.

En el tercer apartado, analizaremos los textos en los que Gilson plantea la finitud del mismo ser del ente relativamente a su

¹⁶ Así, en una metafísica de la substancia (i.e. en la que el ser se resuelve en la misma) como la aristotélica, cada ente es lo que es. Agregar que, en razón de ello, es finito, resultaría superfluo.

¹⁷ Esta es una expresión de Gilson, según veremos. Pero J. Wippel usa el término *self-limiting* dicho del acto de ser, en dos artículos que referiremos oportunamente.

¹⁸ Cfr. apartado 3 b. nota 43.

coprinicio, en términos de *reciprocidad acto-potencia*, *autodeterminación*, grado propio de *intensidad*, y cantidad o medida de ser.

Finalmente, concluiremos que la noción de *virtus essendi* es clave para mostrar la posición del francés, y responder a las preguntas que nos formulamos.

2. El “descubrimiento” del *esse*.

En *Introducción a la filosofía cristiana*, afirma Gilson:

“...es obligatorio que el espíritu vacile, cada vez que la noción de ser está en discusión, entre concebir la causa a partir del efecto, según el orden filosófico, o concebir el efecto en función de la causa, según el orden teológico. El filósofo cristiano hace las dos cosas, pues teologiza, y el teólogo no se priva de filosofar. Por lo tanto se puede decir que, puesto que Dios es «ser» (*esse*), y toda causa produce un efecto que se le asemeja, el efecto propio de Dios es el ser de la criatura; crear es *producere esse rerum*; o, inversamente, puesto que las criaturas son existentes porque tienen el ser (*esse*), podemos decir, remontándonos desde él hasta Dios, que, para ser su causa, es preciso que Él sea el acto puro de ser: *ipsum purum esse*. Desde el momento en que se capta el sentido tomista de la noción de *esse*, las dos sendas no son más que dos sentidos de una única vía.¹⁹

Existen dos vías: una, que conduce del *Esse* divino, al ente, del ser del ente, al Ser de Dios. Cada una de ellas tiene un punto de partida del cual se concluye una verdad posterior. El punto de partida de la primera es el punto de llegada de la segunda, y a la inversa: el punto de partida de la segunda es punto de llegada de la primera. Cada punto de partida es, a la vez, conclusión. ¿Cómo no ver allí, un círculo y una petición de principio?

El único modo de escapar a ello es que ambas vías constituyan géneros distintos de demostración; es decir, que sean demostraciones de distinto orden. Cada género de demostración es tal, por su principio o punto de partida, que será, entonces, de distinto orden.

¹⁹ Gilson, *Introducción*, 109.

Ahora bien, mientras la tradición metafísica había visto en *lo que es* (*ens*), esencia/substancia, Tomás de Aquino traspasa ese orden, para ver su acto: el acto de ser (*esse*). La mirada inteligente de Santo Tomás ve al ente, en tal composición, como evidente. Pero convengamos en que resultaba – como aún en estos tiempos lo sigue siendo en cuestiones en las que no hay tiempo – inusual, poco frecuente, difícil. Era “sobrepasar la noción de ente concebida hasta entonces como una noción simple, descomponiéndola en otras dos: la de *essentia* y la de ser (*esse*), afirmando finalmente que, de estas dos nociones, la una, la de ser, designa, *dentro del ente mismo*, la perfección suprema y el acto de la otra”.²⁰

Así lo expresa en Elementos de Filosofía cristiana:

Ciertamente es el resultado de un supremo esfuerzo de abstracción, puesto que para formarla (a la noción de *esse*), el intelecto debe concebir, además de la condición de ser y existente²¹, el acto debido al cual el existente se encuentra en esta condición: *ipsum esse significatur ut quiddam abstractum*. Ahora bien, evidentemente, abstraer esta noción de la de substancia y distinguirla de la noción de esencia fue precisamente crearla²². ¿Cómo llegó Tomás a esta nueva noción? Esta no es una noción universalmente evidente a toda mente humana, ni mucho menos.²³

Según Gilson, esto último fue posible, histórica y metafísicamente, por la meditación que surge del nombre que Dios se da a Sí mismo, en Éxodo 3,14: *Ego Sum Qui Sum*. En la respuesta dada a Moisés, Dios revela Su Nombre propio: El que Es. Tal es su Palabra.

Desde aquí nos preguntamos: 1. ¿Cómo es que ésa, su Palabra, se relaciona con el Ser largamente buscado por los filósofos? 2. ¿Cómo pudo Tomás de Aquino entender en esta fórmula, un *Esse Puro*? 3. ¿Qué tipo de inferencia realiza al concluir, del *Esse Puro*, el *esse finito*?

²⁰ Gilson, *Introducción*, 79.

²¹ Aquí entendemos por “ser”, la substancia o entidad; y por “existente”, el estar siendo del ente donde la existencia es un “estado”, del cual Gilson distingue el acto de ser. Cfr. Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid, Rialp, 1981) 163.

²² Descubrirla, en sentido de *inventio*.

²³ Gilson, *Elementos*, 164.

Según Gilson:

el sentido literal de la fórmula cuestionada no implica la revelación divina de una noción metafísica. El que atribuye un sentido metafísico a una palabra cualquiera de la Escritura es, en la misma medida en que ese sentido es metafísico, responsable de su verdad.²⁴

El nombre *Ego Sum Qui Sum* no es metafísico, porque la metafísica es una ciencia que se constituye desde evidencia y demostración. Sin embargo, hay en este nombre revelado una indicación metafísica. Es difícil negar que este Nombre diga Ser. La Palabra divina induce a la inteligencia a meditar y buscar su noción. Ello es bastante natural, en primer lugar, porque lo que Dios revela, en general, no es ininteligible sino suprainteligible. Es decir, aunque no sea inteligible para nosotros, sin embargo, lo es en sí mismo, de modo tal que no excluye; más bien invita a la intelección. El Nombre reúne – en la mente del filósofo – aquél Ser visto por Parménides, con la realidad del Dios vivo y verdadero. Y esta coincidencia no es meramente externa, sino que, poniendo al filósofo *en cuanto creyente* ante la certeza de que el Ser, es el mismo Dios; insta al creyente *en cuanto filósofo* a inteligir tal indicado (por Él mismo) ser divino. En este sentido, lo que diga/entienda de Dios va a estar iluminado, fecundado internamente, por su misma Palabra.

Por otra parte, y esto es más específico, la “indicación metafísica” más profunda y directa de este nombre, es la de un ser puro sin restricción; y el modo más “irrestricto” de ser, es existir, sin más. Esto es lo que vio Santo Tomás. La simplicidad se sigue inmediatamente del *Es* divino. Así, el Ser Puro en su simplicidad no es ya una abstracción razonada cuyo atributo más propio sea la *autoidentidad* – que parece ser el atributo primero dicho en el Ser de Parménides – sino que su pureza y simplicidad son las de un puro acto de existir, el único subsistente en sí mismo y no, en una naturaleza. Porque *tal*, es su naturaleza. A este descubrimiento el teólogo Tomás de Aquino, ordinariamente reacio a los calificativos, lo llama “sublime verdad”:

²⁴ Gilson, *Constantes*, 180.

El mismo ser divino es su esencia o naturaleza. Esta sublime verdad aprendió Moisés del Señor, al cual cuando le preguntó (Éx 3:13,14): “Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?”, díjole el Señor: “*Yo Soy el que Soy*. Así responderás a los hijos de Israel: *El que Es* me manda a vosotros”, mostrando que su nombre propio es *El que Es*. Pero todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa. Queda pues, que el mismo ser divino es su esencia o naturaleza.²⁵

En este punto se separa el aquinense de toda la tradición filosófica, al vislumbrar un principio, como dijimos, de otro orden que el de la substancia o esencia.

Sin embargo, nos seguimos preguntando lo que el mismo Gilson se ha preguntado explícitamente en, al menos, dos textos²⁶: cómo llega Tomás a vislumbrar un acto de tal magnitud; cómo llega a ver este principio que traspasa, de suyo, el orden esencial, y verlo separadamente, es decir, como principio distinto de aquél. Conjeturamos que el *Es* dicho por Dios de Sí mismo, lo induce a entender allí un Existir en continuidad inteligible con el existir de los entes. Desde el punto de vista de lo que una mente humana puede concebir, es difícil sostener que exista una tal intuición/experiencia del Existir divino - al menos, en metafísica -. Esta experiencia directa del mismo divino Existir permanece “oscura” en esta vida; pero su objeto es real porque así Dios lo afirma; y el encuentro con el ser del ente permite conocerlo indirectamente:

Porque Dios se ha revelado como El que es, el filósofo sabe que es preciso situar en el origen y en el corazón de los existentes el acto puro de existir. La palabra divina trasciende irreduciblemente

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, c.22

²⁶ Cfr. Supra nota 23. También en, Étienne Gilson, “Dios y la existencia” en *La existencia en Santo Tomás de Aquino. Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 a 20 de abril de 1956*, Versión castellana de F. Rivas Sacconi, Cortes. “El Gráfico”, Bogotá, 24: “¿Acaso en la Palabra de Dios no hay ciertas verdades a cuya sola mención se llena de luz nuestra razón? En este caso sucede algo de esto. Nunca sabremos si Santo Tomás, como gran metafísico, concibió la noción de ser, para luego confirmarla en la Sagrada Escritura, o si al leer la Sagrada Escritura intuyó su doctrina del ser, del Ser Supremo (...) ¿qué se produjo en el espíritu de Santo Tomás? Desde luego no lo sabemos. Muy probablemente una de esas intuiciones que brotan al contacto de dos luces; en este caso, de la luz de la palabra divina y la de la inteligencia...”

las nociones filosóficas concebidas a su luz; incluso por eso, éstas no podrían deducirse de aquéllas. No hay nada más que decir: puesto que la Escritura lo afirma, las nociones filosóficas de ser y de Dios se identifican finalmente con la del acto de ser; en efecto, la Escritura no lo dice, pero sí afirma que el nombre propio de Dios es: Quien Es; porque así lo ha dicho, lo creo; de este modo, el entendimiento fecundado por esta adhesión al objeto de la fe, profundiza más en el conocimiento de la noción primera de ser. Con uno y el mismo movimiento descubre, en el sentido filosófico del primer principio, una profundidad imprevista y adquiere una intelección, imperfecta pero verdadera, del objeto de la fe. Toda esta dialéctica es puesta en movimiento, dirigida y concluida a la luz de la Palabra del Éxodo. Es metafísica por su método y estructura, pues nada en el texto sagrado la sugiere ni la anuncia.²⁷

La revelación del nombre propio de Dios no quita evidencia al ser del ente. Más bien, al ser de otro orden - que, de suyo, es supraracional – invita a la inteligencia a entender “lo que es” en mayor profundidad: en su ser. Pero esa intelección sigue siendo tal. Aun cuando se sostenga que Dios revela un nombre metafísico, sigue siendo cierto que tal nombre, dicho por Él mismo, es creído primeramente y su contenido excede la ciencia del metafísico, quien sólo llega a vislumbrarlo desde el “es” del ente. Sabemos cabalmente que el ente no se demuestra, y que el conocimiento del *Es* divino es mediato; de ello se sigue que estrictamente, lo que se demuestra es el Ser divino, desde el ser del ente.

