



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires



# Aportes para dialogar sobre la filosofía cristiana

Autor:

Aloé, Víctor D.

Tutor:

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 1-1-10

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
N. 862.061	
16 MAR. 1988	DE
Agr.	TRABAJOS

"APORTES PARA DIALOGAR SOBRE LA FILOSOFIA CRISTIANA"

Víctor D. Aloé.  
1988-U.B.A.



## PROLOGO

Quienes de una u otra forma tienen algún interés en la filosofía no pueden ignorar determinadas situaciones en las cuales se pone en movimiento un mecanismo que intenta develar directa o indirectamente el sentido y alcance del saber denominado "filosofía". En este contexto, dichas situaciones deben ser valoradas como expresión de la intención de resolver un tema específico -las relaciones entre filosofía y cristianismo-, vinculado a una cuestión originaria y fundamental: el significado de la filosofía misma.

La situación elegida podría ser caracterizada como una serie de exposiciones, diálogos, cuestionamientos y críticas de distintos autores que intentaron explicitar sus convicciones acerca de la posibilidad de relacionar el cristianismo y el saber filosófico.

La dinámica propia de una discusión como la planteada obligó a los participantes en ella a profundizar cuestiones tales como el sentido de la religión, las motivaciones del cristiano, las consecuencias éticas y el alcance práctico de las Escrituras, la jerarquía de la razón y los mandatos de la fe.

Los problemas mencionados remiten a un plexo de condiciones en virtud de las cuales el tema de la filosofía cristiana podría ser ordenado y presentado con las eventuales respuestas y críticas según el caso.

El objetivo propio de esta investigación se identifica con

la tarea de determinar las condiciones pertinentes a efecto de posibilitar un diálogo sobre el tema.

El establecimiento de las condiciones, esto es, la caracterización de los límites de una actitud concreta en el mundo de la cultura, no implica negar el valor de un posible saber racional calificable como cristiano, sino más bien reafirmar el alcance relativo de toda actividad humana comprendida la filosófica.

Cabe señalar que los autores participantes en el diálogo desarrollado en 1931 y 1933 -que sirve como situación ordenadora de la exposición de las principales tesis sobre el tema- en muchos casos cambiaron de posición o evolucionaron hacia actitudes que, con el transcurso del tiempo, fueron distintas a las postuladas en aquella ocasión. La limitación de este trabajo no permite un seguimiento que exprese con exactitud los cambios producidos. De todos modos es procedente recordar que la discusión que tuvo lugar en aquellos años es presentada en este trabajo según una lectura efectivizada en función del interés específico de nuestra línea de investigación.

PRIMERA PARTE

Introducción.

1. El teologismo.
2. El racionalismo.
3. El neotomismo.
4. La Sabiduría como "filosofía cristiana" en el agustinismo.
5. La posición de Gilson: La "filosofía cristiana" es un factum verificable en la historia.
6. Brèhièr: La "filosofía cristiana" no existe como filosofía.
7. Respuesta de Gilson a la posición de Brèhièr.
8. La conceptualización de Maritain.
9. Mandonnet o la exigencia de sacar el problema del terreno histórico.
10. Festugiere: el cristianismo como "filosofía" entre los Padres de la Iglesia.
11. Una presentación de Forest de diversos autores con respecto a la filosofía y el cristianismo.
12. La filosofía y la transmutación cristiana.
13. Cristianismo y novedad.
14. Las condiciones a priori.

La explicitación de los juicios y conclusiones de los autores comprometidos en el tema objeto de la presente investigación constituye un principio expositivo que permite una más adecuada comprensión de las nociones básicas y una mejor identificación de las principales tendencias y tesis postuladas.

El método seleccionado puede presentar el inconveniente de la limitación determinada por la consideración del pensamiento de los autores escogidos para su análisis. Esta limitación -sin embargo- intenta ser superada mediante un reordenamiento de los respectivas posiciones que, aunque no corresponde exactamente a lo ocurrido en la discusión, mantiene una correlación teórica inteligible.

En ese sentido, Etienne Gilson ofrece un interesante punto de partida a fin de lograr la delimitación de una de las principales tesis en el tema planteado. Su convicción de la necesidad de una previa tarea del develamiento de las condiciones de posibilidad de la noción "filosofía cristiana" a fin de desarrollar cualquier diálogo o investigación académica sobre la cuestión constituye, sin duda, una exhortación ineludible.

En efecto, según Gilson, la aceptación de la existencia de relaciones fácticas entre la filosofía y el cristianismo mantiene pendiente la cuestión de la demostración de la posibilidad de ture de tales relaciones. Ello se debe al hecho de que la percepción global de una situación diferente en el quehacer

filosófico antes de y durante la influencia de la religión cristiana puede ser históricamente fundada. Ello, sin embargo no expresa nada acerca de la legitimidad teórica de una relación entre filosofía y cristianismo.

En consecuencia, para este autor el abandono del ámbito específicamente fáctico y el acceso al nivel propiamente explicativo es condición necesaria de cualquier conclusión filosófica legítima en la cuestión.

"...car si l'on admet que la philosophie a noué des rapports intrinsèques avec le christianisme, il reste précisément à montrer que de tels rapports sont concevables. Le sentiment global d'une différence d'aspect dans la philosophie avant et pendant le christianisme peut être historiquement fondé, mais il ne nous dit rien sur l'intelligibilité possible d'une relation de la philosophie au christianisme. Il faut dépasser le plan de l'empirisme pour atteindre celui de l'explication." Bulletin de la Société Française de Philosophie. XXXI (1931), p.43.

Las posiciones acerca del problema se organizan en distintas perspectivas de explicación que comprenden una pluralidad de tendencias que van desde el extremo identificable con el teologismo hasta el del racionalismo "puro".

### 1. El teologismo

En ese contexto, Gilson acepta caracterizar el denominado teologismo como exclusión consciente y deseada del ámbito específicamente religioso de cualquier tesis o teoría estructurada

según los parámetros del paradigma filosófico. Asignando a las afirmaciones surgidas en el saber teórico un carácter eminentemente negativo, esta posición afirma que la religión no necesitaría ni solicitaría el socorro de la filosofía.

La actitud de repudio a las conclusiones de los filósofos sería consecuencia lógica de una valoración extrema del sentido salvífico de la religión cristiana y una interpretación negativa de las consideraciones filosóficas, entendidas como obstáculos que generan el desviacionismo y la confusión en lo que "debe ser sabido". A partir de este criterio, la "filosofía cristiana" es señalada como una noción tan contradictoria como imposible; todo intento destinado a concretar un saber desde esa doble perspectiva sería una empresa indeseable y peligrosa:

"La religion chrétienne exclut la philosophie, parce que le christianisme est une doctrine du salut, que l'on peut se sauver sans la philosophie, et même qu'il est beaucoup plus difficile de se sauver avec la philosophie que sans elle. Saint Pierre Damien est un exemple typique de cet état d'esprit; il ne se méfie pas seulement de la philosophie, mais même de la grammair ; s'adressant à des moines et tranchant la question du point de vue du renoncement total au siècle, il leur conseille de renoncer d'abord à la connaissance rationnelle, car c'est en promettant à nos premiers parents la science du bien et du mal que le Démon a introduit le mal dans le monde". cfr Op.cit., p. 41.

## 2. El racionalismo

La otra perspectiva extrema identificable históricamente está representada por el denominado racionalismo puro que

expresa un rechazo total de todo intento de vinculación entre el saber teórico y la religión. Para esta actitud, la intención de relacionar la filosofía con el misterio está destinada al fracaso y esto, en última instancia, debido al hecho para sus representantes evidente- de la desnaturalización que el dogma provoca en el ámbito del saber filosófico.

Según los autores de esta tendencia, el objetivo de subordinar la filosofía a la religión no puede terminar sino en la destrucción de la esencia propia del conocimiento racional, conduciendo, por ende, al peligro notable de aceptar que el saber teórico se desarrolle en el territorio propio o cercano al cristianismo.

En última instancia, el supuesto elemental que anima la actitud racionalista extrema está vinculado con la convicción de la imposibilidad de dependencia de lo teórico con respecto a lo misterioso que es, en este caso, definido como irracionalidad. La conclusión de esta perspectiva de análisis con respecto al tema es similar a la lograda por el teologismo puro:

"de ce point de vue, la notion de philosophie chrétienne est contradictoire et impossible. Il peut y avoir des chrétiens qui soient philosophes, mais non des philosophes chrétiens". cfr Op. cit., pp. 41.

### 3. El neotomismo

Una consideración particular merece para Gilson la actitud

representada por algunos neotomistas que afirman la coordinación y separación de los órdenes pertenecientes a la teología y la filosofía y, por consiguiente, señalan la contradicción de la expresión "filosofía cristiana", debido a que tal expresión implicaría negar la distinción de los respectivos ámbitos de conocimiento.

En ese sentido, la necesaria coordinación defendida y concretada con alcance descubridor por la doctrina tomista entre los contenidos religiosos y el saber filosófico, no implicaría ni la confusión de ambos órdenes ni autorizaría la calificación como cristiano de un saber que no acepta sino el exclusivo título de filosofía.

"...tous les philosophes néo-scolastiques ajoutent que, en tant que telle, la philosophie est l'oeuvre exclusive de la raison. Rationnelle dans ses principes, elle l'est aussi dans sa méthode et dans ses conclusions. Jamais le dogme n'y joue le rôle d'un principe de la déduction; jamais il n'y est invoqué non plus à titre de preuve; ces deux ordres sont coordonnés; peut-être même sont-ils en un certain sens subordonnés, mais sur des plans différents; la philosophie, prise en elle-même, n'est justiciable que de la raison". cfr Op.cit, p. 42.

#### 4. La sabiduría como "filosofía cristiana" en el agustinismo.

Asimismo, Gilson señala la necesidad de otorgar un reconocimiento a Agustín, a quien correspondería el mérito de haber

presentado originalmente en el horizonte de la cultura la expresión "filosofía cristiana", definiéndola como la única filosofía verdadera, al partir de una caracterización de la sabiduría lograda por los autores inspirados en los textos sagrados como única y última, y calificando a los teólogos filósofos como los privilegiados a quienes exclusivamente corresponde el título de verdaderos filósofos.

La conclusión de Agustín estaría directamente vinculada a la aceptación de la definición de filosofía como amor a la sabiduría y al supuesto de la equiparación de esta sabiduría con el Dios de las Escrituras. En virtud de la disponibilidad por parte del cristiano del dato concreto sobre el "lugar" donde está la sabiduría, sólo a él correspondería la posibilidad de amarla y, consecuentemente, de alcanzar el estado de verdadero filósofo. En este contexto, el cristiano se distingue por la disponibilidad especial mencionada, expresable en términos de posesión con relación a una verdad originaria creída y en diversos aspectos, por acción de la razón, transformable en verdad sabida. La conclusión de una actitud como la presente se traduce en la imposibilidad de un logro positivo de la razón sin la previa acción de la fe.

Por ello, los agustinianos afirman no sólo la necesidad de diferenciar la filosofía lograda por su maestro de aquella constituida por Tomás, sino de postular la realidad de una ruptura producida por éste con respecto a la sabiduría de Agustín en particular y a la tradición cristiana en general al aceptar

el plexo teórico aristotélico como punto para iniciar su tarea filosófica. Con ese criterio, la filosofía cristiana será entendida como saber atribuible a ciertos pensadores medievales, que pueden ser considerados legítimos continuadores de las doctrinas de Agustín, pero opuesto a quienes de una u otra forma no aceptaron la propuesta de este autor, como el caso concreto de Tomás de Aquino.

Para Gilson, esta visión del problema tiene dependencia directa de la interpretación que Agustín realiza de la relación entre gracia y verdad como hecho concreto presente en el creyente cristiano, considerado en su específica existencia de ser único y personal. En ese creyente -hombre particular y existente- la unidad entre los distintos elementos que habilitan para acceder a la sabiduría se presenta como efectiva, no pudiendo la fe y la razón dejar de estar enraizadas en la realidad concreta del sujeto que cree y filosofa:

"C'est pourquoi la notion de la philosophie chrétienne n'offre pas de difficulté particulière à l'esprit d'un augustinien. Il sait que la foi est la foi et que la raison est la raison, mais il ajoute que la foi d'un homme et la raison du même homme ne sont pas des accidents incoordonnés d'une même substance. Le réel, c'est à ses yeux l'homme lui-même, unité profonde, indissociable en éléments juxtaposés comme seraient les fragments d'une mosaïque, et où la nature et la grâce, la raison et la foi, ne sauraient fonctionner chacune pour soi comme dans un mécanisme dont les morceaux auraient été achetés au magasin de pièces détachées. Si donc un homme chrétien philosophe, et s'il s'exprime vraiment dans sa philosophie, celle-ci ne saurait manquer d'être une philosophie chrétienne. Et elle sera,

de bout en bout, à la fois chrétienne et philosophique, sans qu'on puisse l'analyser en éléments dont chacun équivaudrait à la négation du tout". cfr Op. cit, p. 45.

5. La posición de Gilson: La "Filosofía cristiana" es un factum verificable en la historia.

Sin embargo, el interrogante que considera oportuno presentar Gilson acerca de la real tarea del filósofo se expresa en términos de opción entre constatar la unidad espiritual fáctica señalada o analizarla en conceptos, reconociendo, según su criterio, la imposibilidad de reconstruir una filosofía cristiana a partir de puros conceptos como material único y exclusivo.