Entonces, ¿qué decir de las inferencias aludidas en el punto 3?

No son pocas las ocasiones en que Aquino recurre a demostraciones cuyo punto de partida es el mismo *Esse* divino – por ejemplo, en su simplicidad - para inferir de ello la composición del ente. Efectivamente,

si la esencia de Dios es su ser, todo el resto será necesariamente compuesto de ser y esencia distinta. Y nada es más evidente, si se demostró verdaderamente que Dios es el acto puro de ser. Sin embargo, no todos los teólogos han leído esta verdad en el texto

²⁷ Gilson, *Introducción*, 46 – 47.

de la Escritura...por la simple razón de que *no la tenían en el espíritu*.²⁸

La inferencia teológica exige la demostración filosófica (de que Dios es verdaderamente acto puro de ser). Al punto de que los teólogos que no lo han visto así, es porque no han concebido (el *esse*); “no lo tenían en el espíritu”. Para Tomás, el Acto Puro de ser no se tiene en el espíritu, sin más, pues “*no se pretende que haya una experiencia del ser, o de un ser cuya naturaleza toda sería ser*”.²⁹ Lo que se tiene en el espíritu es “lo que tiene ser”.

Como decíamos, existen efectivamente, en la obra de Tomás, muchas inferencias teológicas, que, desde la naturaleza divina, concluyen en la naturaleza del ente. A partir del texto del Éxodo podemos formar proposiciones verdaderas sobre Dios, tales como Dios es el ser; el Ser divino es Existir puro y, por tanto, simple. Pero no conocemos qué sea un puro y simple existir. También podemos deducir de tales proposiciones verdaderas, otras tantas relativas al

²⁸ Gilson, *Introducción*, 81. Cfr. *Summa Contra Gentiles* I, 22, *Summa Contra Gentiles* II, 145, 2, Tomás de Aquino, *De ente et essentia* IV, entre otros.

²⁹ Gilson, *Constantes*, 118. En la Nota 2 a pie de página, el traductor aclara que “algunos autores reprochan a Gilson aceptar una intuición del ser en estos sentidos pero, como se ve, lo que él llama ‘experiencia del ser’ no es una captación del ser ‘aislado’, ‘separado’. Yo creo – sigue el traductor - que es una intuición en la que está incluido el ser, pero no un ser ‘aislado’ del ente”. Sin embargo, encontramos en textos de Gilson varias expresiones que resultan relativamente ambiguas, por ejemplo, en *Elementos de Filosofía cristiana* conjeta, usando siempre el condicional: “Para alcanzar la nueva noción metafísica de ser, que lo identifica con su mismo acto, es suficiente con aceptar las Palabras de la Escritura en el sentido en que se exponen. Pues, si se hace así, ¿qué otro significado puede darse al nombre propio de Dios, *Yo Soy*? Es posible que la noción tomista de ser naciera cuando, por primera vez, un metafísico plenamente informado sobre la historia filosófica de la noción fue al mismo tiempo un teólogo versado en la Escritura. *Si esto fuese cierto, el origen de la noción enlazaría con la reflexión teológica; el esse que Dios es habría sido conocido por la fuerza de su propia palabra, antes que una anticipación de ella fuese concebida como el acto de una esencia finita y, por consiguiente, como unida a ella*. En este punto la historia alcanza una vez más, uno de sus límites insuperables: la psicología individual. El resultado al menos es claro: es una y la misma cosa concebir a Dios como Puro *Esse*, y concebir las cosas, en cuanto que son, incluyendo en su estructura metafísica una imagen participada del puro Acto de ser”.166 (la cursiva es nuestra). En el mismo sentido: “(la importancia de Tomás es) la intrepidez intelectual que implica haber aislado e individualizado, en su estado puro, la noción de acto de existir. Tomás se percató bien a las claras que, de hacerlo, rebasaba los límites de lo representable y de lo concebible. Y, sin embargo, no retrocedió. Si Dios lo dijo, es posible - dedujo - ser pura y simplemente sin ser esto o aquello...Eso es Dios”. Gilson, “*Dios y la existencia*”, 20. A estas afirmaciones nosotros las entendemos en el contexto de su analítica del ente y su composición metafísica, por una parte; y de la relación entre revelación y razón, por otra.

ente: si Dios es simple, y el ente no es Dios, será compuesto, por ser un existir ejercido por un sujeto. Todas estas proposiciones son verdaderas. Mas ello supone, a su vez, el camino filosófico que parte de la evidencia del ente, que es el principio según el cual entendemos, antes de demostrar³⁰:

Para comprender la doctrina de Santo Tomás, es necesario ver que su noética está enteramente condicionada por una metafísica del ser, y que esta metafísica requiere una noción de ser tal que contenga en sí, y entregue al primer golpe de vista, lo que liga lo finito a su causa primera, y lo que lo distingue de ella. A partir de este momento, que es el primero, se vuelve igualmente imposible concebir lo finito como independiente de su causa y de confundirlo con ella. Nada es sin Dios y nada es Dios (...) Ahora bien, lo que dice Santo Tomás al respecto sobre este punto es precisamente que la noción primera formada por el intelecto no es una noción del ser tan indeterminada que convendría igualmente a Dios y a las criaturas. Por el contrario... es principio primero en el orden de la aprehensión simple, que es la del ente (*ens*) propio de la criatura concebida como "lo que tiene ser" (*habens esse*) y, en consecuencia, inaplicable a Dios bajo esta forma. Puesto que Dios no es un ente, Él no *tiene* el ser; Él Es.³¹

Entonces decimos que "cabalmente, es a la luz de un Puro Acto de Ser que crea libremente, que se entiende el alcance y profundidad del *esse* del ente, es decir, se comprende señaladamente lo que significa, para un ente, su acto de ser"³². El "encuentro" con el ser del ente es lo propio de la experiencia metafísica, la cual se une a la Palabra divina, en cuanto la inteligencia ve como verdadero, real – fundado en el ente – y por analogía, aquello que Dios revela.

Es un círculo virtuoso: de El que Es - recibido en la Palabra divina - como *Ipsum Esse* - formulado, aunque mediáticamente conocido - por el ser del ente - inmediatamente concebido-. Allí se resuelve la

³⁰ Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III, c.47: "(...) el conocimiento de Dios que puede suministrar la mente humana no supera el género de conocimiento que parte de las cosas sensibles; pues incluso el alma conoce su propia esencia partiendo del conocimiento de las naturalezas sensibles, según se dijo (cc. 45, 46). Luego por este camino no puede conocer a Dios de una manera más elevada que la de conocer la causa por el efecto".

³¹ Gilson, *Introducción*, 103 - 104.

³² Cecilia Giordano, "Sobre el lugar del *esse* en la ontología de Tomás de Aquino y su punto de partida". *Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía medieval: II Coloquio Intercongresos RLFM. Actas* (2020): 12.

meditación filosófica: en un tránsito del Ser Puro al ser finito; y de éste a Aquel, respetando y conservando su diferencia. Allí habita y esa es su casa... en el tiempo.

3. *Esse* y esencia: el ser finito

a. Retomando el problema

Pensar lo que sea un ser finito, es pensar la relación de un *esse* a la esencia con la que compone, es decir, pensar la relación de estos coprincipios que constituyen la misma estructura metafísica del ente.

Para dilucidar convenientemente esta estructura, es menester distinguir realmente estos coprincipios, es decir, ver en el acto de ser, un principio distinto de la esencia. Ello fue posible, como dijimos, a la luz del conocimiento de un Puro Ser recibido en la fe y formulado filosóficamente.

Encontramos importante señalar esto, porque lo que se entienda por ser finito de alguna manera supone un conocimiento del Ser Puro, según lo indicado en el apartado anterior³³. Y esta es la justificación más importante de haberlo introducido: la finitud del ente – que es lo más inmediatamente evidente a la mente – sólo se aprehende en su justa profundidad en la medida en que se entienda la finitud de un *esse* que, impotente de ser el Ser pura y simplemente³⁴, es el ser de un ente y, por tanto, es *por* y *en* una esencia.

En estos coprincipios podemos ver cuatro aspectos, que tomamos provisoriamente para el desarrollo del tema³⁵:

³³ Con esto queremos decir que la especulación sobre el ente en su finitud – sin dejar de ser filosófica *según se atiene al ente y sus constitutivos*, supone un contexto teológico, pues se perfila y se hace visible desde la noción de Dios Infinito, y del Ser (*Esse*) de Nuestro Señor Jesucristo, en Quien la naturaleza humana está unida al Verbo de Dios, que es el Ser divino. Ver al respecto Étienne Gilson “De la notion d’Être divine dans la philosophie de Saint Thomas D’Aquin”. *Doctor Communis* 18 (1965): 113-129; Étienne Gilson, “L’ esse du Verbe incarné selon Saint Thomas d’Aquin”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* (1927) : 23-37. También Nemesio Yaccuzzi, *Y ustedes, ¿quién dicen que Yo Soy?* (Córdoba, Advocatus, 2020). Agradecemos al Dr. Nemesio Agustín Yaccuzzi su diálogo y observaciones.

³⁴ Gilson, *Introducción*, 117.

³⁵ Nos planteamos este tema a propósito de las palabras de Tomás de Aquino en *Summa Contra Gentiles* I, 26, 3: “Las cosas se diferencian por esto, que tienen diversas naturalezas *por las cuales el ser es adquirido de diversos modos*” (La cursiva es nuestra); y del siguiente

1. Lo que les es propio
2. Lo que poseen en relación con su coprincipio
3. La referencia a la causa de la que proceden
4. Lo que se sigue de ellos (en el orden de las operaciones, de los accidentes, etc).

Atenderemos a los dos primeros aspectos³⁶, que son los que componen en el ente, principio de todo conocimiento humano.

1. Según lo expresa Tomás en *El ente y la esencia* (cap. I) es ésta un constitutivo de todo ente en cuanto “pone algo en la realidad”. Y ello se dice en primer lugar, de la substancia de las cosas, y derivativamente, de los accidentes. Propiamente, la esencia de la substancia es “aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género y especie y es significado en la definición” (quididad); “aquello por lo que una cosa ha de ser tal cosa” y “que constituye su certeza” como tal cosa (forma); “aquello según lo cual la cosa se ordena a su propia operación” (naturaleza). En definitiva, “lo que hace que algo sea lo que es, es decir, tal cosa”.

Ahora bien, la esencia no sería, en absoluto, sin su coprincipio, de tal modo que “el nombre de *quididad* se toma de aquello que se significa en la definición; *pero* se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser”. El nombre de *quididad* expresa un aspecto de la esencia – como los de forma y naturaleza – *pero* (conjunción adversativa) esencia se dice propiamente en y desde su relación al ser, pues sin éste, su coprincipio, simplemente, sería nada. La conjunción adversativa implica que este último sentido de esencia

comentario: “Es claro que en las cosas, hay diversas naturalezas...Pero se nos afirma más aún: el ser es adquirido de diverso modo. ¿Cómo es ello, si el ser produce siempre el mismo efecto, hacer que un ente sea?” Étienne Gilson, “Elementos de una metafísica tomista del ser”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Año 41,105 (1992): 11. También nos motivó el siguiente texto: “Aunque el ser tenga siempre la misma función, hacer que algo sea, al ser recibido éste por una determinada esencia, es...contraído por ella, tornándose finito. Así, por ej., el ser de una planta es afectado por ella tanto que con su muerte, ya ‘no es’ más planta. No pasa lo mismo con el ser del hombre. Con la muerte de éste, su ser sigue haciendo que su alma sea tal, esto es, que subsista; por lo que no hay muerte para el alma espiritual, sino para el hombre. También observamos que el ser de una cosa material está contraído a un tiempo y un espacio determinado... no pasa lo mismo con el ser de un ángel” Yaccuzzi, *Y ustedes*, 53-54.

³⁶ En adelante nos referiremos a estos aspectos de los coprincipios, por su número.

no se suma simplemente, al de *quididad*, sino que introduce una diferencia fundamental, que es su relación al ser y su “función” respecto a él.

Por su lado, el *esse* es el acto primero y más íntimo de cada cosa³⁷, por el cual cada cosa es, simplemente; “lo más perfecto de todo. Porque se compara con todo, como un acto; pues ningún ser tiene actualidad sino en tanto es. De donde se deduce, que el *ser* es la actualidad de todas las cosas; incluso las formas”³⁸. El *ser* es la primera de las cosas creadas³⁹; “el primer efecto de Dios en las cosas creadas...que está supuesto en todos los demás efectos, de los cuales es fundamento”⁴⁰. En tal sentido, “el ente es por su *ser*”⁴¹.

2. Los coprincipios no son tales sino en su relación con el otro: el acto de ser de un ente es tal, en tanto hace ser a una esencia o naturaleza sin la cual no sería tal acto de ser, i.e., no sería nada. A su vez, una esencia no es nada en sí misma, sin el acto de ser por el cual es la esencia de un ente. Incluso en cuanto concebida o conocida por un intelecto, introduce una cualidad en éste sujeto inteligente, el cual es, por su *ser* (*esse*).

Entonces, tenemos que: una esencia es tal esencia (*quididad*, naturaleza, *forma essentiae* -punto 1), y es por el acto que la hace ser, sin más (punto 2). Por su parte, el acto de ser hace ser al ente (y, en tal sentido, algo es o no es: punto 1.), actualizando una esencia *por* la cual y *en* la cual adviene al ente, quedando así, restringido: es el ser de tal ente; y no el Puro Ser (punto 2).

Este es precisamente el problema que queremos plantear, según lo anticipado en el primer apartado: si el *ser* es determinado, restringido, contraído a tal ente por la esencia, es porque *puede* ser afectado, recibido en ella. Es decir que guardaría una potencialidad respecto a su esencia (punto 2). Si *puede* ser recibido, no es el Ser Puro. Pero no lo sería, *no sólo* en razón del recipiente (esencia) sino de su propia referencia a la esencia, sin la

³⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q.8, a.1.

³⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 4, a.1, ad3.

³⁹ Tomás de Aquino, *Super librum De causis expositio*, prop. IV.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, cap. 68.

⁴¹ Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, 25, 10

cual no constituiría entidad. Entonces, sería menester considerar al *esse* no sólo en lo que tiene de propio, sino bajo el segundo aspecto (punto 2) para poder dar cuenta de la finitud de los seres.

b. Gilson, lector de Tomás de Aquino

Como dijimos, no son muchos los textos en los que Gilson refiere directamente a este aspecto del ser del ente. Trataremos tres párrafos acotados que encontramos en *El ser y los filósofos*, *Introducción a la filosofía cristiana* y *El Tomismo*.

En el primero, el francés habla de una *recíproca relación de acto y potencia*:

Aunque la existencia⁴² es la actualidad suprema de cualquier substancia existente, no es acto con respecto a todo lo que hay en esa substancia (...) En otras palabras, la existencia *no monopoliza toda la actualidad de la substancia existente*. Más bien, así como la esencia está en potencia en cuanto al acto de su propia existencia, así también el acto de existencia *está en potencia al acto formal de su propia esencia*.⁴³

Efectivamente, si el acto de ser “monopolizara toda la actualidad de la substancia existente”, la substancia sería su ser, es decir, estaríamos ante un Puro Ser; no, ante un ser finito. Si el acto de ser finito justamente por serlo, no es puro ser, entonces, dice Gilson, habrá en él algo de potencia. Pero en la composición entitativa, el coprincipio potencial es la esencia. ¿Cómo puede serlo, también, el acto por el cual, es? A su vez, si este acto está en potencia, sería “recipiente” respecto a algo que deba “recibir”, en cuyo caso, no sería “lo más formal con respecto a todo lo que hay en la cosa existente”. Así planteadas las cosas, el *esse* sería una nueva esencia o forma susceptible de ser actualizada por otra, sin solución de continuidad. Pero no es esto lo que sostiene Gilson ni su maestro de Aquino. Por ello aclaran que la relación es de recibido (*esse*) a recipiente (esencia), siendo el primero lo más formal del ente, es decir -por analogía con la forma en el orden substancial- su acto último y más perfecto.

⁴² Aquí *existencia* está usado como *acto de ser*.

⁴³ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, (Pamplona, EUNSA, 1985) 254.

Sin embargo, el ser “recibido” en la substancia, supone que el acto del que hablamos no es puro. Por el contrario, si es “recibido” poseería un remanente potencial.

Un modo de explicar esto, es a partir de los dos aspectos del *esse*, señalados. Según ello, se podría decir que el acto de ser está en potencia, no respecto a lo que posee en sí mismo (punto 1) ni respecto a nada que reciba extraño a sí mismo, porque en un ente, más allá de su *esse*, no hay nada, literalmente: es, o no es. Estaría en potencia en relación a su coprincipio, es decir, en relación al “modo” con que ha de ser determinado por la esencia (punto 2). Este modo según el cual ha de ser determinado, es real: el *esse* adquiere una modalidad por la esencia que actualiza, y esta modalidad no sería sólo la determinación que supone una naturaleza o forma en sí misma, sino que afectaría realmente al mismo ser del ente. De lo contrario, no habría composición real de los coprincipios. Según este razonamiento, si toda la actualidad respondiera al *esse*; y toda la determinación, a la esencia, no se vería cómo “componen” realmente. Tendríamos acto puro, y esencia determinada.

Luego, debe existir una reciprocidad potencia-acto en los coprincipios: la esencia está en *acto* por su forma substancial según lo cual tiene un modo y determinación propios, y recibe (*potencia*) el *esse* que hace que todo esto, sea, determinándolo para sí. El *esse* es aquello sin lo cual nada del ente, es (*acto*), pero actualiza una esencia según la cual es el ser de un ente (*potencia*), al punto que sin esta referencia, no habría ente. Sólo habría Ser Puro.

Esta recíproca determinación acto-potencia no sería contradictoria (algo no puede ser acto y potencia respecto a lo mismo) porque ambos principios, con su actualidad y potencialidad propios, no son del mismo orden: la esencia no es ser, ni el ser es esencia, aunque componen.

Ahora bien, llegados a este punto, no vemos que sea posible introducir una potencia en el mismo *esse* del ente (aunque relativamente a la esencia) y, a la vez, conservar su orden (punto 1), que siempre tiene primacía, pues no es lo mismo ser-no ser, que ser tal o cual ente.

Creemos que Gilson introduce este aspecto potencial del *esse*, para dar cuenta de que el ente no es Ser Puro. Pero advertimos que el acto de ser del ente no es acto puro de ser, *no porque esté en potencia*, sino porque, siendo el ser de un ente, es así creado.

En definitiva, la razón de la finitud del ente no está en que su *esse* tenga potencia: respecto a Dios, su Causa, no puede tenerla porque nada es, sin el ser que le es dado; de lo contrario, sería anterior a sí mismo⁴⁴. Descartado esto, queda evaluar si tiene potencia en relación a la esencia.