Al postular el carácter puramente conceptual de la filosofía por una parte y de la religión por la otra este autor reconoce la necesidad de considerar a las mismas como inexistentes en cuanto puros conceptos y, en consecuencia, insiste sobre la obligación de aceptar sólo la realidad de los entes concretos, como por ejemplo los hombres religiosos o dedicados al saber filosófico:

"S'il s'agissait de faire tenir la philosophie et la religion dans un seul concept, ou de reconstruire, au contraire, un philosophe chrétien avec deux concepts, l'entreprise serait impossible; mais, justement parce que ce sont des concepts, la philosophie et la religion n'existent pas, il n'existe que des hommes religieux et philosophes". cfr Op.cit, p. 47

Por otra parte, Gilson expresa la imposibilidad de efectivizar una diferenciación entre la razón del cristiano y la del no creyente, pero señalando al mismo tiempo la legitimidad de reconocer la vigencia de condiciones distintas en las que cada uno de ellos desarrolla su tarea.

"En aucun cas on ne pourra faire que la philosophie d'un chrétien ne soit purement rationnelle, sans quoi ce ne serait plus de la philosophie; mais dès lors que ce philosophe est aussi un chrétien, l'exercice de sa raison sera celui de la raison d'un chrétien, c'est-à-dire, non pas une raison d'une autre espèce que celle des philosophes non chrétiens, mais, une raison qui travaille dans des conditions différentes.  
cfr Op.cit., p. 47.

Desde esta perspectiva, el cristiano dedicado a la filosofía intentaría expresar en conceptos racionales una verdad que inicialmente fue accesible por medio de la fe, no pudiendo por esto aceptarse una distinción entre el creyente y los demás filósofos quienes, en última instancia, coinciden en desempeñar una tarea con similares características. En efecto, el cristiano, por su parte, filosofa a partir de datos que recibe por medio de la revelación y los transforma en tema de su filosofía tratando de convertirlos, de verdades creídas en verdades sabidas. El filósofo, por la suya, filosofa a partir de datos que recibe aun no elaborados filosóficamente y que, del mismo modo son transformados de datos a filosóficos en verdades racionalmente demostradas. Se trata, en ambos casos, de una tarea de racionalización a partir de la no-racionalidad (función que definiría el filósofo), aunque caracterizada en el caso del teórico

cristiano por una profunda confianza en la fecundidad filosófica de la fe.

"Le propre du chrétien, c'est d'être convaincu de la fécondité rationnelle de sa foi et d'être sûr que cette fécondité est inexhaustible. C'est là, si l'on y prend garde, le sens vrai du credo ut intelligam de saint Augustin et du fides quaerens intellectum de saint Anselme: un effort du chrétien pour tirer de sa foi en la révélation des connaissances de raison". cfr Op.cit., p. 48.

En este contexto, para Gilson el sentido y alcance verdaderos de la noción filosofía cristiana sólo son posibles de descubrirse a condición de plantear el problema de la filosofía cristiana sobre el plano de lo empírico-concreto y, específicamente de la historia, esto es, reuniendo los extremos de la posibilidad abstracta y conceptual en la dimensión fáctica. A partir de este criterio, la dilucidación del problema de la existencia o no de filosofías cristianas, es decir, sistemas de verdades racionales cuya aparición no se habría producido si la motivación del cristianismo, sólo podría decidirse en el plano histórico. Si la comprobación de la relación teóricamente posible entre cristianismo y filosofía es viable, la cuestión presentaría una solución aceptable.

En ese caso, el investigador podría afirmar que las doctrinas correspondientes son filosofía por la disposición de una estructura racional del pensamiento y que asimismo son cristianas en virtud de que la racionalidad formal organiza

un plexo temático que habría permanecido ausente del contexto filosófico sin la vigencia del cristianismo.

"Et c'est pourquoi ces deux formules sont la vraie définition de la philosophie chrétienne. Si l'on veut rendre à cette notion son sens vrai, il importe donc de la maintenir sur le plan de la réalité concrète, et spécialement de l'histoire. S'il y a eu des philosophies, c'est-à-dire des systèmes de vérités rationnelles, dont l'existence ne saurait historiquement s'expliquer sans tenir compte de l'existence du christianisme, ces philosophies doivent porter le nom de philosophies chrétiennes. Ce sont des philosophies, puisqu'elles sont rationnelles, et elles sont chrétiennes, puisque la rationalité qu'elles ont apportée n'eût pas été conçue sans le christianisme". cfr Op.cit., p. 48

Esta conclusión está fundada en la convicción de que, para postular una relación intrínseca entre los dos conceptos elementales correspondientes, es determinante afirmar la necesidad no sólo de la compatibilidad entre una estructuración filosófica y los contenidos religiosos del cristianismo [plano teórico] sino además comprobar la fecundidad efectiva de esos contenidos en la constitución misma de la filosofía [plano histórico].

"Pour que le rapport entre les deux concepts élémentaires soit intrinsèque, il ne suffit pas qu'une philosophie soit compatible avec le christianisme, il faut que le christianisme ait joué un rôle actif dans la constitution même de cette philosophie". cfr Op.cit., p. 48

Para Gilson la posibilidad de la determinación de la filosofía cristiana como "a priori" depende de la suspensión transitoria de la consideración histórica, hecho que permitiría

reconocer como caracteres propios de esa filosofía tanto la revelación como auxiliar de la razón, cuanto la limitación del teórico cristiano al tratamiento de ciertos problemas filosóficos en los cuales esa revelación puede servir como guía y criterio. Sin embargo es necesario desarrollar, a posteriori de esa determinación puramente apriorística, la verificación histórica correspondiente. De lo contrario permanecerían sin resolver la cuestión propia de la existencia de esa filosofía -tema en el cual los historiadores no están de acuerdo- y el problema del valor (alcance, innovación, originalidad) de la misma- elemento revelador de que la crítica racional sería ejercida sobre los concretos datos de la historia.

En otros términos, la intención de Gilson está vinculada a su preocupación por determinar si el enriquecimiento del pensamiento griego por los aportes del cristianismo puede ser fácticamente explicitado. Por ello afirma la necesidad de reconocer la existencia y la influencia del texto bíblico entre las elaboraciones de los pensadores griegos y las doctrinas de los filósofos modernos. En ese caso este investigador delimita un hecho a su juicio incontrastable según la perspectiva histórica constituido por el notable cambio observable a partir de la incorporación de nociones e ideas ofrecidas por el documento religioso fundamental del judeocristianismo y el nacimiento consecuente de novedosas corrientes de pensamiento y tesis filosóficas en el horizonte de la cultura occidental.

En ese contexto, Gilson afirma que la discusión sobre la filosofía cristiana está indefectiblemente acompañada por la presencia de un desacuerdo elemental entre quienes aceptan la influencia de la revelación sobre el ejercicio de la razón y sus opositores:

"...je crois qu'au fond de cette discussion il y a un désaccord fondamental entre ceux qui nient l'action de la Révélation chrétienne sur l'exercice de la raison et ceux qui admettent cette action, mais qu'il y a accord fondamental entre ceux qui, admettant l'action de la Révélation sur la raison, acceptent, et ceux qui n'acceptent pas l'expression de philosophie chrétienne. Peu importe qu'ils acceptent ou qu'ils n'acceptent pas l'expression; cela ne présente aucune importance; c'est une étiquette et, si l'on s'accorde sur le fond des choses, nous changerons la mauvaise étiquette pour une meilleure dès qu'elle aura été trouvée". AAVV, La Philosophie Chrétienne, Juvisy-Kain, 1933, p. 67

Desde esta perspectiva -y esto es decisivo- la tarea necesaria consistiría en alcanzar una traducción conceptual de lo que puede legítimamente considerarse un objeto históricamente observable: esto sería la filosofía en su estado cristiano. La historia tiene la misión de verificar si tal objeto es real, y de hecho lo ha verificado. El problema teórico, es decir, las condiciones de posibilidad de dicha "filosofía cristiana", queda abierto:

"Ce que je cherche dans la notion de philosophie chrétienne, c'est donc une traduction conceptuelle de ce que je crois être un objet historiquement observable: la philosophie dans son état chrétien. De là ma position du problème; mais tout ce que l'histoire peut faire, c'est de dire

si l'objet est réel; c'est á la philosophie de dire comment il est possible". cfr Gilson, Ibid, p. 72.

6. Bréhiér: La "Filosofía cristiana" no existe como filosofía.

En oposición a lo expuesto, Brehier considera que el título filosofía cristiana podría ser entendido conforme a dos sentidos distintos según sea analizado desde las perspectivas de "existe pero no posee ningún interés para los filósofos" o "tendría interés para los filósofos si existiera, pero no existe":

"Le mot "philosophie chrétienne" me paraît avoir deux sens extrêmement distincts, et je crois que je suis tout à fait d'accord avec M. Gilson sur ce point. En un premier sens, elle existe, mais elle n'a aucune espèce d'intérêt pour les philosophes; en un second sens, elle aurait de l'intérêt pour les philosophes si elle existait, mais elle n'existe pas". cfr. Bulletin ..., Op.cit, p. 49.

En el primer caso, el desinterés de los filósofos estaría originado por el hecho del magisterio eclesiástico que, al determinar en virtud del principio de autoridad el carácter cristiano de cualquier realidad, definiría también el carácter cristiano de una filosofía originándose, por ende, la necesidad de someterse a tal magisterio y de abandonar todo intento estrictamente filosófico para descubrir o postular nociones o desarrollar conceptos que permitan concretar un sistema propiamente filosófico.

"Dans le catholicisme que dans toute confession chrétienne, il y a, je crois, ce qu'on appelle un magistère, qui dit ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas. Par conséquent, pour savoir si une philosophie est chrétienne, il faut nous adresser à ce magistère. En ce sens-là, j'appellerai philosophie chrétienne celle qui est d'accord avec le dogme, celle que ce magistère accepte; j'appellerai philosophie non chrétienne celle qu'il refuse et je dirai que cette question n'a aucune espèce d'importance ni d'intérêt pour le philosophe en tant que philosophe". cfr, Op. cit., p. 50

En el segundo caso, las relaciones entre filosofía y cristianismo podrían ser verificadas estudiando diversos autores que hacen "filosofía cristiana" consistiendo en esta oportunidad el problema principal en una indagación sobre las características relevantes del método aplicado por esos autores. En este sentido, Brehier estima conveniente examinar el pensamiento de Agustín.

Para Bréhiér, Agustín estableció una clara distinción entre filosofía y cristianismo, a efecto de evitar cualquier perniciosa consecuencia que pudiera desvirtuar el sentido y la naturaleza exclusivamente religiosa de la salvación así como y exclusivamente racional de la filosofía. La separación formulada estaría originada en la diferencia existente entre la noción eterna del Verbo -logos- que invitaría a una explicación racional omnicomprendiva del universo y la historia misteriosa presentada por el cristianismo como una realidad con dimensiones y características singulares.

"En somme, je conclurai que le christianisme est essentiellement l'histoire mystérieuse des rapports de Dieu avec l'homme, histoire mystérieuse qui ne peut être que révélée, et que la philosophie a pour substance le rationalisme, c'est-à-dire la conscience claire et distincte de la raison qui est dans les choses et dans l'univers".  
cfr Op.cit., p.52

En ese contexto, todo intento de vincular nociones tan disímiles sería una tarea que correspondería asumir en calidad de hombre cristiano más no en calidad de teórico dedicado al cultivo de la filosofía.

El cristianismo, a partir de ese criterio, sería expresión de una historia mística referida a las relaciones entre Dios y los hombres a la que no podría accederse sino mediante una verdad revelada, en oposición a la filosofía, que presentaría como realidad propia y característica la racionalidad como criterio excluyente, esto es, la plena conciencia clara y distinta de la razón presente en las cosas y en el logos entendido como racionalidad implícita en toda la realidad. El mismo Agustín se habría encargado, pues, de desvirtuar la posibilidad de la existencia de la "filosofía cristiana".

## 7. Respuesta de Gilson a la posición de Bréhier.

Las afirmaciones de Brehier son impugnadas por Gilson. Es te en primer lugar cuestiona la argumentación de la incompatibilidad entre ejercicio de la razón filosófica y vigencia de un magisterio eclesiástico. En segundo lugar cuestiona el

carácter determinante de la noción agustiniana de logos para decidir en forma excluyente, la cuestión de la separabilidad entre lo filosófico y lo cristiano.

Según Gilson, el hecho de la condena o aceptación de una filosofía por parte del magisterio eclesiástico no implica un acontecimiento que decida en forma directa acerca del carácter filosófico de un conjunto de proposiciones. En efecto, el conjunto de las proposiciones aprobadas por la Iglesia no constituyen en modo alguno una filosofía cristiana sino más bien un plexo de juicios que son más cristianos que filosóficos. Desde ese punto de vista, cabe señalar tanto la existencia de numerosas filosofías opuestas al dogma que no fueron jamás condenadas por el magisterio como no cristianas, cuanto la existencia de importantes teorías concordantes con el dogma que nunca recibieron aprobación como cristianas. Todo ello es suficiente -según Gilson- para rechazar la pretensión de Bréhier de descalificar el carácter filosófico de la "filosofía cristiana" por el hecho de haber sido así determinado por el magisterio: El magisterio se expide acerca del carácter cristiano de una filosofía, no acerca de su carácter filosófico.