Entendemos que no puede afirmarse esto con propiedad, del acto último del ente porque, si su razón formal es hacer ser a su coprincipio esencial (ente), introducir una potencia sería complejizar un acto innecesariamente, dado que este acto siempre es acto de la esencia⁴⁵, su coprincipio. Entendemos que esto es suficiente, y es el límite en nuestra comprensión del ente.

Por lo demás, el exhaustivo desarrollo que hace Étienne Gilson de los principios formulados por Santo Tomás, excede las alusiones al tema en las obras del dominico. Si bien Tomás es claro al respecto, podemos preguntarnos si este tema de la reciprocidad acto-potencia en los coprincipios le puede ser atribuida. En principio, no pareciera que, para Tomás, la relación acto-potencia sea recíproca: huelgan los textos tomasianos referidos al acto de ser, en lo que le es propio (punto 1). A ellos añadimos este extenso párrafo, de los más explícitos al respecto. Dice en *De Potentia* VII, 2, ad 9:

Esto que llamo ser es lo más perfecto de todo, lo que a partir de esto se hace evidente porque el acto es siempre más perfecto que la potencia. Pues, cualquiera que sea la forma dada, no se entiende en acto si no es puesta por esto que es el ser...pero esto que tiene el ser resulta existente por el acto. De donde se evidencia que esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones. No debe entenderse que a esto que llamo ser (*esse*), se le añada algo que sea más formal que él, siendo que él mismo es el que determina como acto a la potencia: pues el ser que es de este modo, es algo esencialmente distinto de aquello a lo cual se añade determinándolo.

⁴⁴ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 2.

⁴⁵ No porque la esencia sea, de suyo, sino porque es el sujeto sin el cual no se da el *esse*.

Pues nada puede añadirsele al ser, que sea extraño a él mismo, puesto que nada es extraño a él, a no ser el no ente que no puede ser ni forma ni materia. De donde *el ser no es delimitado por otra cosa al modo de la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia* “Esto que llamo ser es lo más perfecto de todo”.⁴⁶

Lo primero destacado en cursiva responde a la necesidad de aclarar el sentido del verbo *efficitur* (llega a ser, resultado). Según Gilson, este término no debe entenderse como *causalidad eficiente* del *esse* del ente. Éste es una causa, como lo dice repetidamente Tomás, más cercana al orden de la causalidad formal: así como la forma hace que el ente sea lo que es, análogamente el *esse* del ente hace que todo lo que hay en un ente sea (no sea nada), esto es, su esencia y todo lo que es del orden segundo incluido su “estar siendo”, su “ser fuera de su causa”, su ser extramental, todo lo cual responde, con mayor o menor precisión, a la noción de “existencia” como un estado⁴⁷. Los entes, entonces, están siendo (existen) por su ser (acto), al modo (análogamente) en que las sustancias son *lo que son* por su forma (acto). Evidentemente que los dos actos no son del mismo orden, lo cual explica que no se excluyan ni sean superfluos, y que sea válido analogarlos.⁴⁸

Lo segundo resaltado indica que el ser no recibe un acto ulterior, sino que, como acto, es determinado por la potencia esencial.

El segundo texto de Gilson que consideramos es el siguiente párrafo de *El Tomismo*:

⁴⁶ Tomás de Aquino, *De Potentia*, VII, 2, ad 9: “Hoc dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur; sed hoc quod habet esse efficitur actu existens. Unde patet quod hoc dico esse, est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam: esse enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum.

Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. *Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam*” “hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum”. El resaltado en cursiva es nuestro.

⁴⁷ Cfr. Gilson, *Elementos de una metafísica*, comentario a la Tesis 6: 6; Gilson, *Elementos*, 164; Yacuzzi, *Y ustedes*, 39.

⁴⁸ Este tema es tratado en Manuel A. Serra Pérez, “La actualidad del *esse* en la metafísica tomista: perspectivas críticas”. *Revista de Filosofía UNESP* 45, 3 (2023): 129-152 con variantes en nuestra interpretación; también en Manuel A. Serra Pérez “¿Es necesario un acto de ser? La raíz del tomismo en cuestión”. *Carthaginesia* 40, 78 (2024): 505-524.

Esta determinación específica de los actos de existir, que sitúa a cada uno de ellos en una especie definida, es precisamente lo que llamamos su esencia (...) Cualquier cosa que pueda imaginarse que determina al existir, la forma o la materia por ejemplo, no puede ser una pura nada, pues es parte del ente y no puede ser parte del ente más que en virtud de un acto de existir. *Es, pues, imposible que la determinación de un acto de existir le venga desde fuera, es decir, de otra cosa que de sí mismo.* En efecto, la esencia de un acto finito de existir consiste en *no ser más* que tal o cual *esse*, no el *esse* puro, absoluto, único... El acto de existir *se especifica*, pues, *por lo que le falta*, si bien aquí es la potencia la que determina al acto, en el sentido al menos en que *su grado propio de potencialidad está inscrito en cada acto finito de existir* (...) Cada esencia es puesta por un acto de existir que ella no es y que la incluye como su *autodeterminación*. Fuera del Acto Puro de Existir, nada puede existir sino como tal o cual existir; es, pues, la jerarquía de los actos de existir la que fundamenta y regula la de las esencias, pues cada una de ellas sólo expresa la *intensidad propia* de un cierto acto de existir”⁴⁹.

La esencia de un ente no tiene, según Gilson, un estatuto propio – al modo aviceniano – fuera del ente al cual esencia. Y este ente, es por su ser. De tal modo que entendemos que Gilson en este párrafo, analiza la especificidad, determinación o limitación del ente desde su acto, el que, haciendo ser a la esencia, así se autolimita. La idea es que, no sosteniéndose la esencia, sin ser (*esse*); es éste el que, sosteniéndola en el ser, se (auto) determina. El uso de este prefijo es indicativo, por una parte, de la referencia del ser a la esencia, en la que se especifica; pero definitivamente, indica que ésta determinación y todo lo que es del ente no pueden provenir sino de él mismo, porque sin él, nada son.⁵⁰

⁴⁹ Gilson, *El Tomismo*, 252-255. La cursiva es nuestra.

⁵⁰ El tema de la condición de limitado/ilimitado en la relación entre los coprincipios del ente puede ser entendido en términos tanto neoplatónicos, como aristotélicos. En el primer caso, se usa frecuentemente el lenguaje de recipiente-recibido, lenguaje que Tomás de Aquino utiliza efectivamente. Pero lo que permite al Aquinate reinterpretarlos en términos de su propia noción de ente, es la dupla aristotélica acto-potencia. Su noción de acto de ser es más profunda que la noción de “recibido”. En otros términos: el *esse* es recibido y no recibe nada, *porque* es el acto primero del ente sin el cual, nada sería. Esta discusión está planteada en el artículo clásico de William Norris Clarke, “The limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism”. *The New Scholasticism* 26 (1952): 167-194. El autor no acuerda en el carácter decisivo de la influencia aristotélica en este punto. En la misma línea,

Al final del párrafo, Gilson afirma que cada esencia expresa la *intensidad propia de un acto de existir, y el grado de potencialidad* inscrito en el mismo, según el cual se especifica por *lo que le falta*.

Acá el autor no refiere la intensidad, el grado de potencialidad ni la especificación a la esencia en lo que le es propio (punto 1), sino que lo dice del *esse* con relación a la esencia (punto 2). Ella expresa *su intensidad y lo especifica por lo que le falta*. Pero ¿qué le puede faltar al ser de un ente, si lo propio del *esse* es hacer que el ente sea (punto 1)? En este sentido propio, no se puede decir que le falte

critica a Gilson (Nota 54, 194) por sostenerlo, y sugiere incorporar los aportes de la noción neoplatónica de participación – tal como lo hace C. Fabro – a la lectura de Tomás. Cfr. también John F. Wippel, “Cornelio Fabro on the Distinction and composition of Essence and Esse in the Metaphysics”. *The Review of Metaphysics* 68 (2015): 573-592. Sin embargo, Clarke afirma algo muy sugestivo: que *la razón de la trasposición del lenguaje de la participación, al lenguaje del acto y la potencia*, es que “only in terms of act and potency can the intrinsic unity of any composite being, be maintained” (193). Esto no es menor, dado que el punto de partida del edificio tomasiano es, justamente, el ente y no, dos principios separados. Este tema es tratado por John F. Wippel, “Thomas Aquinas and the Axiom that Unceceived Act is Unlimited”. *Review of Metaphysics* 3 (1998): 535-567. El autor analiza aquí el principio según el cual “unreceived esse is unlimited”. Si ello es así, entonces “received esse is limited”. Para este filósofo, el acto de ser es ilimitado, de suyo, a menos que sea recibido por un principio potencial distinto, del que recibe toda su determinación: “It is the reception of esse that accounts for its limitation to a given degree, and not viceversa” (551). Lo contrario, según Wippel, sería admitir que el *esse* es limitado en tanto creado en un grado finito, acorde a su naturaleza receptiva (535). Para Wippel, existe suficiente evidencia que indica que, según Tomás, si el *esse* no fuese recibido en algo más, no sería finito sino infinito (558), de lo que concluye que “according to Thomas’ thinking, act, especially the act of being, is not self-limiting” (*ibid*). De allí que “Thomas would conclude to the need for an intrinsic principle therein that receives and limits its act of being (559). Según el autor, “a distinct intrinsic limiting principle is also required, in order to account for the limitation of that which is not self-limiting” (564). Finalmente – y nuevamente – Wippel admite que el axioma en cuestión, y en general, el planteo según el cual algo es limitado *en tanto* recibido; y es ilimitado *en tanto* no recibido, es de origen neoplatónico, “especially in the sense in which it rests on the recognition of an intensive infinity , or infinity seen as perfection”. Como afirmamos anteriormente, nosotros entendemos que esta doctrina puede dar cuenta de la intrínseca relación esencia-*esse*; es decir, de la composición entitativa, en la medida en que es asumida desde la dupla acto- potencia participándose intrínsecamente. La versión de Wippel impresiona más bien, como una participación extrínseca que difícilmente pueda justificar, como reconoce Clarke, la unidad de cada ente. En tal sentido, advertimos que cuando Wippel habla del ser como “actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones”, no refiere al acto último *del ente*, sino al *ens commune* (ser en general) (546). De ello se sigue coherentemente que, para constituir al ente es menester una limitación esencial. La esencia aporta toda la determinación porque el acto de ser es, de suyo, ilimitado. No es ésta, entendemos, la concepción de Gilson, según venimos exponiendo: “La naturaleza conceptual de nuestro conocimiento nos inclina de un modo natural a concebir el existir como un valor indeterminado al cual se añadiría la esencia desde fuera, para determinarlo” Gilson, *El Tomismo*, 253.

nada: la nada no es, el ente, es. De lo contrario, no sería el acto más perfecto del ente⁵¹.

Mas, según los términos resaltados, entendemos que lo único que permite “medir” intensivamente al ser del ente, es un Ser que posea toda la intensidad del ser, es decir, un Ser al que no le falte nada, por ser la plenitud del Ser. Pero esto, para nosotros, supone un corrimiento a otra metafísica: la dionisiana.

El tercer texto, de *Introducción a la filosofía cristiana*, es el que sigue:

(...) la esencia es la restricción y encogimiento del *esse*. Es lo que Santo Tomás da a entender cuando dice que la esencia es un modo de ser. La expresión significa una “manera de ser”, que es efectivamente su sentido, pero las diversas “maneras” de ser son ante todo, si puede decirse, “medidas” de ser. Nos movemos aquí seguramente en el plano de la metáfora, pues uno no podría comprender literalmente las diferencias cualitativas de las esencias como diferencias cuantitativas de ser, pero parece que esta es la mejor fórmula que Santo Tomás imagina.⁵²

Reuniendo los elementos de ambos párrafos, decimos que el *esse* – por y en la esencia – tiene intensidad, medida y, por tanto, grados. Digamos que la esencia sujeta el ser a grados, pero “estos grados de potencialidad están inscritos en cada acto de existir”, según afirma en *El Tomismo*, donde reconoce estas expresiones en Tomás, aunque las adscribe a un lenguaje más metafórico e imaginativo, que propio.

Parece ser que Gilson lo interpreta como una concesión que hace Tomás al lenguaje de Dionisio, de quien toma una expresión que reúne, precisamente, estos aspectos del *esse*: *virtus essendi*⁵³.

c. La noción de *virtus essendi*

⁵¹ Decir que al ser del ente no le falta nada no implica confundirlo con el Puro Ser. Simplemente, implica que, dado un ente, por su ser, es. A ello no hay mucho que agregar.

⁵² Gilson, *Introducción*, 136.

⁵³ Analizamos este tema en nuestro artículo “La noción de *Virtus Essendi* en Tomás de Aquino y el límite entre física y metafísica”. *Temas y problemas de filosofía medieval: miscelánea*, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (2019): 81 – 89.

Santo Tomás toma esta noción de pseudo Dionisio Areopagita, en dos textos de referencia, de los cuales escogemos el siguiente:

El modo según el cual una cosa posee el ser marca el grado de perfección de esa cosa. Según que el ser de una cosa sea determinado a un modo especial de perfección, más o menos elevada, decimos que esa cosa es más o menos perfecta. Por consiguiente, si existiese una cosa a quien pertenezca *toda la virtualidad del ser*, no le puede faltar ninguna de las perfecciones que convienen a una cosa. Pero la cosa que es su ser, *posee el ser con toda su virtualidad*. Si existiera, por ejemplo, una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura; en tanto que si a una cosa blanca le falta algo de esa cualidad, ello se debe a los límites del sujeto receptor, que la recibe según el modo que le es propio, no según toda la potencialidad de la blancura...”⁵⁴

El ser, según se indica, posee modo, perfección, potencialidad, virtualidad, según grados. Así, Dios posee toda la virtualidad del ser, pues es su ser. Los demás entes tienen el ser según grados variables de perfección o potencialidad, de acuerdo con los límites de las formas en que es recibido. Además, se dice que “el modo de ser (*esse*) marca los grados de perfección de la cosa (*esencia*)”.

Respecto a esto, dice nuestro autor en su artículo *Virtus Essendi*:⁵⁵

Porque está siempre atento a hacer justicia al lenguaje de sus predecesores, sobre todo tratándose a tan alta autoridad como la de Dionisio, Santo Tomás toma prestada ocasionalmente la palabra *virtus*. Para la imaginación, *virtus, dinamis*, es una fuerza, y si se la refiere como una cosa que puede darse en su totalidad, o bien bajo la forma de una participación limitada, es inevitable que

⁵⁴ Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* I, 28,2: “*Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem speciale modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquis est qui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esse aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis*”. El otro texto mencionado es *Super De Divinis Nominibus*, c.5, lect. 1.

⁵⁵ Hemos seleccionado los textos de Gilson de este tercer apartado sólo en función del tema que nos ocupa. Una vez hecho esto, advertimos que fueron escritos en el mismo corto período: la 6º edición de *El Tomismo* y el artículo *Virtus Essendi* son de 1964; e *Introducción a la filosofía cristiana* es de 1960.

la imaginemos como una cantidad variable. Lo más simple es atribuirle *diversos grados de intensidad*.⁵⁶

Para Gilson, atribuir esto al *esse*, constituye una concesión a la imaginación, pues es trasponer caracteres del orden físico - cuya inteligibilidad se atiene a las imágenes de los seres proporcionadas por los sentidos- al plano metafísico -cuyas nociones y conceptos, si bien abstraídos de lo sensible, son, de suyo, puramente inteligibles, como el ser, sus principios y causas-.

Aclara más adelante:

El *esse* escapa a todas esas determinaciones, pero como, a pesar de todo, hay diferencias entre los seres, nos representamos los grados de pureza y de actualidad formal bajo el aspecto de grados de intensidad cuantitativa que de ningún modo convienen al ser (...) Tomaríamos un camino equivocado buscando en Santo Tomás una doctrina que reconociera al *esse* una intensidad intrínseca variable a la cual correspondiesen, en la naturaleza, diferentes grados de perfección.⁵⁷

⁵⁶ Étienne Gilson, "Virtus essendi". *Mediaeval Studies* (1964): 1-11. Traducimos nosotros.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 9. Esta posición ha sido objeto de crítica por parte de Fran O'Rourke. "Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas" *Dionysius* (1991): 637-651. Según este autor, Gilson aquí niega que el acto de ser pueda presentarse según grados de intensidad, y que pueda hablarse de "cantidad" de ser, *porque no advirtió la distinción tomásiana entre cantidad dimensiva y cantidad virtual*: "Lo finito y lo infinito se entienden con respecto a la cantidad...Pero hay un doble tipo de cantidad: la dimensiva, que se considera según la extensión, y la virtual, que se toma según la intención: pues la virtud de una cosa es su perfección...Así, la cantidad virtual de cada forma se mira según el modo de su perfección...La cantidad virtual se divide en tantas clases cuantas naturalezas o formas hay, cuyo grado de perfección constituye toda la medida de la cantidad..." Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, 29, 3. A ello añade Tomás: "...por el hecho de que diga ente se considera en él la cantidad virtual en cuanto a la perfección de su ser..." (ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi") (*ibid.*). Según Martín Echavarría en "Virtud y ser en Tomás de Aquino". *Espíritu* LVIII 138 (2009): 9-36 la cantidad virtual es la intensidad en que se da el ser en una naturaleza, "medida" por ésta. Luego, se relaciona con la noción de *virtus essendi*, que es fuerza, intensidad de ser: "La noción de cantidad virtual se conecta con la de *virtus*, porque se trata de la *cantidad de perfección* de la que se participa. En este sentido se debe destacar especialmente la noción de *virtus essendi*. Al ser Dios el ser según toda la virtud de ser, se puede decir que Él es el Ser según toda su virtud o intensidad, es decir, según toda su cantidad virtual. Por eso, es la medida de todas las cosas, si bien se trata de una medida que trasciende todos los géneros...porque su cantidad de perfección trasciende toda participación posible". Martín Echavarría, "La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino". *Logos, Anales del seminario de metafísica*, 46 (2013): 258. Retomando la crítica de O'Rourke, diremos que, siguiendo el artículo de Gilson, no es atribuible al *esse*, de suyo, una intensidad gradual, *no porque desconozca la diferencia entre cantidad dimensiva*

Finalmente, observa lo siguiente:

Ante todas esas dificultades, sentimos que la reflexión se aproxima a lo que es para el pensamiento, su objeto límite, porque en realidad, el ser, es Dios, e incluso en sus formas finitas, sigue siendo una participación de *El Que Es* misterioso, escondido en la desnudez desde donde se hace escuchar, sin dejarse ver.⁵⁸

Es, pues, claro que, siendo el *esse*, el acto por el cual el ente es, sin más, (punto 1) no admite atributos. Es el orden último, fundante. Si bien no se da más que en un sujeto con sus atributos, calificarlo es hacerlo sujeto/atributo. Es esencializarlo, retrotrayéndolo a un orden que no es el suyo. Es introducir en el ser, el lenguaje de las formas⁵⁹. Esto supone una concesión a la imaginación, porque es hacer, de algún modo, representable, un principio que no lo es. Podemos representarnos un ente -lo que tiene ser- por su esencia conceptualizable, pero el plano del *esse*, siendo condición primera y última de toda representación cognitiva, no es representable.

¿Podrá la mente humana rondar en torno a un principio que vislumbra inteligible, pero que no puede asir plenamente porque no le es totalmente asimilable?