En síntesis, Gilson considera que la ilegitimidad de la equiparación entre el principio de aprobación eclesiástica de la concordancia de una doctrina con el dogma y la verdad racional de la tesis de la filosofía correspondiente es elemento suficiente para elevar una crítica substancial y decisiva a la posición de Bréhier.

"Même s'il avait prétendu dresser, ce qu'il n'a jamais fait, la liste officielle et complète de toutes les vérités philosophiques en accord avec le dogme, nous n'aurions là que la liste des thèses rationnelles dont le magistère garantit l'accord avec la foi. Nous saurions quelles choses il faut penser, ou ne pas penser, lorsqu'on en croit certaines autres, mais nous ne saurions rien des raisons qui rendent ces thèses philosophiquement vraies ou fausses. Il suit de là que ce catalogue idéal des vérités philosophiques, s'il existait, resterait un document théologique, non philosophique, et c'est pourquoi je dis qu'en ce sens la philosophie chrétienne n'existe pas." cfr Op.cit., p.53. (subrayado nuestro).

Por otra parte, Gilson comenta -con respecto a la importancia decisiva de la noción de Logos- que ésta no es ni la cuestión filosófica principal ni tampoco el tema cristiano por excelencia, aunque concluye que, en caso de serlo, el problema que motiva la disputa continuaría intacto, advirtiendo asimismo en relación a los comentarios de Bréhier sobre Agustín, que debe considerarse un error aceptar que este último opusiera radicalmente la explicación filosófica a la historia misteriosa del cristianismo.

Gilson insiste -como explicitamos más arriba, en 6., en sostener que la cuestión decisiva con respecto al tema en discusión, consiste en alcanzar un conocimiento objetivo sobre la influencia de la revelación en el quehacer teórico, correspondiendo en este sentido, descubrir la dimensión del cristianismo como fuente generadora de ideas que se transformaron en filosóficas y fueron positivamente valoradas por filósofos como Descartes o Leibniz.

8. La conceptualización de Maritain.

En otro sentido, Jacques Maritain, señala su convicción sobre la necesidad de una distinción fundamental a efecto de concretar un criterio definitivo aplicable a la problemática de la filosofía cristiana. El principio enunciado por este autor consiste en la aceptación de la diferencia entre el denominado orden de especificación y el llamado orden de ejercicio, presentándose, por consiguiente, la exigencia de distinguir la naturaleza de la filosofía, aquello en que ésta consiste -un orden de especificación, del estado en que ella de hecho se encuentra- históricamente- en el sujeto humano -orden de ejercicio-:

"J'indique tout de suite quel est pour moi le principe de la solution: c'est la distinction classique entre l'ordre de spécification et l'ordre d'exercice, ou encore, et c'est à ces termes que je me tiendrai, entre la nature et l'état. Je dis qu'il faut distinguer la nature de la philosophie, ou ce que'elle est en elle-même, et l'état où elle se trouve de fait, historiquement, dans le sujet humain, et qui se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret". cfr. Op.cit, p. 59.

Según lo señalado, la distinción supone que la filosofía tiene una naturaleza y, por ende, es factible de ser considerada en sí por el método de la abstracción que, permitiendo una superación de las condiciones existenciales específicas, ubicaría al investigador en el orden de la esencialidad de la filosofía. En ese sentido, Maritain afirma que la filosofía, como toda actividad de conocimiento, investigación y juicio, es relativ

a un objeto determinado y no es sino en función de éste que aquélla es especificada. Por ello es el objeto que la constituye por esencia -y de ningún modo el sujeto- la causa determinante de la naturaleza propia de esa filosofía. El criterio mencionado y la aceptación de la existencia de objetos accesibles por sí a las fuerzas naturales del espíritu humano, harían posible entender tanto la distinción efectivizada por Tomás entre orden natural y orden revelado como la dependencia de la especificidad de la filosofía de su objeto formal considerado como exclusivamente natural. En este contexto, para Maritain la denominación de "cristiana" aplicada a una filosofía no está relacionada con el constitutivo elemental de su esencia o naturaleza, es decir, con su objeto formal; el sentido filosófico de una teoría o saber hace a su estructura formal, independientemente de los contenidos que puedan caracterizarla.

Sin embargo, este autor advierte sobre la insuficiencia de la consideración de la esencia de la filosofía para resolver la inquietud que motiva la discusión y propone, a efecto de alcanzar una respuesta concluyente, efectivizar una evaluación del estado o condiciones de ejercicio que en el cristiano se presentan para desarrollar el quehacer teórico expresable en términos de convicción sobre el carácter activo de la revelación sobre el objeto de la actividad filosófica.

Según esa convicción, el cristiano admite el necesario socorro que a la razón debe brindarse para superar sus limitaciones y evitar errores, creando -a partir de esa ayuda- un régimen

distinto para la inteligencia, con resultados que están inscritos en la historia de la filosofía misma. Desde esta perspectiva, la posibilidad de una identificación del "estado cristiano" de la filosofía se manifestaría en ciertos objetos de saber teórico, que los filósofos no reconocieron explícitamente antes de la revelación bíblica.

En este contexto, puesto que el "estado cristiano" de la filosofía se manifiesta en la historia, es ésta la que expresaría el valor innovador y positivo del cristianismo como fuente indiscutible del progreso filosófico en razón de las nuevas propuestas que la fe incorpora al intento de solución de problemas según los parámetros de la demostración racional. En ese sentido el filósofo sería un investigador que sólo adquiere su estado al instalarse concretamente en el ámbito de la racionalidad, pero actúa como potencial beneficiado con la notable ventaja de un dirigir preguntas a la dimensión propia de la fe, manteniendo cada realidad cognoscitiva tanto su entidad característica cuanto su función singular.

"Quand on applique cette expression à la philosophie, il faut entendre le mot révélation non de tout le donné révélé, mais seulement des éléments d'ordre naturel qu'il contient ou qui lui sont connexes ; et une fois son attention attirée sur ces éléments, la philosophie les scrute selon son ordre à elle, qui est un ordre ascendant". cfr Op. cit., p. 64.

9. Mandonnet o la exigencia de sacar el problema del terreno histórico.

Por su parte, Pierre Mandonnet expresa un elemental desacuerdo con la intención de plantear el problema de la filosofía cristiana según la perspectiva del método histórico, exigiendo que la solución sea orientada hacia el establecimiento de los extremos formales de la cuestión según las condiciones del método abstracto. En este contexto, el método permitiría delimitar dos cuestiones principales y determinantes relacionadas con el análisis de los términos constitutivos del título aplicado al pensamiento filosófico de los cristianos, expresables en las preguntas referidas a la esencia de la filosofía y del cristianismo.

Para Mandonnet los denominados "misterios" de la principal religión de Occidente, como la trinidad de un Dios único o la realidad encarnada y mortal de una divinidad todopoderosa y eterna, serían obstáculos insalvables para una razón que, sin hesitar, los ubicaría en la dimensión de lo irracional. Desde esta perspectiva, la unidad de la filosofía y la religión constituiría el resultado inalcanzable, más aún, sería un intento destinado siempre al fracaso, en virtud de la imposibilidad de hallar un principio común integrador de los ámbitos mencionados.

Por vía de esta argumentación, el autor acepta y reconoce los aportes efectivizados por el cristianismo, con la condición de no confundir el destino de los mismos. En efecto, si bien el cristianismo ha contribuido al progreso de la humanidad, sin embargo ese mismo cristianismo nunca hizo progresar realmente al conocimiento filosófico:

"Certes le christianisme a été un facteur de progrès considérable dans l'humanité; mais non pour progrès d'ordre philosophique. Le progrès dans l'ordre philosophique, il ne se fait pas par l'Écriture, mais par la raison:(...) L'autorité de la foi n'a point ici à paraître, mais seulement en théologie ou nous ne connaissons la vérité que par elle. Le progrès en philosophie ne se fait donc pas par les voies de la religion. Même s'il n'y avait eu ni Révélation, ni Incarnation, il y aurait eu développement de la science et de la pensée". cfr., La Philosophie..., Op., cit., p. 68

10. Festugière: el cristianismo como "filosofía" entre los Padres de la Iglesia.

Desde otra perspectiva, Festugière afirma que los primeros sabios del cristianismo valoraron la filosofía y su propia religión a partir de la aplicación de un calificativo común, considerando al saber religioso como perteneciente al mismo orden que el conocimiento pagano, aunque con una diferencia notable de jerarquía a favor del primero, en virtud de ser la filosofía racional el conocimiento incompleto y limitado de Dios y la religión un saber profundo y decisivo sobre el Creador.

"Je prendrai mon exemple dans la philosophie chrétienne du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècles après Jésus-Christ. Quand Clément d'Alexandrie et les Pères de cette Ecole, quand encore Chrysostome s'adressant au peuple d'Antioche veulent désigner le Christianisme en tant que système, en tant que tout coordonné, ils disent: "notre philosophie", et par là ils veulent signifier, semble-t-il, que le Christianisme implique un système de sagesse, comme l'est celui que proposent les païens, mais un système meilleur, quelque chose qui est équivalent, qui est du même ordre que la sagesse païenne, mais qui est meilleur". cfr. Op.cit., p. 58.

Según ese esquema, los Padres de la Iglesia valoraron que la revelación -con los datos de la creación de la nada y la redención- permitía una superación del problema fundamental del sabio -común tanto al filósofo cuanto al religioso-, traducible como la posibilidad concreta de conocer la divinidad, objetivo inalcanzable por medio de las exclusivas vías limitadas e imperfectas de la sabiduría pagana.

"Eh bien, il me semble que la Révélation, par les dogmes de la Création et de la Rédemption a paru à ces Pères achever sur ce point tout le mouvement même de la philosophie humaine jusqu'à cette époque, et qu'elle a paru l'achever parce qu'elle en donnait en quelque sorte une garantie, une confirmation extérieure, et qu'en même temps c'était comme la réponse que cette philosophie attendait et qu'elle n'avait pas pu atteindre par elle-même" cfr. Op.cit., p. 59.

11. Una presentación de Forest de diversos autores con respecto a la filosofía y el cristianismo.

Por otra parte Aimé Forest, al presentar su informe en la sesión inaugural de la discusión de la Société Française de Philosophie, en 1933, realiza una síntesis detallada de las principales posiciones asumidas en el tema de la filosofía cristiana, considerando el reconocimiento de las condiciones del problema como el requisito elemental habilitante para una búsqueda histórica y fáctica, pero no de filosofías cristianas sino de doctrinas que han considerado tales filosofías como una posibilidad efectivizable. Forest exige, pues, un planteo no sólo de iure sino también de facto:

"Ainsi le débat que nous avons à examiner pourrait, nous semble-t-il d'abord, être résolu à la lumière seule de l'histoire et se présente à nous comme une question de fait. La philosophie chrétienne serait l'objet d'une constatation historique. Cependant une question de droit se pose à côté de la question de fait, en même temps qu'elle; on aperçoit bientôt en effet qu'elle est impliquée dans les affirmations historiques elles-mêmes, l'historien la rencontre dans le prolongement de sa propre pensée. L'idée d'une philosophie chrétienne suppose sans doute un jugement sur la nature de la connaissance que la foi nous fait atteindre, mais déjà aussi une interprétation de la raison, de sa valeur, de sa portée, de son rôle propre". cfr, Op.cit., p. 22

En su investigación, Forest reitera el intento de lograr una mejor comprensión del tema a partir de una caracterización adecuada de las conclusiones de los autores de mayor renombre en relación a la aceptación o el rechazo de una filosofía cristiana. Un aspecto destacable en ese intento es el recuerdo de que la principal oposición en la discusión operada entre los teólogos medievales no relacionaría fe y razón sino que vincularía dialéctica y mística, oponiéndolos entre sí.

Asimismo, este autor manifiesta que la negación de la viabilidad de una filosofía que pueda legítimamente recibir la adjectivación de cristiana, estaría paradigmáticamente representada por una parte por la tendencia que jerarquiza el sentimiento, y por la otra, por los pensadores definidos según criterios racionalistas. Con todo la ubicación de Descartes en la posición racionalista es considerada por Forest como incorrecta en virtud de la presencia de ciertas limitaciones a la razón aceptadas por este filósofo en razón del sentimiento

cristiano del misterio. Por el contrario, una concepción específicamente racionalista sería la de Fontenelle, quien niega todo valor al dato sobrenatural y -consecuentemente- rechaza la posibilidad del ejercicio filosófico en el ámbito específico de la revelación.

Asimismo, la identificación de Voltaire con la tendencia naturalista estaría fundada en sus consideraciones relativas a la naturaleza de la filosofía y el carácter de la religión, que introducen una oposición insalvable entre las luces de la razón y las supersticiones propias del cristianismo. Otro autor para Forest, incluido en la tesis racionalista sería John Locke. Este, en efecto, propone un "cristianismo razonable", articulado en torno de la aceptación excluyente de la razón como camino legítimo para el conocimiento y criterio adecuado para someter a la misma revelación.

Otra interesante expresión de la concepción reduccionista del racionalismo estaría constituida por Spinoza, quien afirmaría la pertenencia de la religión al ámbito del conocimiento imaginario y caracterizaría al filósofo como el sujeto responsable de la tarea de transcribir la terminología mística a una teoría verdadera.