Gilson advierte⁶⁰ que la mente tiende a neutralizarlo, asimilándolo a lo cognoscible conceptualmente. Pero lo que late en el fondo de cada ente, es un acto irreductible tanto al orden esencial, como a

y *virtual*, sino simplemente, porque la cantidad es de otro orden que el del ser. Aun cuando la cantidad virtual o intensiva se gradúe según las perfecciones esenciales o formales, y sus grados más perfectos se atribuyan a las formas puras, aún entonces, la cantidad virtual no se dice del acto de ser. Para Gilson, según su *esse*, el ente es; según su forma, es tal o cual – una naturaleza más o menos perfecta –; según su cantidad virtual, sus propiedades formales y cualitativas son más o menos intensas. Notemos que la intensidad es la variación propia de las cualidades, que se dan según grados, son de orden accidental, e inhieren en la substancia en razón de su forma. Por tanto, para el filósofo francés, atribuir intensidad al *esse*, es retrotraerlo al orden substancial.

⁵⁸ Gilson, “*Virtus essendi*”, 9.

⁵⁹ En tal sentido, el Ser Puro no es la suma de todas las perfecciones, ni la plenitud de la totalidad del ser, ni el Ser que posee toda la virtud del ser. O, mejor dicho, es todo ello, porque todo en Él es ser. Y todo en Él, es ser porque, simplemente, Es. Santo Tomás lo llama Puro Existir Subsistente.

⁶⁰ Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, (Paris, Vrin, 2015) Troisième édition, Introduction. Le vocabulaire de l'être. Al comienzo de esta Introducción, Gilson plantea la naturaleza conceptual de nuestro conocimiento, y la irreductibilidad del *esse*, a ese plano.

su Causa. El acto de ser es la huella, en el ente, de El Que Es y, en tal sentido, permanece inefable.⁶¹

Dicho esto, habrá que solucionar la contradicción planteada en los textos reunidos. Por una parte, se atribuye al acto de existir una intensidad propia. También un grado de potencialidad respecto a la esencia conforme a lo cual se establecen grados de ser o cantidad de ser (punto 2). Por otra, se afirma que el acto de ser está más allá de ello, y que, dándose según estos modos, los hace ser (punto 1).

Llegados a este punto, y viendo la contundente respuesta de Gilson, a propósito de la noción de *virtus essendi*, decimos, que no entiende al *esse* ni lo resuelve en grados intensivos variables, pues éstos son propios del ente por su coprincipio formal. Introducir una *virtus* en el acto de ser del ente – es decir, entenderlo en términos de tal *virtus* – sería, como dijimos, reducirlo al constitutivo formal. En tal sentido, tal como, a su entender, lo hace el mismo Aquino, Gilson toma el lenguaje de Dionisio, pero lo reconduce al suyo propio.

4. Conclusión

Habida cuenta de lo antedicho, podemos afirmar que:

1. Mostrándose el ente a la inteligencia como “lo que tiene ser”, es éste principio primero sin el cual, nada es, ni puede ser conocido.
2. En la unidad de “lo que tiene ser” componen los coprincipios. Éstos no son anteriores, no son cosas, no subsisten sino en el ente. Abordarlos de manera excesivamente analítica puede ocasionar la pérdida del ente por un corrimiento de la consideración de esencia y ser hacia el plano lógico, teológico, etc.
3. En tal sentido, el conocimiento primero del ente y el análisis *ostensivo* de sus constitutivos no puede ser reemplazado, tal como afirma Gilson, por ningún “océano de dialéctica”.

⁶¹ Cfr. Raúl Echauri, *El Pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona, EUNSA, 1980) 21.

4. El descubrimiento del *esse* como acto del ente constituye la originalidad de la metafísica tomasiana, según Gilson; y, entendemos, la originalidad del pensamiento de Gilson, por el desarrollo y comprensión del mismo en el centro de su obra.
5. Es a la luz del texto de *Éxodo 3,14*, que Tomás vislumbra la noción de *esse*.
6. Es desde el *esse* del ente, punto de partida y horizonte de lo que podemos conocer naturalmente, que entendemos todo lo demás, incluido el ser divino.
7. El tema de la finitud del ser se abre por una cuestión teológica, cuya clave es la revelación de Dios como El que Es, y la noción de creación⁶².
8. En ese contexto, el filósofo se pregunta por ello, desde el ente, lo primero conocido: en la noción de ente y sus coprincipios, debe estar la explicación de su propia finitud.
9. La explicación provisoria que desarrollamos es que, como el ente no es puro ser, su ser, sin dejar de hacer que el ente sea, estaría en potencia respecto a la contracción esencial. Gilson habla de recíproca relación de acto y potencia (punto 2) lo cual permitiría explicar la finitud del ente, desde el *esse*.
10. Finalmente, vimos problemático hablar de una potencia en el mismo ser del ente, pues se estaría introduciendo una complejidad en el *esse* que, tarde o temprano, terminaría por ocasionar su pérdida (punto 1).

¿Significa ello –i.e. renunciar al aspecto intensivo-potencial del *esse* expresado en el punto 2. – estar entendiendo al *esse* del ente, como Ser Puro? Pensamos que no: porque nunca se da sin la esencia⁶³; porque siempre es ser de un ente; porque esto es lo primero conocido y en lo cual se resuelven todos nuestros

⁶² Ver Supra Nota 33.

⁶³ Es la esencia la que, propiamente, está en potencia del acto sin el cual nada sería.

conocimientos; porque no tenemos experiencia ni conocimiento de un Ser Puro, más que inferencialmente, a partir del ente.

El ente no tiene una estructura compleja, sino una unidad que es la misma que la de sus coprincipios componiendo. Explicitar esta composición es explicar cuáles son sus principios: esencia y acto de ser. Al hacer esto entendemos su correlación, es decir, cómo coprincipian.

Responder a la pregunta por la finitud del ente es, en definitiva, ir al encuentro de la Libertad de Aquél *Purum Esse Subsistens*, que crea desde la nada, actos de existir que no son su ser, sino que lo tienen de El que Es. Dios crea seres múltiples, divididos unos de otros. Hay en el ente un fondo, que es su mismo *esse*, que sigue siendo inefable, en cuanto creado de la nada, es decir, querido libremente.

En este sentido, la explicación última de la finitud del *esse* del ente no reside en ligarlo potencialmente a su esencia, sino en entender que sólo un *Esse* pudo causarlo en un acto libre de toda necesidad, porque nada hay que necesite un Existir Subsistente. El ente encierra una consistencia propia – que hemos mostrado en sus coprincipios – y es, a la vez, querido (creación) y sostenido (conservación) por el Ser, desde la nada.

Referencias

Echauri, Raúl. *El Pensamiento de Étienne Gilson*. Pamplona, EUNSA: 1980.

Echavarría, Martín. “Virtud y ser en Tomás de Aquino”. *Espíritu* LVIII 138 (2009): 9-36.

Echavarría, Martín. “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”. *Logos, Anales del seminario de metafísica* 46 (2013): 235 – 259.

Gilson, Étienne. “Elementos de una metafísica tomista del ser”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 41, 105 (1992).

Gilson, Étienne. “L’esse du Verbe incarné selon Saint Thomas d’Aquin”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* (1927) : 23-37.

Gilson, Étienne. “Virtus essendi”. *Mediaeval Studies* (1964): 1-11.

Gilson, Étienne. *El ser y los filósofos*. Pamplona, EUNSA: 1985.

Gilson, Étienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, EUNSA: 1978.

Gilson, Étienne. *Elementos de filosofía cristiana*. Madrid, Rialp: 1981.

Gilson, Étienne. *Introducción a la filosofía cristiana*. Madrid, Encuentro: 2009.

Gilson, Étienne. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin: 2015.

Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid, Rialp: 2004.

Gilson, Étienne. *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona, EUNSA: 2005.

Gilson, Étienne. “De la notion d`Être divine dans la philosophie de Saint Thomas D'Aquin”. *Doctor Communis* 18 (1965): 113-129.

Gilson, Étienne. “Dios y la existencia”, en *La existencia en Santo Tomás de Aquino. Conferencias pronunciadas en Bogotá durante los días 16 a 20 de abril de 1956*, versión castellana de F. Rivas Sacconi, Cortes “El Gráfico”, Bogotá: 17-26.

Giordano, Cecilia. “La noción de *Virtus Essendi* en Tomás de Aquino y el límite entre física y metafísica”. *Temas y problemas de filosofía medieval: miscelánea*. Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (2019): 81 – 89.

Giordano, Cecilia. “Sobre el lugar del esse en la ontología de Tomás de Aquino y su punto de partida” en *Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía medieval: II Coloquio Intercongresos RLFM. Actas* (2020) Luis Bacigalupo... [et al.]; coordinación general de Celina Ana Lértora ; Susana Beatriz Violante. - 1a Ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires): 2-13.

Norris Clarke, William. “The limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism”. *The New Scholasticism* 26 (1952): 167-194.

O'Rourke, Fran. “*Virtus Essendi*: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”. *Dionysius* (1991): 637-651.

Serra Pérez, Manuel A. “¿Es necesario un acto de ser? La raíz del tomismo en cuestión”. *Carthaginesia* 40, 78 (2024): 505-524.

Serra Pérez, Manuel A. “La actualidad del esse en la metafísica tomista: perspectivas críticas”. *Revista de Filosofía UNESP* 45, 3 (2023): 129-152.

Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*. Cito todos los textos tomasianos por <https://www.corpusthomisticum.org/>

Tomás de Aquino. *De ente et essentia*

Tomás de Aquino. *De Potentia*.

Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate*

Tomás de Aquino. *Summa Contra Gentiles*.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*.

Tomás de Aquino. *Super De Divinis Nominibus*

Tomás de Aquino. *Super librum De causis expositio*.

Wippel, John F.. “Cornelio Fabro on the Distinction and composition of Essence and Esse in the Metaphysics”. *The Review of Metaphysics* 68 (2015): 573-592.

Wippel, John F. “Thomas Aquinas and the Axiom that Unceceived Act is Unlimited”. *Review of Metaphysics* 3 (1998): 535-567.

Yaccuzzi, Nemesio. *Y ustedes, ¿quién dicen que Yo Soy?* Córdoba, Advocatus: 2020.

La autora

Cecilia Giordano es Doctora por la Universidad Nacional de Cuyo. Es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ejerce docencia en las cátedras de Filosofía Medieval I, Universidad Nacional de Córdoba, y Filosofía y Polis (Instituto académico pedagógico de Ciencias Humanas), Universidad Nacional de Villa María.
cgiordano@unvm.edu.ar

RESEÑA

THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT,
Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin,
2023, 321 pp.,

ISBN 978-2-7116-3094-3

Juan José Herrera

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino,
San Miguel de Tucumán,
Argentina.
jjherrera@unsta.edu.ar

I. Este libro ofrece un acercamiento a la metafísica de Tomás en su contexto propio, es decir, dentro de la reflexión en desarrollo de un teólogo cristiano medieval. El resultado es un escrito ágil, cuestionador y llanamente provocativo por momentos, que atrapa al lector desde el principio hasta el final.

En vez de reconstruir el pensamiento tomasiano sobre temáticas metafísicas, Humbrecht opta por restituirlo (pp. 21-23), yendo directamente a los textos, considerándolos cronológicamente, respetando sus géneros literarios, fuentes, circunstancias, interlocutores, o sea, teniendo en cuenta todos los aspectos que permiten descubrir a través de ellos las ideas principales. Se apoya, por cierto, en las recientes investigaciones tanto sobre la persona y la obra del Aquinate, como sobre los debates filosóficos y teológicos del siglo XIII, y el rumbo que ha tomado posteriormente la metafísica.

El principal aporte de esta monografía es la distinción, con sus implicancias exegéticas y doctrinales, de tres modalidades que la metafísica presenta en las obras de Tomás: integrada, constituida, manifestada (pp. 37-40, 261-263, 269-278). Se trata, en realidad, de la profundización de una tesis defendida por el autor en *Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique* (París, 2021).

La primera modalidad comprende la metafísica que el maestro dominico asume críticamente de los filósofos y la que expone en sus comentarios. En este procedimiento se ve cómo Tomás

modifica todo lo que toca (p. 87), en el sentido de que, dándole prioridad a la fe, aclara a los autores mostrando toda la inteligibilidad de sus enseñanzas e incluso mejorándolas si es necesario (pp. 215-216). Entre los casos más elocuentes figuran la rectificación a favor del monoteísmo y la afirmación de la primacía del ser en el comentario al *Liber de causis* (p. 199-206), y la atribución a Aristóteles de un Dios que es creador de un mundo eterno (pp. 216-223).

La segunda modalidad es la metafísica producida por la teología para traducir la fe en términos racionales. No precede al discurso teológico, sino que nace de él (p. 117). Es una metafísica de arriba hacia abajo (p. 100), que abarca las nociones más típicamente tomasianas. Una de ellas, que reaparece en varios capítulos, dejando constancia de su centralidad en el pensamiento de Tomás, es la idea de creación como causación eficiente completa de la creatura en la que Dios actúa voluntaria y libremente. También pertenecen a esta modalidad la noción de acto de ser, ya que es correlativo de la causalidad divina como su *proprius effectus* (pp. 102, 157, 186, 196-198, 226), la afirmación de Dios como *ipsum esse subsistens* (p. 123), la analogía, la persona.

La metafísica manifestada designa la manera de argumentar de la *Summa contra Gentiles*, proyecto teológico único en su género, que lo hace apoyándose en lo que tienen de racional los datos de la fe. En dicha obra, la Sagrada Escritura aparece en el desenlace de los capítulos para confirmar los razonamientos, no para fundamentarlos. Se comprueba que el dominio de la razón es más amplio que el de la filosofía.

Estos modos de proceder de la metafísica, animados por la búsqueda de la verdad, entrelazan siempre la razón y la fe, siguiendo distintos métodos que Tomás va precisando según las circunstancias, ya sea al leer a Boecio, al redactar la *Summa Theologiae* o al comentar a Aristóteles (p. 278). Cabe aclarar que estas modalidades no operan necesariamente de forma aislada. Por ejemplo, el Aquinate asume la metafísica aristotélica de la sustancia (primera modalidad), y con su teoría del ser como efecto de la acción divina creadora (segunda modalidad), lleva más lejos la concepción metafísica del ente (pp. 197-198). En resumen, las

tres modalidades muestran cómo, en la obra de Tomás, la metafísica desborda su propio territorio por influjo de la teología (pp. 238, 278).

El autor hace, además, una doble advertencia con respecto a la valoración de la metafísica del Aquinate. Esta no puede ser considerada desde la perspectiva agustiniana de una teología que cuenta con una metafísica, pero a la que no le reconoce su autonomía científica, y tampoco puede ser reducida a su base aristotélica, quedando así separada de la teología (p. 263). Por eso, desde el principio, su propósito es establecer “un equilibrio entre la confusión de las ciencias y su separación metodológica y doctrinal”, buscar “cómo integrar la razón en la fe, [...] Aristóteles en Agustín, sin destruir ni una parte ni la otra” (p. 37).

II. Con una estrategia bien marcada, que se basa en la explicación minuciosa de un conjunto de textos tomasianos, el libro evidencia al mismo tiempo dos grandes preocupaciones.

La primera es esclarecer la genuina posición de Tomás sobre la relación entre Dios y la metafísica, y responder a ciertas opiniones contemporáneas. Esto explica que la mayoría de los capítulos aborden dicha problemática desde distintas perspectivas. Nos referimos sobre todo a los que tratan acerca del sujeto de la metafísica y el lugar de Dios (cap. 2, pp. 45-67); la existencia de Dios (cap. 3, pp. 69-97); Dios y el ser (cap. 4, pp. 99-135); la analogía y la participación (cap. 5, pp. 137-181). Este quinto capítulo intenta mostrar cómo el Aquinate tematiza su práctica de la analogía al abordar la cuestión de los nombres divinos, y cómo profundiza su idea de la participación al explorar las causalidades que concurren en la creación.

Las otras secciones estudian las diferentes concepciones de la metafísica (cap. 1, pp. 27-43,); el acto de ser, la composición acto-potencial de los entes, la operación (cap. 6, pp. 183-232); los distintos métodos en metafísica (cap. 7, pp. 233-279). La conclusión recapitula los grandes ejes examinados (pp. 281-300), pero a la vez no deja de suscitar nuevos interrogantes. Entre otros aspectos, sugiere la incorporación de lo contingente en el enfoque de la metafísica gracias a la teología. Volveremos enseguida sobre algunos de esos planteos. En las últimas páginas se halla una

bibliografía razonada (pp. 301-313), que intenta ser una guía para el estudiante, y un índice de nombres (pp. 315-317), que facilita la consulta del libro.

La otra preocupación que sobresale consiste en liberar el legado tomasiano de los modelos metafísicos que se han superpuesto a lo largo del tiempo y que han distorsionado su comprensión. El autor menciona, en primer lugar, la teoría escotista de la metafísica como ciencia de lo universal y abstracto (p. 282), presidida por un concepto unívoco de ente, que engloba a los entes finitos y a Dios. Posteriormente Suárez confirmará que Dios cae dentro del objeto de la metafísica (p. 33). Contra estas ideas aparece, siglos más tarde, la crítica de Heidegger a toda metafísica por su constitución ontoteológica (p. 32).

En el terreno más propiamente tomista, identifica el peso del neoristotelismo de Cayetano que con su concepto análogo responde al escotismo, pero sin lograr escapar de la atmósfera de una filosofía determinada por la precedencia de un acto del espíritu sobre la consideración de los entes (pp. 146, 284, 290).

En la línea de la “essentialisation”, vigente en el recorrido de la metafísica desde Scoto hasta Kant, el autor señala la irrupción de la razón suficiente tematizada por Leibniz, que reemplaza las esencias por las razones de las cosas. El tomismo de la neoescolástica alemana del siglo XX ha sido bastante afectado por esta corriente (pp. 285-286).

Con Suárez la metafísica adquiere una fisonomía escolar caracterizada por un concepto de ente del que se deducen todas las otras temáticas: trascendentales, causas, sustancia, Dios. En Suárez también se inspira el prototipo de la metafísica separada, es decir, de una ciencia que puede y debe constituirse completamente antes que la teología con la intención de sostenerla. Se instala de esta manera la división entre un orden natural y otro sobrenatural (pp. 263, 290).

Como vemos, la *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin* es especulativamente exigente. Su mérito no consiste en ofrecer una nueva síntesis de la metafísica del Aquinate, sino en acercar a sus textos, teniendo en cuenta los contextos de modo integral, para introducir en cuestiones metafísicas de fondo, dar a conocer un

Tomás en permanente búsqueda de la verdad y poner de manifiesto la fecundidad que la revelación cristiana ha provocado en su metafísica. Cada uno de los capítulos, con un estilo sugestivo y vigoroso, sumerge al lector en una serie de temáticas que despiertan el interés por el estudio de santo Tomás, finalidad naturalmente perseguida en este tipo de literatura. Podemos decir, entonces, que contamos con un trabajo muy recomendable para el público cultivado, pero que a la vez presenta cierto riesgo, pues la densidad de las problemáticas abordadas podrían dejar en suspenso el anhelo de Hubrech de que sea “accesible al estudiante” (p. 42). ¿Habrá que pensar, eventualmente, en una introducción a la *Introduction*?

III. Por otro lado, hemos detectado varias proposiciones que deberían ser revisadas. Sin entrar prácticamente en las tesis relacionadas con el aporte principal del libro y sus derivaciones (como la de una teología que produce metafísica), señalamos a continuación sólo cuatro puntos que reflejan algunas opciones personales del autor y que dan una idea de la cautela con la que hay que avanzar en esta monografía.