En el mismo sentido, Hegel postularía la filosofía como especulación sobre la verdad y al cristianismo como preludeo

necesario el saber teórico, aceptando la identificación de contenido entre filosofía y religión y señalando una diferencia de modo, a fin de justificar la necesidad de pasar del estado de representación a la verdad del concepto para liberar al contenido religioso mediante su elevación a una forma absoluta representada por el concepto.

Finalmente, Forest menciona a Erasmo, quien critica la separación entre sabiduría y razón, a Malebranche quien concluye que las verdades de fe están contenidas de una manera inteligible en el Verbo, a Gilson quien postula que la filosofía cristiana no debe observarse como una esencia sino considerarse un complejo, constituyendo la historia una vía idónea a fin de mostrar eficazmente el socorro que la fe prodiga a la razón, y a Blondel quien juzga que el método histórico es insuficiente para resolver de manera decisiva el problema de las relaciones entre los ámbitos de conocimiento, postulando el tema de la posibilidad de apertura de la filosofía a un orden sobrenatural como la tarea determinante para resolver la cuestión.

En este contexto, Forest señala que algunas tendencias intentan alcanzar una respuesta definitiva al problema por medio de una reflexión sobre el sujeto mismo, más que por una consideración acerca de las propiedades del ser, y sobre los caracteres de la vida espiritual, creencias y moralidad del hombre, antes que sobre la naturaleza de la substancia.

"Il est possible de trouver une certaine unité de méthode dans plusieurs des tendances auxquelles nous songeons; elles auront ceci de commun, d'essayer de retrouver les notions métaphysiques nécessaires à la solution elle-même, plus par une réflexion sur le sujet lui-même que sur les propriétés de l'être en tant que tel et des transcendants, plus encore sur les caractères de la vie spirituelle, de la croyance, de l'action, de la moralité, que sur la considération de la substance". cfr. Op.cit, p. 48

Asimismo, este autor afirma que el tomismo y el cartesianismo serían las expresiones de las dos actitudes posibles del racionalismo cristiano, según el criterio tomista de la situación precaria de la razón y la postulación de la revelación como límite y censura o el principio cartesiano de la autonomía del intelecto que impone las condiciones de su verdad y niega el sentido de censura de la fe respectivamente.

Para Forest, el racionalismo cristiano enunciado difiere de la filosofía cristiana característica del siglo XIX, pues ésta se estructura a partir de una valoración de la religión en función de un criterio arquitectónico y como instrumento de organización social oponible a la anarquía de la revolución, según los términos del positivismo comtiano.

En síntesis, Forest considera que la actitud característica y preponderante del pensamiento cristiano sería la de la afirmación de la vinculación entre la razón y la fe y la consecuente posibilidad de utilizar la acción sobrenatural en la constitución de la filosofía, y sería, en efecto, la historia, la

que ofrece una adecuada visión de las muy variadas formas de esta actitud.

## 12. La filosofía y la transmutación cristiana

Brunschvicg por su parte, considera correcta la interpretación del cristianismo realizada por Agustín. En efecto, Brunschvicg asiente a la ponderación del cristianismo como transmutación de los valores profanos y, por ende, como realidad espiritual en cuyo ámbito no cabe sino el soslayo de las conclusiones de los filósofos. Desde esta perspectiva, niega la posibilidad de la razón de fundamentar cualquier progreso en un ámbito que por su naturaleza la supera. En este contexto es destacada la importancia de la revelación pues ésta presenta no sólo un vínculo íntimo y personal entre el creador y la creatura, sino también un Dios que asume la realidad redentora haciéndose hombre; a pesar de ello, no se admite la posibilidad de concluir que el hecho del status cristiano del autor de un sistema de filosofía tenga otro carácter que el meramente accidental con respecto a sus juicios filosóficos.

Sin embargo, Brunschvicg señala la necesidad de reconocer una excepción en la que sería procedente aplicar la denominación de "cristiana" a una filosofía, y tal es la situación en que un metafísico -reflexionando sobre las dificultades del saber filosófico en sí- concluye definiendo a la filosofía como un camino destinado a formular problemas y está persuadido de

que los mismos sólo se satisfacen con las soluciones propias de cristianismo.

En ese sentido, la producción de una filosofía específicamente cristiana es un acontecimiento posible de adscribir sólo a Malebranche. Este sería el representante típico y esencial de un saber así definido, porque descubre la eternidad, la inmutabilidad y el infinito de las ideas matemáticas, y porque al mismo tiempo compara sus resultados con la situación miserable del hombre verificando la imposibilidad de reunir los mundos sensible e inteligible, límite al que llega la filosofía.

"Il y aurait cependant un cas à réserver, où nous devrions reconnaître qu'il existe ce qu'il conviendrait d'appeler, sans équivoque et sans compromis, une philosophie chrétienne (...) Malebranche, en tant que disciple de Descartes, découvre en lui-même l'éternité, l'immutabilité, l'infinité des idées mathématiques et, corrélativement, il suit l'élan de liberté qui ne peut s'arrêter qu'au bien en général; puis, confrontant ces résultats avec l'état misérable dans lequel l'homme se trouve, il constate l'impossibilité de rejoindre le monde sensible, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique, au monde intelligible. Le philosophe en tant que tel ne peut aller plus loin". cfr. Bulletin..., Op.cit., pp.76-77

### 13. Cristianismo y novedad

Por su parte, Eduard Le Roy afirma que el nudo del problema consiste en interrogar sobre la capacidad del cristianismo en la introducción de elementos novedosos en la historia de la filosofía.

Para este autor, en la Antigüedad la filosofía era entendida como estudio del ser, real, intemporal e inmutable y el tiempo era eliminado por el recurso de los ciclos repetidos. En ese contexto, la novedad de la filosofía cristiana consistiría en presentar el ser del mundo como una historia abierta al infinito e incorporar nociones novedosas como creación, caída y redención, haciendo surgir una nueva metafísica definible en términos de caridad.

"Mais ce qui me paraît néanmoins vraiment nouveau dans la perspective chrétienne prise en soi, c'est ceci: l'être du monde y est conçu essentiellement comme une histoire, et comme une histoire ouverte sur l'infini. Toutes les grandes affirmations chrétiennes se rattachent à une conception de ce genre ou y conduisent. C'est pourquoi la pensée chrétienne met au premier plan les idées de création, de chute originelle, de rédemption, de salut, que la philosophie antique n'a guère connues. C'est pourquoi elle accorde en quelque sorte une valeur absolue à la personne morale: non pas seulement à la personne du sage, mais à toute personne humaine. C'est pourquoi, enfin, elle s'épanouit en métaphysique d'un type jusque-là inconnu, en "métaphysique de la charité" cfr. Op.cit., p. 84

#### 14. Las condiciones a priori

Asimismo, A. Motte expresa el sentido fundamentalmente doctrinal del problema planteado, señalando su convicción de la necesidad de abandonar el método histórico y de efectuar una investigación profunda sobre las condiciones a priori, es decir, teóricas de la filosofía cristiana. Sin embargo, ante la inviabilidad de aplicar el método filosófico en virtud del carácter extrarreligioso de uno de los constitutivos fundamentales del problema

-la fe-, propone la utilización de un método integral en la investigación.

Motte advierte sobre las características propias del sistema tomista que distingue entre verdades de fe y de razón. La razón necesita de la religión para acceder a ciertos objetos, pero conserva el estado de autonomía en lo que respecta a su curso sin pasar al servicio total y anulador de la revelación, lo que la convertiría en teología, y permaneciendo libre al recibir aquello que puede serle entregado sin desnaturalizar su sentido.

"Ainsi la philosophie peut ou bien passer tout entière au service de la Révélation, en renonçant alors à son autonomie, ou bien, demeurant libre, recevoir de la Révélation ce que celle-ci peut lui donner sans la dénaturer. Dans le premier cas nous aurons affaire à une théologie, au sens rigoureux du terme; dans le second, s'il se réalise, à une philosophie véritable, pour y laquelle pourra se proposer l'appellation chrétienne. Ces deux types possibles d'interaction de la foi et de la raison s'éclairent par leur opposition même. Quelques mots sur la théologie aideront donc à distinguer plus exactement ce que peut être la philosophie chrétienne". cfr. La Philosophie..., Op.cit., p. 95.

De ese modo, la revelación es entendida como un auxilio invaluable en virtud del cual el filósofo obtiene un precioso medio de controlar y completar su lectura metafísica de la experiencia, incorporando al estudio de los datos primarios temas como el de las substancias espirituales y, especialmente, el de Dios.

"Nous disons qu'en cette activité le philosophe chrétien est aidé par sa foi; que son effort n'en est pas dénaturé, pas plus que n'est dénaturé par l'usage d'un guide l'effort de l'ascensioniste, mais qu'il est modifié dans une de ses conditions essentielles, à savoir dans son état natif de difficulté. C'est pour le travail philosophique un régime, un état nouveau". cfr. Op.cit., p. 109.

En ese sentido, el impulso entregado al saber debe valorarse como el efecto secundario e indirecto de la revelación, que hace posible y fundamenta la existencia de una filosofía específicamente cristiana, siendo, por ende, inevitable considerar al cristianismo como fuente de aportes significativos que modifican en forma esencial las condiciones de la tarea filosófica.

SEGUNDA

PARTE

.



## 1. Introducción

Expuestas las diferentes opiniones con respecto al problema de la filosofía cristiana, correspondería ahora interpretarlas. Dicha exégesis debe ser efectuada según criterios que posibiliten identificar los supuestos fundamentales que están en la base de cada respuesta para encontrar las claves que permitan descubrir las condiciones de posibilidad para llevar a cabo un diálogo sobre el tema.

La tarea de delimitación de aquellos supuestos exige un ordenamiento de los autores y de las actitudes por ellos representadas. Este ordenamiento constituye ya una interpretación que toma cierta distancia de las expresiones y discursos de los autores expuestos; con todo, debe establecerse desde el principio un punto de partida común que permita, salvo alguna excepción, presentarles a todos como intelectuales con un claro compromiso religioso.

En ese contexto, no siempre hubo coherencia en los autores dedicados al tema y, en ciertos casos, la ausencia de claridad con respecto a los principios subyacentes no debe extrañar ya que a veces se confunden los criterios o se ignoran algunas pautas que corresponde aplicar o consecuencias que deben aceptarse en razón de la perspectiva asumida.

## 2. Posición "substancialista"

Un primer acercamiento, en un esquema de delimitaciones progresivas, podría ser presentado como la perspectiva substancialista, denominación que hace referencia a los dos constitutivos indispensables para poder identificar a una filosofía como "cristiana". Esta concepción intenta legitimar su conclusión positiva con respecto a la existencia de la filosofía cristiana a partir de una identificación de ciertos contenidos que considera propios y característicos de este pensamiento.

La denominación "substancialista" es adoptada aquí al mero efecto organizativo de la exposición y surge como consecuencia de considerar en esta tesis la presencia de una "esencia" que se expresa en un contenido que permitiría visualizar la especificación de la filosofía cristiana en el ámbito del saber teórico -y de una "existencia"- que se verificaría según los parámetros del método histórico.

Para esta posición "substancialista", las ideas, principios o problemas (i.e. el contenido) son las pautas más eficaces a fin de identificar el alcance, límite y sentido de todas y cada una de las actitudes positivas en el ámbito de la filosofía.

Dicha perspectiva exige una doble condición vinculada, por una parte, a los aspectos formales de la organización del discurso y por la otra, a determinados contenidos, que serían exclusivamente asignables al pensamiento cristiano.

En relación al segundo aspecto, los contenidos singulares desarrollados por una actividad teórica enmarcada en un contexto religioso, presentaría un horizonte nocional nuevo y diferente de la filosofía pre- o no cristiana.

"Quelque chose, en effet, me semble commun à tous les grands systèmes philosophiques de l'Antiquité, si différents qu'ils soient par ailleurs: l'idée même de système, c'est-à-dire l'idée, que le réel sont donnés éternellement, qu'ils constituent un ordre immuable, intemporel, un tout achevé, que sans doute notre intelligence n'est pas capable de saisir d'un seul coup dans son unité absolue, mais qui, en soi, est saisissable ainsi. Le changement est alors méprisé; à défaut de pouvoir l'exclure, on voudrait du moins ne lui accorder qu'une valeur d'apparence. Le temps, le devenir, on les élimine autant qu'il se peut; et, comme ce n'est pas possible tout à fait, du moins s'efforce-t-on d'en réduire le rôle en concevant leur cours sous une forme de périodicité, de cycles fermés qui se répètent. Il n'en va plus ainsi dans la perspective chrétienne. Assurément, je serais au besoin le premier à reconnaître que tel philosophe déclaré "philosophe chrétien" parce qu'il professait la foi chrétienne ou que même, à une époque, il a représenté la pensée chrétienne avec éclat -peut fort bien être resté pour une large part au point de vue des philosophies antiques." cfr. Gilson, E., Bulletin, Op.cit. 62.

La especificidad temática originada en un espíritu con criterio y sentido nuevos, habría sido ordenada y dispuesta según el paradigma de un género de conocimiento en primera instancia extraño al cristianismo, pero luego asumido e integrado por éste.

El carácter universal de los principios filosóficos permitió, según esta posición, una reelaboración de las doctrinas

filosóficas pre-cristianas en función de una información en muchos casos más específica y, al mismo tiempo, de naturaleza diferente.

La decisión sobre la existencia de una filosofía cristiana depende de la individualización temática; ello remite a una previa discusión sobre la originalidad de contenidos que serían característicos de la concepción cristiana.

La discusión sobre la vigencia o no de un discurso filosófico dependería de condiciones formales referidas a la organización del saber expresado por teólogos y religiosos que pueden ser objeto de estudio; por otra parte, la decisión respecto de un contenido diferente estaría vinculada a las posibilidades heurísticas -es decir creativas- de los autores introducidas por la influencia del texto sagrado.

A partir de ello, la investigación del problema de la existencia de una filosofía cristiana está vinculado con la necesaria actividad de búsqueda de determinados temas o naciones que separarían el pensamiento medieval de la filosofía pre-cristiana.

En ese contexto, si se acepta el criterio formal de la filosofía como sistema coherente de afirmaciones o proposiciones referidas a cierto objeto -materia de competencia del hombre que dedicado a su estudio, puede recibir la designación de "filósofo"

la investigación remite a nociones tales como un Dios personal, una creación ex nihilo, una libertad responsable, etc. Por ello la actitud teórica substancialista no se separa de una valoración del texto sagrado entendido en términos de fuente o ámbito original de contenidos con sentido y connotación especiales.

Sin embargo, la conclusión sobre la singularidad de contenido de una filosofía propiamente cristiana no es unánime. En efecto, las distinciones o equivalencias establecidas por los estudiosos entre filosofía precristiana y cristiana, no es coincidente y en muchos casos llegan a ser forzadas.

### 3. El método histórico

Una de las dimensiones que presenta mayor interés en el ámbito de la tendencia substancialista está representada por la problemática implicada en el método histórico, que intentaría ubicar la cuestión de la filosofía cristiana en los términos de la categoría existencia y remitiría a la historia como ámbito más apropiado para lograr la verificación correspondiente.

Debe aclararse que aunque el tema del método histórico es presentado aquí, en oportunidad del tratamiento de la tesis substancialista, de todos modos dicho método puede ser característico de cada una de las tres tendencias identificables en la cuestión relativa a la filosofía cristiana, y ello en virtud del hecho de que la verificación histórica podría ser adoptada tanto

con relación a ciertos contenidos diferenciadores (Tesis substancialista) cuanto a la aplicación de un determinado método en la constitución de la filosofía (Tesis metodológica) o a la conducta, animada según una disposición específica en el filósofo. (Tesis disposicional).

La Tesis histórica propone entender el tema de la existencia de la filosofía cristiana como una cuestión propiamente fáctica, señalando que la solución no puede consistir sino en una remisión a la historia como sucesión objetiva que haría posible la comprobación incontrovertible del juicio acerca de la existencia de esa filosofía.

"No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón. ¿Por qué rehusaríamos a priori admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquella no había descubierto aún? Este es un hecho que puede no haberse producido, pero nada autoriza a afirmar que no puede haberse producido. Y aun podemos ir más allá: hasta decir que una simple mirada por la historia de la filosofía invita a creer que ese hecho se ha producido realmente". cfr. Gilson E., El espíritu de la filosofía medieval, p. 21.

Las limitaciones de la tesis mencionados son notables. Ellas provienen de los numerosos supuestos que es necesario postular para poder llegar a fundamentar una solución en los términos por ella planteados.

En efecto, la tesis histórica no puede evitar las dificultades originadas en las consecuencias del "giro copernicano"

propio de la filosofía moderna. Este implica toda una serie de requisitos exigidos por la subjetividad, que, en última instancia, hace depender la problemática de la existencia, en nuestro caso la de la filosofía cristiana, respecto de la cuestión previa de la identificación conceptual de la esencia. De este modo, el problema de la existencia mencionada perdería su carácter inmediato dejando paso a la primacía de la esencia, entendida ésta como dependiente de la subjetividad.

Las limitaciones mencionadas cubren un espectro que comprende desde el problema de la caracterización de la noción de "historia" hasta las dificultades que para dicha caracterización ocasiona el mencionado "giro copernicano". Es por ello que los representantes de esta tesis se ven obligados a optar entre una negación de su punto de partida u obrar en similar sentido a los autores que priorizan los requisitos planteados por la subjetividad para la determinación de la esencia. Según Forest:

"Ainsi le débat que nous avons à examiner pourrait, nous semble-t-il d'abord, être résolu à la lumière seule de l'histoire et se présente à nous comme une question de fait. La philosophie chrétienne serait l'objet d'une constatation historique. Cependant une question de droit se pose à côté de la question de fait, en même temps que'elle; on aperçoit bientôt en effet que'elle est impliquée dans les affirmations historiques elles-mêmes, l'historien la rencontre dans le prolongement de sa propre pensée". cf. La philosophie..., Op.cit., p. 22

En ese contexto, la tesis histórica presentaría una muy importante debilidad desde la perspectiva del análisis filosófico. Dicha debilidad se identifica con la limitación implicada

en los problemas de la remisión a la historia y de la consecuente objetividad de la verificación. En otros términos, la objetividad del ámbito donde se pretende verificar la existencia de la filosofía cristiana sería imposible de sustentar.

"L'histoire de la philosophie ne saurait être une simple constatation passive de faits: c'est une de ses fonctions les plus importantes de chercher ce que sont réellement les doctrines qu'elle étudie, et si elles sont toujours ce qu'elles professent être; l'historien doit découvrir, au-dessous de leur existence apparente et sociale, les pensées qui les ont produites, ou, plus simplement, se demander comment elles justifient leur existence". cfr. Bulletin..., Brehier E., "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", p. 30.

#### 4. La historia como sucesión fáctica.

Con respecto a la naturaleza de la historia es procedente identificar dos criterios diferenciables, que responden a actitudes gnoseológicas distintas pero con el común denominador de su debilidad ante algunas críticas elementales.

Según un primer criterio, la historia podría ser caracterizada como "objetiva". Esto en virtud de un doble fundamento, en primer lugar en razón de que la historia se estructura según una visión definida en términos de sucesión fáctica y, en segundo lugar, en virtud de una concepción del historiador entendido como sujeto que dispone de instrumentos materiales que le permiten acceder a dicha sucesión.

Para los autores "objetivistas" pues, la historia es al mismo

tiempo sucesión real o cadena factual y realidad aprehendida gracias a determinados testimonios que poseen la virtud de presentarnos los acontecimientos conforme acaecieron. Según Gilson:

"Tout ce que je peux dire ici, c'est qu'il y a de fortes présomptions pour que la philosophie chrétienne, au sens que j'ai défini, soit une réalité historique". cfr. Bulletin... Op.cit., p. 59 (subrayado nuestro)

La actitud objetivista consideraría que la historia, aunque con las limitaciones propias de las mediaciones testimoniales, es tan efectiva como la realidad inmediata del mundo circundante y constituye un parámetro adecuado para presentar y hacer disponible los contenidos del pasado.

"Descubrir en la historia la presencia de una acción ejercida sobre el desarrollo de la metafísica por la revelación cristiana, sería traer una demostración en cierto modo experimental de la realidad de la filosofía cristiana". cfr. Gilson E., El espíritu..., Op.cit., p.46

Un primer contratiempo elemental para los autores que sustentan esta tesis estaría configurado por la multiplicidad evidente de lecturas históricas referidas a la misma situación. En este contexto, el criterio enunciado no puede permanecer incólume ante las consecuencias críticas de la extrapolación subjetiva entendida como "giro copernicano". En este sentido, las corrientes de la filosofía crítica señalaron el valor constitutivo del sujeto en relación al "objeto" de conocimiento, aceptando como principio elemental que: "...la razón no conoce sino lo que ella misma produce según su bosquejo;". Kant M., Crítica de la Razón Pura, p.13.

Más aún, avanzando hacia la filosofía contemporánea, según el principio del sujeto constituyente, la historia -como la naturaliza- no consiste sino en un producto propio del sujeto actuante organizado en función de determinados intereses (Horckheimer), pautas culturales (Weber) o elementos dependientes de la estructura propia de la voluntad (Nietzsche).

El carácter subjetivo de toda presentación histórica condiciona los alcances de la tarea de cualquier investigador que intente adoptar este método pretendidamente objetivo de verificación. Por ello, la consideración de ciertas "cuestiones previas" se presenta como una exigencia imposible de ignorar:

"(...) a dualidade metodológica de "explicar" e "compreender" será precedida por uma compreensão mais original e mais ampla, da qual derivam aqueles dois modos de conhecer. Estes, pois, são formas provindas já de uma compreensão originária. Esta também precede, como condição de sua possibilidade, qualquer interpretação". cfr. Coreth E., Questões fundamentais de hermeneutica, p. 83.

El problema mencionado expresa el carácter dependiente de la perspectiva histórica -la cuestión de la filosofía cristiana como un hecho verificable según el método histórico- con respecto de una posición esencialista o conceptual. Todos los autores que se identifican con la corriente histórica en el tema de la filosofía, indefectiblemente solicitan -como requisito previo a la "verificación del hecho" en discusión- la licencia de dedicarse al tratamiento de algunas cuestiones "introdutorias", "iniciales", "de iure" o "teóricas" con sentido y alcance aclaratorios.

Por ello, no es extraño observar la práctica del establecimiento de las pautas conceptuales correspondientes como prelude habilitante a efecto de legitimar las conclusiones específicas:

"Il peut donc y avoir intérêt à en discuter le sens, et la première question qui se pose est de savoir si la notion n'est pas contradictoire; c'est pourquoi je voudrais discuter avant tout les conditions de possibilité d'une telle notion" cfr. Gilson E., Bulletin, Op.cit., p. 40.

En ese marco gnoseológico, el autor interesado en sustentar el método histórico como verificador de una determinada realidad postula una serie de principios o nociones que, en última instancia, como axiomas definen los constitutivos necesarios y condicionantes de su discurso explicativo. Por ello, en esta vía del método histórico las cuestiones previas no tienen un inocente alcance aclaratorio sino sentido realmente condicional para la aceptación de las conclusiones respectivas.

De esa manera, el recurso de la apelación a una "realidad histórica" como ámbito definible en términos de objetividad, esto es, presentación práctica de actos concretos no deja de tener el carácter hipotético propio de un esquema teórico:

"En ramenant le problème "sur le plan de l'histoire", je pense qu'il n'a pas voulu supprimer, mais au contraire laisser ouverte la question théorique". cfr. Maritain J., "Bulletin...", Op.cit., p.59.

El obstáculo del punto inicial del método en cuestión exige

consenso respecto de supuestos elementales para aceptar la "obj<sub>et</sub>ividad" de la investigación histórica, tales como "hecho", "acto", "testimonio", "realidad". El otorgamiento o no del con<sub>sen</sub>so convierte a todo el "sistema de verificación" propuesto, en un esquema condicional que supedita las consecuencias teóricas a la aceptación de los supuestos fundantes.

"Mais, Messieurs, si nous abordons ainsi le problème par l'histoire, nous n'en finirons pas. C'est une question de logique qui se pose, j'oserais dire de logique élémentaire: définissons ce dont nous parlons. Nous parlons de philosophie chrétienne: qu'est-ce que la philosophie? qu'est-ce qu'être chrétien? Il y a eu des philosophes chrétiens, ou mieux des chrétiens qui faisaient de la philosophie: en ce sens, ils font de la philosophie chrétienne". cfr: Mandonnet, La philosophie..., Op.cit., pp. 62-63.

##### 5. La historia como narración bibliográfica.

Un segundo criterio en el ámbito del método histórico puede ser denominado "bibliográfico" y no está exento de las críticas efectuadas a la tendencia "objetivista", en el sentido de la dependencia de un reconocimiento previo de ciertas nociones como pauta decisiva para la vigencia del método propuesto.

En realidad, esta posición está directamente vinculada con la hermeneútica surgida en el siglo XIX, que postula -a partir de una específica teoría del signo y cierta concepción sobre la tarea del filólogo- el alcance relativo de la labor interpretativa.

"A partir del siglo XIX (Freud, Marx y Nietzsche), los signos se han sobrepuesto en un espacio mucho más diferenciado, según una dimensión que se podría llamar de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad". Foucault M., "Nietzsche, Freud, Marx", Rev. Eco, p. 639.

Según esta concepción, la actividad de interpretación es acotable por las condiciones singulares de la remisión signica y la referenciabilidad vinculante del símbolo lingüístico con una narración que le otorga sentido y viabilidad. En ese contexto, los autores que comparten esta posición hermeneútica postulan la necesidad de reconocer la remisión del signo que sirve de instrumento para la interpretación, no hacia una realidad fáctica o un ámbito conceptual, sino en relación a otra interpretación que le precede.

"...ante todo: si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación; si no interpretación de otros signos. No hay nunca, si queréis, un interpretandum que no sea ya interpretans, hasta el punto de que la relación que se establece en la interpretación lo es tanto de violencia como de elucidación. En efecto, la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse; y violentamente; de una interpretación ya hecha que debe invertir revolver, despedazar a golpes de martillo". Foucault M., Op.cit., p. 643 [subrayado nuestro]

El problema de la relatividad de toda interpretación, originado en el principio de la remisión del signo a una narración anterior, se agrava en el carácter asignado a esta narración,

entendida como referida no a los hechos, sino a otra interpretación que le sirvió de fuente al hermeneuta.

"la interpretación ha llegado a ser al fin una tarea infinita. A decir verdad, ella lo era ya en el siglo XVI, pero los signos se reenviaban los unos a los otros muy simplemente porque la semejanza no podía ser sino limitada. A partir del siglo XIX, los signos se encadenan en una red inagotable, infinita, no porque reposen sobre una semejanza sin límites, sino porque hay una apertura irreductible". Foucault, Op.cit., pp. 640-641.