(a) El cap. 2 busca establecer la identidad y la suerte que ha corrido en los escritos de Tomás la *theologia philosophica*, nombre que figura por única vez en el *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 4 (ed. Leon., lin. 199), y que por ese motivo da la sensación de ser una ciencia determinada sólo en función del texto boeciano comentado (pp. 52-53). Con el análisis del famoso proemio de la *Sententia super Metaphysicam*, habiendo pasado por la *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2, Hubrech logra definir que, aunque lleve otro nombre, no se trata de una ciencia distinta de la metafísica, sino de la misma disciplina en cuanto que estudia a Dios como causa de su sujeto, que es el ente (p. 67). Ahora bien ¿era necesario recurrir al proemio para obtener dicha conclusión o más bien para confirmar lo que Tomás ya había declarado en el *Super Boetium de Trinitate*? La segunda alternativa es la correcta, pues la q. 5, a. 4, explica que: *res diuine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens* (lin. 157-162). Y un poco más adelante, especifica: *considerantur res diuine non tamquam*

subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphysica dicitur (lin. 176-180). Es muy llamativo que estos pasajes no hayan sido tenidos en cuenta por el autor. Además, en el *Super Boetium de Trinitate* también aparecen los tres nombres que menciona el proemio, indicando que se trata de una misma disciplina: *theologia, id est scientia diuina, [...] metaphysica, id est trans phisicam, [...] philosophia prima* (q. 5, a. 1, lin. 160-167). Este texto es citado más adelante (p. 241), pero sin conexión con el cap. 2. Estamos, por lo tanto, ante una lectura recortada del comentario tomasiano a Boecio, que conduce a un planteo artificial y excesivo sobre el sentido de la *theologia philosophica*.

(b) La reflexión teológica sobre Dios, si bien tiene sus principios en la revelación divina, utiliza los datos que provienen de las criaturas (pp. 109-113). Sin embargo, Hombrecht reduce las implicancias de este procedimiento a nuestro modo de significar el ser divino, es decir, a los problemas que rodean el discurso sobre Dios. Seguramente esta opción responde al interés de defender el acceso a la teología tomasiana en cuanto teología (no como filosofía), en la que Dios es lo primero que se considera, y también de insistir en la dirección descendente de lo que denomina metafísica constituida. Una frase que, entre otras, sustenta esta pista, afirma: “Todo lo que es simple en Dios, con ellas [las criaturas] se vuelve compuesto, y de diferente manera. Es así como uno llega a interrogarse sobre el ser y la esencia en el ente común” (p. 113). Desde esta perspectiva, la exploración metafísica de los efectos queda relegada a una instancia posterior (cf. cap. 6). Mientras tanto el principal objetivo consiste en “extraer la verdad de los conceptos atribuidos” a Dios. Esto explica que, al referirse a la simplicidad divina en la *Summa Theologiae*, no se detenga casi en ninguno de los *corpus* o determinaciones de los artículos de la q. 3, lo cual hubiese sido más coherente con el pretendido método de restitución y hubiese mostrado los análisis del ente finito que Tomás hace en la confección inventiva de sus razonamientos. Pero eso comportaría, según el autor, una tentación de carácter epistemológico (pp. 123-124). Da, por consiguiente, un salto al plano del lenguaje y silencia la forma en que el teólogo medieval,

con argumentaciones que se formulan *ex effectibus*, reflexiona en las cuestiones *de Deo*.

Es evidente que en la teología de Tomás la demostración *quia* mantiene su vigencia tanto en el plano del *an sit* como del *quomodo sit*. Por eso la inteligencia de sus afirmaciones depende de la penetración metafísica de los efectos. No se trata, como sugiere el autor, del mero uso de un vocabulario metafísico. Sin duda, captar en profundidad el modo de trabajo del Aquinate en la *Summa Theologiae* requiere una mirada que integre genuinamente todos los aspectos que están en juego.

(c) Una tercera línea de revisión está vinculada con el acto de ser. Nuestras observaciones van en dos sentidos. En primer lugar, hay una suerte de contradicción por parte del autor, pues por un lado acepta la teoría del padre Montagnes sobre la valoración de la causalidad divina eficiente en la *Summa contra Gentiles*, que lleva a concebir el ser “no más como forma sino como acto” (pp. 155-156, 186), y por otro lado reconoce que ya en el *In I Sententiarum* se encuentra la designación del ser como acto, precisamente cuando Tomás trata acerca de la identidad del ser y de la esencia en Dios (pp.130, 134).

En segundo lugar, hallamos esta afirmación: “La operación es más perfecta que el acto de ser, en cuanto que permite a todo ente desarrollarse para alcanzar su fin, que es su bien” (p. 228, cf. pp. 102, 273). En la p. 190 insiste en esta tesis y cita como respaldo la *Summa contra Gentiles*, I, c. 45 (ed. Marietti, n. 385): *Actus secundus est perfectior quam actus primus*. Pero la interpretación de Hubrech es incorrecta, pues el acto segundo es de la *virtus agendi* en acto de obrar respecto de la misma *virtus* en acto primero o en reposo. De hecho, en su texto, el Aquinate agrega un ejemplo: *sicut consideratio quam scientia*, que es un caso de la *virtus agendi* referida al hábito científico. Estamos ante una distinción que se registra en el orden operativo del sujeto esencial y en la que la expresión *actus primus* no indica el acto de ser.

Además, en cuanto acto, la operación no es más perfecta que el acto de ser. El *esse* es el acto trascendental y realizador del sujeto-esencial, que incluye la sustancia, sus accidentes y su capacidad

operativa. En consecuencia, todo el orden predicamental es potencia con relación al acto de ser.

Para una comprensión más ajustada de la superioridad del *esse* respecto de la operación necesitamos explicar lo siguiente: la dinamización *ad esse*, *ad bonum*, *ad finem*, *ad actum* del sujeto significa un paso de la potencia al acto que tiene lugar mediante los principios determinantes de la causalidad eficiente: el acto, la *virtus agendi* y la acción con su especificación operativa, todo lo cual es capacidad adquisitiva de accidentes, *entia secundum quid*, por la sustancia, *ens simpliciter*. Esto se entiende en el orden predicamental de la *potentia essendi*, que es una *virtus essendi* o capacidad de participar el *esse* en el grado inicial de lo bueno *secundum quid*, para llevarlo al límite de perfección del proyecto esencial de la cosa. En consecuencia, el agregado de accidentes expande la *virtus essendi*, no en el orden del coeficiente metafísico de su esencia, sino en el apetito del fin de su proyecto esencial, que consiste en adquirir su *bonum simpliciter*. El diferencial de ser desde el *a quo* al *ad quem* de ese proceso es el llamado *esse accidentale*, que es la resonancia transcendental de la ampliación predicamental de la *potentia essendi*.

Así, entonces, el acto de ser es el que hace real el sujeto-esencial, sus potencias activas, sus acciones y sus influjos entitativos, de manera que el proceso entificativo no es otra cosa que el enriquecimiento de la *virtus essendi* por vía de ganancia predicamental de accidentes, con la concurrencia realizadora del acto de ser y obviamente de Dios como subordinante del ente finito en su causación.

Con esta breve exposición confirmamos que la operación no puede ser superior al *esse*, precisamente porque toda su consistencia predicamental depende de la consistencia de la sustancia, la que solo es real por su acto de ser.

(d) Las últimas páginas (293-299), contienen uno de los planteos más insólitos del libro. Sugieren que la teología, que se caracteriza por incluir lo contingente en su ámbito de análisis, ha introducido dicha categoría en la metafísica. La proposición se basa, por un lado, en que “la voluntad divina de dar el ser abre un campo de contingencia”, y por otro, en que la metafísica es ciencia de lo

necesario, trata acerca de la necesidad de las esencias. Se está diciendo entonces que, en sede tomasiana, el acto de ser no es conocido sino a partir de la noción de creación como dato revelado y que la metafísica es básicamente impotente frente a todo lo que es contingente y singular. Pero estas concepciones son extrañas al pensamiento del Aquinate. En primer lugar, porque no se puede negar que haya captación del *esse* por el hábito sapiencial de la metafísica que explicita el conocimiento natural, sin tener que recurrir a la revelación divina. En segundo lugar, porque la metafísica de Tomás no es de abstractos (tampoco lo es la metafísica aristotélica de la sustancia o la concepción boeciana de la persona), a menos que se la conciba como un esencialismo moderno. El conocimiento del *esse* como acto trascendente, que se compone con el sujeto esencial, se sigue de la contemplación metafísica del singular real (convendría revisar las implicancias de la *separatio*, pp. 245, 286). Además, si la metafísica tomasiana no tuviera por sí misma acceso al conocimiento de los singulares reales contingentes, carecería en absoluto de sujeto-objeto que responda a la experiencia del conocimiento espontáneo tal como Tomás lo describe.

IV. Concluimos nuestro comentario con un breve intercambio de opiniones sobre el manual de metafísica como libro de estudio. Hubrech lo rechaza explícitamente porque su carácter esquemático impide aproximarse a Tomás “*d'une forme vivante*” (p. 43). La razón más profunda está en que el manual es la expresión escolar de un proyecto al que el autor se ha opuesto desde el comienzo y que consiste en extraer la metafísica de las obras tomasianas y reconstruirla en un cuerpo separado y anterior a la teología (la obra de J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, es un claro ejemplo). Según su parecer, un plan con estas características concuerda más con una orientación doctrinal posterior a Tomás, próxima a un ejercicio de naturaleza pura, típico de la modernidad (pp. 42, 71-73).

¿Hay que desprenderse, entonces, de los manuales de metafísica? La discusión sobre la utilidad de esta clase de textos no es nueva y quizás valga la pena repensarla un poco por el simple hecho de que existen buenos manuales. Alguien que nos puede ayudar en este asunto es Gilson. El reconocido medievalista francés valora

positivamente los manuales o cursos introductorios, puesto que aportan una visión general de los problemas filosóficos y de sus posibles soluciones. En una de sus conferencias, señala que: “No se entendería el sorprendente éxito de este tipo de literatura filosófica si no respondiera a una genuina necesidad”. A continuación explica la finalidad específica de estas obras de iniciación: “Cuando alguien nos pide que describamos un país, la mejor respuesta que le podemos dar es mostrarle un mapa. No es la mejor respuesta como respuesta definitiva, pero sí es la mejor como primera respuesta; y en lo que se refiere a las introducciones a la filosofía, su mayor mérito es ser a la vez ‘mapas de’ y ‘guías para’ lo que todavía es, para los principiantes, el desconocido país de la filosofía”. Y advierte: “Sería una auténtica insensatez actuar de otra manera” (E. Gilson, *History of Philosophy and Philosophical Education*, Milwaukee, Marquette University Press, 1948, p. 13).