En esa perspectiva, el investigador encuentra un sistema abierto de interpretaciones en una cadena que está organizada según categorías cuya función está vinculada al sentido encubridor del signo.

En virtud de la imposibilidad de efectivizar cualquier interpretación manteniéndose en los límites de esta concepción hermenéutica, los autores realizan -generalmente desplazándose fuera del ámbito de la racionalidad- un corte que, al ser tenido como punto de partida, produce la ruptura del esquema abierto proyectado al infinito.

"Todos los textos se expresan unos a otros, lo que quiere decir que la diferencia entre el texto de saber y el texto de ficción se anula, no por abuso de autoridad, sino por la invención de un camino que, partiendo del uno, desemboca en el otro. La oposición entre la verdad y el error, o, si se prefiere, entre la ciencia y la fábula -oposición que se encuentra en el principio del positivismo- aparece al fin y al cabo superficial y escolar". Descombes V., Lo mismo y lo otro, p. 124. [subrayado nuestro].

Por ello, nociones como el instinto en Nietzsche o el inconsciente en Freud pretenderían servir como criterios últimos que permitirían escapar a la circularidad de los presupuestos hermeneúticos señalados y legitimarían conclusiones organizadas conforme a parámetros que permanecen allende de cualquier intento racional de cuestionamiento.

"Por esto también en Nietzsche el intérprete es lo "verídico"; es el "verdadero", no porque él se apodere de una verdad en reposo para proferir la, interpretación que toda verdad tiene por función recubrir. Tal vez esta primacía de la interpretación en relación a los signos es lo que hay de más decisivo en la hermenéutica moderna". Foucault, Op.cit., p. 645.

En este contexto, los autores que pretenden dedicar su esfuerzo a resolver el tema de la filosofía cristiana desde la perspectiva histórica, no dispondrían de una "cadena fáctica" o "sucesión de hechos", sino que limitarían su investigación a la mera presentación narrativa de los "hechos históricos", pues no existiría ya propiamente la historia sino simples narraciones presentadas según las exigencias propias de la coherencia como criterio de verdad.

En ese sentido, la única verificación posible para esta tendencia sería la presentación de narraciones no contradictorias con respecto a determinado juicio o afirmación propuestos por el investigador-intérprete. La circularidad de este principio de verificación no deja espacio alguno para escapar a las definiciones previas que caracterizan a la tendencia

designada según el criterio "objetivista".

En síntesis, en los extremos de uno y otro criterio del método histórico el autor respectivo condiciona la "objetividad" de su tarea a esa previa identificación de ciertos supuestos y nociones habilitantes, a efecto de la verificación correspondiente de una "realidad" construída antes que alcanzada.

Por una u otra vía -objetivista y bibliográfica del método histórico-, el problema de los condicionamientos señalados representa el límite imposible de superar desde el ámbito racional y retrotrae la cuestión al punto de partida.

6. La tendencia metodológica

La segunda tendencia posible de delimitar, considerando las hipótesis formuladas por los estudiosos del problema de la filosofía cristiana, podría ser designada como concepción "metodológica".

Esta perspectiva propone identificar la filosofía mencionada a partir de la vigencia de un método específico en ciertas teorías estructuradas filosóficamente. La aplicación, por los teóricos cristianos, de un método singular habilitante para concretar sistemas o explicaciones racionales permitiría delimitar -en forma concluyente e inconfundible- una filosofía a la cual convendría con reconocida procedencia el calificativo de cristiana.

Esta posición es definida según los parámetros de un método especial y propio, cuya realidad fue posible en virtud de una singular forma de desplegar la tarea de filosofar, relacionando la razón -formal condición del saber demostrativo- y la fe -concreta expresión de la experiencia religiosa-:

"Il faut distinguer la philosophie comme oeuvre et la philosophie comme activité: opus, operatio. L'oeuvre, la construction idéologique supposée parfaite, n'a pour détermination formelle que sa vérité. L'opération au contraire, médiate entre le sujet et l'oeuvre, peut recevoir d'autres déterminations que celle de son terme, à savoir celles qui affectent le sujet en tant précisément qu'il vise ce terme. C'est ici qu'intervient l'aide chrétienne: elle met précisément le sujet dans une condition essentiellement

nouvelle par rapport à son objet, parce qu'elle répond à une difficulté intrinsèque à l'exploration de cet objet". cfr. Motte, La philosophie ..., Op.cit., p. 108.

La especificidad del camino metodológico estaría fundada en una dialéctica constituida por la combinación funcional de la dimensión racional y el ámbito religioso sin la desnaturalización de ninguno de ellos.

El respeto de dos órdenes diferenciados por su particular naturaleza y sentido expresaría el principio elemental de esta actitud que intenta conformar un pensamiento receptor de los significativos aportes de uno y otro dominio.

"Une connaissance ne requiert rien d'autre que d'être une vraie connaissance, c'est-à-dire une connaissance conforme à sa loi, pour être une connaissance vraie, c'est-à-dire qui montre le réel, sous l'aspect envisagé, tel qu'il est. Le savant est donc maître dans son domaine, une fois reçus son objet et les principes propres de sa méthode. Et comme vérité et vérité ne peuvent se contredire, ainsi que le note saint Thomas au début du Contra Gentiles (c.7), la foi au révélé ne pourra jamais contredire les conclusions de la science authentique. L'autonomie de chaque science dans ses propres limites, est entière". cfr. Motte, La philosophie..., Op.cit., p. 86, (subrayado nuestro).

En este contexto, el método seguido por los teólogos filososofantes haría posible observar la vigencia de un supuesto principal, relativo a la convicción de la posibilidad y necesidad de vincular la naturaleza y lo sobrenatural, como vía integradora que permitiría una omnicomprensión de una realidad metafísicamente compleja:

"Algunos filósofos (...) teniendo en cuenta el hecho evidente que para un cristiano, la fe desempeña el papel de principio regulador extrínseco, admiten la posibilidad de una filosofía cristiana; empero, cuidadosos por conservar a la filosofía la pureza formal de su esencia, consideran como cristiana toda filosofía verdadera que presente "una concepción de la naturaleza y de la razón abierta a lo sobrenatural". cfr. Gilson E., El espíritu..., Op.cit., p. 45.

Según ese criterio, sólo sería viable un efectivo conocimiento del universo a partir de un método que combinara los dos caminos que habilitan para incorporar ambas dimensiones de la realidad. En este marco conceptual, la postulación de la unidad de la verdad exige tanto la necesaria armonización de los diferentes ámbitos del conocimiento, cuanto el rechazo -por lógicamente contradictoria- de cualquier oposición entre los mismos.

Por otra parte, para el creyente la incontrastable jerarquía -en virtud de la nobleza de su origen- de la verdad revelada con respecto a la verdad racional, conforma el tercer elemento que permite configurar un método con características específicas, cuya vigencia empezó con la tarea especulativa de los teóricos medievales. Para estos en efecto, dicho elemento constitutivo posibilitaba la función propiamente limitadora del texto revelado con respecto a cualquier exceso de la razón obrando aisladamente.

Sin embargo, la cualidad que mayor interés presenta en el contexto de la tendencia metodológica estaría vinculada al

sentido positivo de la vía identificada como impronta de la filosofía cristiana, esto es, la misión específicamente heurística de la revelación con respecto al desarrollo de la tarea filosófica:

"Nous disons qu'en cette activité le philosophe chrétien est aidé par sa foi; que son effort n'en est pas dénaturé, pas plus que n'est dénaturé par l'usage d'un guide l'effort de l'ascensioniste, mais qu'il est modifié dans une de ses conditions essentielles, à savoir dans son état natif de difficulté. C'est pour le travail philosophique un régime, un état nouveau". cfr. Motte, *La philosophie...*, *Op.cit.*, p. 109.

A partir de esta perspectiva, el método señalado estaría organizado orientando la razón -actuante según sus exigencias específicas- hacia una verdad que ha sido originalmente adelantada por la experiencia religiosa:

"Si le gentil use parfois de citations scripturaires, c'est en général pour y trouver confirmation de ses propres positions (...) Quand il arrive au chrétien de se référer à l'écriture, et que son interlocuteur proteste, il se justifie en affirmant qu'il n'y cherche aucun "argument", mais croit seulement utile d'informer le philosophe quant au contenu de la révélation". Gandillac M. de, "Etienne Gilson et la question disputée de la philosophia christiana", p.4.

En ese sentido, el texto sagrado cumpliría una función didáctica que permitiría al teórico dirigir su esfuerzo racional sin perderse en el desorden propio de su estructura subjetiva: la multiplicidad característica de los entes naturales:

"La théologie! C'est plus compliqué que cela. Il y a une différence essentielle entre l'attitude du théologien qui s'installe dans le donné révélé et demande à la raison ce qu'est la Révélation, et l'attitude du philosophe, qui s'installe dans l'ordre rationnel et demande à la foi en quoi elle peut enrichir les connaissances de la raison. La théologie ne démontre pas philosophiquement ses conclusions; la philosophie ne déduit pas ses conclusions de la foi. Le fait que raison et foi jouent un rôle dans la théologie comme dans la philosophie n'implique aucunement qu'elles y jouent le même rôle. La conclusion du théologien est toujours du révéle, quelque appel qu'il fasse à la raison; celle du philosophe est toujours du rationnellement démontré, quelque appel qu'il fasse à la foi. Il n'y a que les cas où la Révélation porte sur des vérités qui, par ailleurs, seraient en droit accessibles à la raison naturelle, que le théologien peut devenir un peu philosophe et entreprendre la démonstration du donné révélé. C'est ce que saint Thomas a fait en démontrant l'existence de Dieu". cfr. Gilson E., La philosophie..., Op.cit., pp.70-71.

A la evidente ventaja de estar informado sobre la verdad reveladora, el teórico creyente dedicado al saber racional debe responder ejecutando la tarea singular de presentar una demostración que implicaría la conversión en verdad natural de aquella manifestación inicialmente ubicada en el ámbito de la irracionalidad:

"Una fe que busca la inteligencia. Nada expresa con más justeza su pensamiento, pues que no trata de comprender para creer, sino de creer para comprender; a tal punto, que esta primacía de la fe sobre la razón, la cree antes de comprenderla, y para comprenderla, puesto que le es propuesta por la autoridad de la Escritura: nisi credideritis, non intelligetis". cfr. Gilson E., El espíritu... Op.cit., p. 39.

A la racionalidad, forma específica del conocimiento filosófico, seguiría una segunda caracterización determinada por

una consideración del texto revelado, entendido como fuente informacional que entrega respuestas singulares o presenta problemas específicos aptos para conformar una filosofía especial y diferenciable.

La última distinción mencionada, es decir, la revelación como fuente de problemas o respuestas, no ha sido siempre delimitada con efectiva claridad por algunos autores dedicados al tema, que en ciertos casos superponen el sentido nocional -el texto sagrado como ámbito que entrega ideas o principios originales para resolver viejos problemas- y el sentido temático -el libro religioso como presentación de problemas singulares y nuevos, que estaban ausentes en la filosofía pagana-.

"Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón." Gilson E., El espíritu..., Op.cit., p. 41.

Para esta tendencia metodológica, el resultado de la acción combinada de razón y fe podría ser legítimamente filosófico si el conjunto de juicios correspondientes está estructurado respetando los principios y leyes propios de la demostración. El creyente estaría habilitado a y necesitado de dedicar su esfuerzo al desarrollo de la teología, que alcanza sus conclusiones según los dogmas específicos de la religión, y a la concreción de una filosofía, que ordena sus proposiciones en función de las exigencias de la racionalidad.

Las razones alegadas para recorrer esta vía metodológica han sido de diferente contenido y magnitud, pero este problema excede el marco de esta tendencia y se vincula con las características constitutivas de la perspectiva disposicional.

7. Fe y razón: sentido de una relación.

Por otra parte, partiendo de la razón en el análisis de la relación de ésta con la fe, se presenta el problema del juicio condicional, que expresaría el principio según el cual puede aceptarse la viabilidad de una filosofía cristiana si y sólo si es adoptada cierta concepción de filosofía.

El límite del juicio condicional no hace más que manifestar la realidad del supuesto que sirve de fundamento a un determinado esquema filosófico. De hecho ninguna teoría filosófica en general ni una filosofía cristiana en particular escapan a este orden elemental que expresa el alcance relativo de toda concepción racional. La consideración de esta cuestión en esta perspectiva metodológica está facilitada por las características propias de la constitución de esta segunda tendencia. La razón, en el orden específico de sus normas, no puede exceder el límite que su propia naturaleza le impone.

La característica señalada expresa la exigencia de una aceptación -desde el punto de vista lógico- de aquello que puede ser identificado como juicio condicional. La importancia

de este juicio condicional está relacionada con la decisiva incidencia que la aceptación o rechazo de ciertos principios posee con respecto a la explicación o teoría resultante.

En ese contexto, la realidad del principio mencionado se expresaría en términos de adquiescencia del antecedente -"si y sólo si la filosofía es tal"- , como habilitante a efecto de la aceptación legítima del consecuente -"entonces este plexo de afirmaciones es filosofía"-:

"Par conséquent, je crois qu'au fond de cette discussion il y a un désaccord fondamental entre ceux qui nient l'action de la Révélation chrétienne sur l'exercice de la raison et ceux qui admettent cette action, mais qu'il y a accord fondamental entre ceux qui, admettant l'action de la Révélation sur la raison, acceptent, et ceux qui n'acceptent pas l'expression de philosophie chrétienne". cfr. Gilson, E., La philosophie..., Op.cit., p. 67.

En el caso de la filosofía cristiana, como en cualquier otro, la razón dibuja el límite de su realidad, configurándose la necesidad de constituir un discurso en función de un punto de partida:

"La hipótesis, pues de una se trata, no tiene en sí nada de contradictorio e imposible. Supongamos, pues, que San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino tuvieran conciencia exacta de lo que hacían. Admitamos provisionalmente que, cuando hablan de lo que la razón debe a la revelación, conservan el recuerdo conmovedor de aquellos instantes en que, por la coincidencia de dos luces que van al encuentro una de otra, la opacidad de la fe cedía de pronto en ellos a la transparencia de la inteligencia. Vayamos más allá todavía. Preguntémonos si a veces no fueron más originales de

lo que creyeron ser, innovando con inconsciente osadía, gracias a la fe que los llevaba sin dejarse sentir, justamente en lo que creían no hacer más que seguir fielmente a Platón y a Aristóteles". cfr. Gilson E., El Espíritu..., Op.cit., p. 46. [subrayado nuestro].

La vigencia del juicio condicional exige, a quienes están dedicados a la tarea de decidir sobre la viabilidad o existencia de una filosofía cristiana la previa aceptación de cierta concepción de filosofía. Por ello, la mencionada limitación que, desde la realidad de la razón, expresa la vigencia del juicio condicional, sólo podría ser superada por los dedicados al diálogo en virtud de un acuerdo previo que solucione la cuestión y evite interminables discusiones o rechazos recíprocos de las respectivas postulaciones.

El sentido de la relación entre fe y razón, ininteligible según los parámetros de un entendimiento limitado por las exigencias y restricciones de su propia naturaleza, podría -sin embargo- ser valorado desde la experiencia religiosa en términos de explicitación tanto posible cuanto deseable. La realidad del ser personal, especificada en virtud de una impronta singular expresada en forma de racionalidad, solicita en unos casos y exige en otros una labor que ordene la interioridad compleja y dual del creyente.

En este marco conceptual, el cristianismo implicaría la vigencia de una exigencia elemental; esta sería traducible en la convicción de una fe que busca la racionalidad posible, a

fin de lograr la explicitación demostrativa de cuestiones no secundarias referidas al mundo, al hombre y a Dios. La aceptación de una relación entre fe y razón, constituyente de una filosofía, remite a varias causas posibles, no revelándose sin importancia en el caso la deseable armonía y estabilidad espiritual de un creyente que dispone de notables datos que aspira a entender:

"On s' imagine qu' une philosophie, pour être chrétienne, a besoin de procéder par coïncidences, superpositions ou asservissements: c' est tout le contraire qui est vrai. Loin de s' ingérer ou de subir une intrusion, la pensée philosophique n' a qu' à porter son examen jusqu' à la connaissance de ses déficiences et de ses limites afin de préparer cette disposition intellectuelle dont tout esprit sincère peut être pourvu de manière à participer à l' ame invisible de la vérité". cfr. Blondel M., "Y a-t-il une philosophie chrétienne?", Revue de Métaphysique et de Morale. 38 (1931).

Sin embargo, cabe señalar que entre las razones más relevantes que respaldarían esta relación positiva entre fe y razón están aquellas que remiten al ámbito del sentimiento, fuente de las motivaciones que disponen para toda tarea humana comprendida la demostración teórica, aunque este tema pertenece a los alcances de la tercera perspectiva delimitable a efecto de identificar una filosofía cristiana.

### 8. Tendencia disposicional

La última tendencia posible de caracterizar en el intento de los diversos autores de identificar una filosofía cristiana está configurada por la actitud fundada en el criterio disposi  
cional. La visión caracterizable según esta perspectiva encuen  
tra la clave decisiva a efecto de una posible delimitación de la filosofía mencionada en el ámbito motivante del sentimiento.

"Nous avons caractérisé, la foi comme le constitutif essentiel de la christianité: foi est renaissance. Bien que la foi ne soit pas son propre ou  
vrage, et bien que ce qui est révélé en elle ne puisse jamais être fondé par un savoir rationnel de la raison laissée à elle-même, cependant l'évé  
nement chrétien comme renaissance implique que l'existence précroyante c'est-à-dire incroyante de l'être-la y est dépassée. "Dépassé" signifie ici non pas éliminé, mais assumé dans la nouvelle création, maintenu et préservé en elle. Dans la foi, en effet, l'existence préchrétienne est surmont  
ée au sens ontico-existential. Mais que la foi comme renaissance ait surmonté de façon exis  
tentielle l'existence préchrétienne, cela signifie justement que l'être-la préchrétien surmonté est renfermé, de façon ontologico-existential, dans l'existence croyante. Surmonter signifie non pas repousser, mais disposer de façon nouvelle".  
cfr. Heidegger M., "Theologie et Philosophie", Ar  
chives de Philosophie, p. 387.

En ese contexto, la principal y diferenciable presencia e el quehacer teórico del cristianismo no está expresada en un co  
tenido -que comprende ciertos temas especiales- ni en una vía  
metodológica -que relaciona constructivamente los constitutivo religioso y racional del sujeto-, sino en un sentimiento que an  
ma y moviliza las potencias intelectuales del creyente:

"A l'influence intellectuelle de l'apport phéno  
ménal de la Révélation s'ajoutera l'influence  
morale de la vie surnaturelle et particulièrement  
de la charité sur le travail métaphysique du chré  
tien". cfr. Feuling, La philosophie..., Op.cit.,  
p. 134. (subrayado nuestro).

Desde esta perspectiva, aquel sentimiento que motiva al cristiano es el principio que concreta la especificidad de una filosofía diferente ante otras con las cuales, sin embargo, comparte los contenidos y hasta el método, pero distanciada de éstas por una disposición no presente en teorías desarrolladas, por ejemplo, por mahometanos o judíos.

La disposicionalidad hacia la filosofía vigente en el cristiano estaría originada en un sentido particular de percibir la relación proximal, valorada y ordenada en virtud del principlo de una caritas convocante, que exige el trabajo y hasta el sacrificio del creyente por quien, estando a su lado, no goza del privilegio de la fe.

Para esta actitud la fe es calificada en términos de distinción privilegiada en razón de su fuerza salvífica, que haría posible -aunque no necesario- el logro más apetecible para el cristiano, es decir, concretar la esperanza de participar en una realidad inimaginable en los parámetros del hombre concreto, pero caracterizable en función de una promesa sustentada por la creencia:

"...existe cierta elaboración intelectual e interrogadora propia del mundo cristianamente experimentado, es decir, del mundo de la fe". cfr. Heidegger M., Introducción a la metafísica, p. 46.

El elemento que otorgaría singular especificación a ese sentido disposicional de la tarea filosófica en el cristiano se expresa fundamentalmente en una motivación caritativa, y se identifica con un intento de integrar al incrédulo a la comunidad de salvación:

"Las dificultades acumuladas por ciertos comentaristas de Santo Tomás nacen de su fallo al no distinguir entre el orden formal que determina la diferencia genérica entre las dos disciplinas (metafísica, teología natural y doctrina sagrada) y el orden concreto de la economía general de la salvación, la cual, en última instancia, domina la especulación teológica de Santo Tomás". cfr. Gilson E., Elementos de..., Op.cit., pp. 32-33.

El carácter ante todo salvífico del cristianismo y el sentimiento de convocatoria al prójimo conformarían las dos pautas fundamentantes del esquema ordenador del quehacer filosófico del cristiano, completado y perfeccionado por una convicción en cierto poder de la razón que, a diferencia de la fe, es realidad compartida por todos los hombres:

"El Cristianismo se dirige al hombre para aliviarle de su miseria, mostrándole cuál es la causa de ésta y ofreciéndole el remedio. Es una doctrina de salvación y por ello precisamente es una religión. La filosofía es un saber que se dirige a la inteligencia y le dice lo que son las cosas; la religión se dirige al hombre y le habla de su destino, ya sea para que se someta a él como la religión griega, ya sea para que lo realice, como la

religión cristiana. Por lo demás, ésa es la razón por la cual, influenciadas por la religión griega, las filosofías griegas son filosofías de la necesidad, mientras que las filosofías influenciadas por la religión cristiana serán filosofías de la libertad". cfr. Gilson E., La Filosofía en la Edad Media, pp. 11-12.

De esta manera, el teólogo filosofante mediante su actividad racional no pretende substituir la incredulidad del no creyente con una serie de verdades que además de ser creídas él presenta como sabidas, sino que espera poner a disposición de ese no creyente todo un espectro de verdades que forman parte del conjunto dogmático de verdades cristianas y que pueden facilitar la incorporación de ese no creyente a la comunidad de salvación.

Por ello, el filósofo cristiano sentiría, ante el hecho del no encuentro por parte del no creyente de la clave para su integración en la comunidad de salvación, la necesidad de convocarlo, posibilitando de esa forma la realización del ideal propio de su religión que es, ante todo y sobre todo, una doctrina de salvación fundada en la caritas:

"Una de las tesis cristianas nos dice que la salvación no se realiza sin el hombre. Pero también la Revelación necesita de la colaboración del hombre para su total cumplimiento". cfr. Bazán C., "A treinta años del debate de Juvisy sobre la filosofía cristiana", Rev. Sapientia XIX, p. 216.

De allí que, cuando el teólogo filosofante presenta como racionales algunos contenidos de su fe lo hace motivado por

una caritas que busca hacer accesible por medio de la razón ciertas verdades a las que el no creyente no puede acceder por medio de una fe de la cual carece.

Una vez explicitadas las tres posibilidades elementales a fin de delimitar las tendencias de la denominada filosofía cristiana, puede observarse que los dos términos que conforman la noción hacen, en cada caso, referencia a realidades diferentes. En el caso de la tendencia "substancialista", considerando la problemática de la filosofía cristiana según una perspectiva "estática", la palabra filosofía tiene una connotación vinculada al objeto de investigación pertinente del discurso teórico, y el término cristiano posee sentido referencial a contenidos específicos.

En la perspectiva metodológica, considerando el problema de la filosofía cristiana conforme a un planteo dinámico, el concepto filosofía encuentra su sentido en la referencia a un quehacer determinado -expresable en términos de método- y el calificativo cristiano manifiesta la necesidad de aceptación tanto de la potencialidad cuanto de los límites que configuran los fundamentos singulares de ese método.

En la actitud disposicional, también según una consideración dinámica, la palabra filosofía tiene una connotación que manifiesta la realidad de una tarea vinculante -identificable en términos de "apelación o llamado"- y el atributo cristiano

está relacionado a un ánimo o sentimiento específico enmarcado en una caritas motivadora y convocante hacia el prójimo.

TERCERA

PARTE

9. Algunos de los criterios aplicables para caracterizar la filosofía.
10. Los criterios de valoración del Texto Sagrado.
11. Las concepciones de filosofía subyacentes en cada una de las tendencias.
12. Las concepciones del Texto Sagrado subyacentes en cada una de las tendencias.
13. Las concepciones de razón y los criterios de verdad vinculados a las diferentes caracterizaciones de la filosofía.
14. Posibles puntos de partida para un diálogo sobre la filosofía cristiana.

9. Algunos de los criterios aplicables para caracterizar la filosofía.

En el marco conceptual expresado, cabe señalar que cada una de las tendencias identificadas estaría vinculada a cierto criterio o forma de aceptar aquello que configura el elemento decisivo a efecto de adoptar una definición de filosofía. Por ello, la presentación de los principales criterios a objeto de legitimar el saber filosófico constituiría una tarea necesaria en el intento de visualizar las condiciones elementales para efectivizar un diálogo sobre el tema.

Las distintas maneras de considerar la filosofía -uno de los límites propios del discurso filosófico- depende de determinados criterios no siempre compartidos y, en la mayoría de los casos relacionados a un número no desestimable de fenómenos extrafilosóficos. En este sentido, los criterios divergentes establecen las condiciones de posibilidad de la tarea filosófica en función de un específico alcance y singular finalidad, constituyendo -según la consideración inicial aceptada en relación a la naturaleza y fundamento del saber teórico- las limitaciones del caso.

Sin cometer el error de intentar una enumeración exhaustiva de los diferentes principios que podrían ser aplicados a efecto de entender el sentido de esa labor filosófica, la presentación de algunos de los criterios más importantes no debe

considerarse extraña ni superflua a los fines de esta investigación. En ese contexto, la enunciación de las mencionadas pautas -entendidas como el elemento preponderante en cada caso- podría ser organizada en función del sentido que las corrientes de pensamiento -expresable en determinado juicio de valor y atribución de naturaleza- otorgan a la filosofía.

Un primer criterio es la vía de la excelencia racional, según la cual la filosofía es entendida como tarea destinada a la exclusiva construcción racional de una teoría. El saber filosófico sólo sería aceptable a partir de un cumplimiento acabado de las exigencias propias de la racionalidad demostrativa. Este criterio consistiría en juzgar a la actividad filosófica por el atributo del resultado, siendo la filosofía un tipo singular de saber que posibilitaría el logro de cierta clase de teorías.

No se trataría, sin embargo, de un criterio decisivo no sólo por el hecho de la aplicación del término filosofía a expresiones simbólicas de la cultura no racionalista, sino por la cantidad notable de elementos no racionales que de una u otra forma estarían presentes en algunas de las doctrinas filosóficas de mayor renombre en Occidente.

Un segundo criterio consistiría en definir el carácter filosófico de una teoría en virtud de la condición del objeto estudiado, afirmando que la filosofía implicaría un esfuerzo

destinado a la construcción teórica relativa a ciertos temas o problemas específicos. La especialidad de una labor vinculada a la problemática de la investigación del ser, el estudio de la realidad, la consideración de las esencias, la preocupación por el ente o lo "en sí", determinaría el carácter filosófico de un sistema explicativo. Este principio tampoco goza de un alcance decisivo debido al hecho de la dinámica propia de la temática filosófica, diferente y mutable según los autores y las circunstancias históricas.

Un tercer criterio estaría configurado por el intento de delimitar la filosofía en función de la cualidad del lenguaje, identificando la filosofía como la capacidad de el manejo de determinados términos poseedores de significación especial. La perspectiva terminológica adolecería del problema de una ausencia de acuerdo en la selección de conceptos o palabras aplicables a la innúmera riqueza del universo significativo característico de la filosofía.

Un cuarto criterio calificaría una labor como filosófica cuando la reflexión y el distanciamiento de lo mundano invade todo ámbito vivencial de quien la ejerce y se expresa como principio de existencia personal. Desde este punto de vista, la filosofía sería una específica forma de vida caracterizable en virtud de ciertas actitudes o conductas observadas por quienes se consideran filósofos. La pauta de la forma de vida no sería determinante para definir el quehacer filosófico en razón de la notable variedad de modos y conductas asumidos por quienes en diferentes épocas se han dedicado a la filosofía.

Un quinto criterio estaría conformado por el establecimiento de una relación entre la filosofía y la forma de la pregunta, estando la tarea filosófica en este caso constituida principalmente de modo interrogativo y entendida según la norma del cuestionamiento constante. La relatividad de esta visión dejaría como extrañas a la filosofía a ciertas tendencias no vinculadas a las actitudes dinámicas o existenciales del saber teórico.

Un sexto criterio expresa el carácter filosófico de un quehacer en razón de una vocación bibliográfica, consistiendo la filosofía en el estudio de ciertas obras producidas por quienes se llamaron a sí mismos filósofos. El alcance limitado de este principio estaría fundado en un desconocimiento de la continuidad de la labor filosófica en sentido heurístico, expresable en una equiparación del filósofo con el filólogo o historiador.

Un séptimo criterio haría depender la identificación de la filosofía de una aspiración por la libertad, configurándose la filosofía como una actividad singularizada por una autonomía característica, cuya expresión sería sintetizada en la intención por alcanzar un saber sin supuestos. La intención organizada en función del último criterio expresado adolecería de ciertas falencias tanto en razón de la circularidad propia del planteo, cuanto por la excesiva valoración de los aspectos formales del discurso.

Un último criterio ordenaría la posibilidad de definir la filosofía a partir de considerarla en función del poder, identificando la actividad filosófica como una praxis con carácter eminentemente instrumental y con el objetivo específico de lograr la convicción de los otros. La relatividad de esta perspectiva estaría relacionada con la preponderancia de la función meramente pragmático-argumentativa.

10. Los criterios de valoración del texto sagrado.

El análisis de los distintos criterios a efecto de entender las diferentes y posibles perspectivas filosóficas no es excluyente sino constituye el prólogo de otro aspecto de importancia decisiva para dilucidar el problema de un posible diálogo sobre el tema de la filosofía cristiana. Esta tarea consiste en una investigación que, en la relación establecida por los teólogos filosofantes entre razón y fe, no sólo descubra de terminada concepción del saber teórico sino también interprete el valor de la revelación a partir de un criterio particular.

En este contexto, un primer criterio otorgaría al texto sagrado el carácter de instancia constitutiva, acentuando el valor sacramental y entendiendo la revelación como fundamento de una nueva alianza realizativa de una comunidad distinta:

"Ante todo se deja bien claro que debemos pensar la realidad en términos de mysterium salutis y desde el punto de vista de la universalidad de la oferta de salvación". cfr. Boff.L., Iglesia: carisma y poder, p. 20

Un segundo criterio consistiría en lo que podría denominarse el sentido praxístico configurado por los enunciados bíblicos ponderando el valor pragmático e interpretando la revelación como instrumento de acción:

"La fe cristiana pretende directamente la liberación definitiva y la libertad de los hijos de Dios en el Reino, pero incluye también las liberaciones históricas como un modo de anticipar y concretar la liberación última, la cual sólo será posible cuando la historia llegue a su término en Dios". cfr. Boff, L., Op.cit., p. 24.

Un tercer criterio evaluaría el texto religioso como documento presentativo, afirmando su dimensión informacional y priorizando el sentido genético de la revelación:

"En el depositum fidei se contienen las verdades necesarias para nuestra salvación (...). La Escritura es considerada como un prontuario de frases inspiradas y reveladas; cfr. Boff, L., Op.cit., p. 32.

Un cuarto criterio vincularía la palabra sagrada a su sentido moral, postulando su valor ético y expresando su vigencia como núcleo referencial para el gobierno de la conducta:

"La comunidad es lo que es: lugar de reflexión y celebración de la fe. Pero es al mismo tiempo el lugar donde se enjuician éticamente, a la luz de Dios, las situaciones humanas". cfr. Boff, L., Op.cit., p. 24.

Un quinto criterio acentuaría el texto bíblico como lenguaje identificador, señalando su valor simbólico y afirmando su carácter expresivo de creencias compartidas:

"La Iglesia es entendida como la portadora exclusiva de la salvación para los hombres que actualiza el gesto redentor de Jesús mediante los sacramentos, la liturgia, la meditación de la Escritura y la organización de la parroquia en torno a unas tareas estrictamente religioso-sagradas". cfr. Boff, L., Op.cit., p.16.

Un último criterio consideraría el libro sagrado según la perspectiva de la narrativa social, postulando su valor histórico y señalando el sentido presentacional de usos y costumbres de una cultura en un período determinado:

"Portadores del Reino son todos los hombres, las instituciones y las prácticas que se rigen por los ideales éticos que orientaron la vida del Jesús histórico. La Iglesia es un portador cualificado y oficial, pero no exclusivo". cfr. Boff, L., Op.cit., p. 26

11. Las concepciones de filosofía subyacentes en cada una de las tendencias.

Una tarea importante a fin de alcanzar los límites mismos del planteo teórico de quienes se identifican con cada una de las tendencias mencionadas [substancialista, metodológica y disposicional] es el descubrimiento de las pautas o criterios vigentes en esas perspectivas, en lo relativo a la concepción

de los dos elementos fundamentales -filosofía y texto revelado- que intervienen de una u otra forma en la definición de la cuestión. Al respecto, la delimitación de los diversos criterios aplicados en modo preponderante para justificar la filosofía y valorar el Libro Sagrado es la condición previa que facilitará la presentación de los principios vigentes en las tendencias identificatorias de esa filosofía.

En este sentido, con respecto a las concepciones de filosofía subyacentes en las diferentes tendencias mencionadas, la cuestión está vinculada a distintos principios, algunos de los cuales son reconocibles con mayor preponderancia según la perspectiva correspondiente.

En la tesis "substancialista", la consideración de la filosofía estaría organizada en relación al criterio que se organiza en torno a la condición del objeto, esto es, la identificación de tal saber se configuraría en virtud de la reunión de un grupo de teorías racionales con realidad y sentido propios y caracterizables según ciertos temas o problemas específicos.

En la tendencia metodológica, la ubicación de las filosofías calificables como cristianas estaría vinculada al criterio que identifica al saber filosófico según el principio de la excelencia racional, es decir, las filosofías cristianas serían aquellas teorías constituidas conforme a estrictas pautas racionales con un consecuente tratamiento de temas o postulación

de respuestas originalmente presentes en el texto religioso, que conformaría un principio de inspiración creativa y de imposición limitativa.

En la perspectiva disposicional, la delimitación de la filosofía estaría ordenada según un criterio instrumental del saber teórico, esto es, considerada principalmente como medio-instrumento organizado a efecto de la convicción del no creyente, en un intento salvífico fundado y legitimado en un sentido sacramental del texto bíblico.

12. Las concepciones del texto sagrado subyacentes en cada una de las tendencias.

En el caso de la perspectiva "substancialista" se pondría el acento en el valor informacional del texto revelado, identificado por su realidad simbólica y reducido- en lo que respecta a las expresiones constitutiva, pragmática, moral e histórica- a su dimensión temática.

En la tendencia metodológica, el texto sagrado sería ponderado como ámbito apto para la constitución discursiva. Desde una perspectiva dinámica, el texto es considerado con criterio indicativo y es utilizado tanto para la postulación de afirmaciones que luego serán incorporadas demostrativamente en el patrimonio filosófico cuanto como límite moderador de los excesos posibles de la razón actuante.

La diferencia entre las tendencias substancialista y metodológica estaría vinculada no al criterio aplicado para valorar el texto revelado, que para ambas perspectivas está fundado en el sentido informacional, sino en la condición necesaria para poder caracterizar una filosofía cristiana, siendo en un caso la condición del objeto (substancialista) y en el otro el principio de la excelencia racional (metodológica).

La perspectiva disposicional es distinta de las anteriores. En ella la dimensión sacramental de la revelación -expresable en términos de comunidad de salvación- genera un criterio específico para el gobierno del espíritu -ordenándolo para el servicio (según el valor ético de las Escrituras)- y utiliza, a efecto de la salvación del otro, el carácter informacional del texto sagrado. La preponderancia del sentido sacramental de la Biblia otorga a la actividad teórica un alcance singular, conformando -según una instancia de apelación- el llamado que, con intención salvífica, se dirige a quien no pudiendo responder en términos de fe sería invitado en función de principios y afirmaciones racionales a integrar la comunidad de salvación:

"...ya no se trata de agregar un extranjero a una raza, ni incluso simplemente a un pueblo, sino de introducir un nuevo miembro en una sociedad espiritual (...) A partir de este momento la evangelización del mundo entero se convierte en una tarea necesaria, ya que desde entonces la propagación de la salvación forma unidad con la fe que salva". cfr. Gilson, E., Las metamorfosis de la Ciudad de Dios, p. 30.

13. Las concepciones de razón y los criterios de verdad vinculados a las diferentes caracterizaciones de la filosofía.

Por último, un aspecto interesante con respecto a los límites y supuestos de las tendencias identificatorias está vinculado a las diferentes visiones que cada una de sus respectivas concepciones de filosofía acepta con relación a la naturaleza de la razón y al criterio de verdad.

En la tesis substancialista, una lectura profunda permitiría observar la posibilidad de aceptación de tres diferentes concepciones de razón como aptas para la constitución de la filosofía. La razón como reflejo (característica de la actitud realista), como productora (propia de la visión idealista) y como instrumental (vinculada a la concepción finalista). Sus respectivos criterios de verdad serían los de correspondencia, coherencia y resultado, que podrían -según esta tendencia- constituirse en aptos para un saber filosófico identificable según los parámetros de una temática específica.

En la perspectiva metodológica, la aceptación de la concepción de la razón coincide con los casos del entendimiento reflejo, la mente productora y la razón instrumental, siendo en esta tesis la razón valorada en función de su capacidad para descubrir, producir o construir en la realidad del mundo o en la del sujeto, un plexo racional motivado en las afirmaciones pertenecientes al texto revelado. En este caso, la filosofía

cristiana es identificable a partir de la vigencia del método en que la razón conforma en modo estrictamente demostrativo un sistema de proposiciones.

En la tendencia disposicional, la posibilidad de aceptación de la concepción de la razón a efecto de constituir una filosofía estaría limitada al caso de la razón instrumental, que sería utilizada según la motivación propia de una disposición singular donante de alcance y sentido. La finalidad otorgaría una proyección particular a la razón movida por una vivencia religiosa y dirigida en virtud de una intención que especifica el carácter instrumental del entendimiento.

14. Posibles puntos de partida para un diálogo sobre la filosofía cristiana.

El objetivo de esta investigación consiste en acercar una respuesta al problema pendiente relacionado con las posibilidades teóricas del diálogo entre los autores representantes de las distintas tendencias mencionadas o entre investigadores cristianos y quienes no comparten ese carácter.

En el primer caso, el diálogo entre los representantes de las tres perspectivas delimitadas, debería superarse la instancia vinculada a las expresiones críticas que cada tesis podría postular elementalmente con respecto a las otras. En este sentido, la visión metodológica acusaría a la substancialista de

pobre e insuficiente en virtud de la imposibilidad de fundamentar un criterio concluyente con relación al objetivo de la distinción de la filosofía cristiana de aquellas que no lo son, pero no podría evitar una crítica similar de los representantes de la tendencia disposicional que señalaría como limitado e incompleto el principio sustentado por los postuladores del método como elemento diferenciador.

De todas formas, el interés por lograr una convergencia de los autores dedicados al tema permitiría acercar ciertas pautas directrices que posibiliten al menos iniciar el análisis del problema. En esa dirección sería importante recordar que una primera coincidencia entre los investigadores que aceptan como legítima la noción de filosofía cristiana estaría vinculada a la positividad de una dimensión ("lo revelado") no acotable sino sólo indicable desde la perspectiva racional:

"Desde el principio se establece el dogma como un hecho, y la razón se levanta frente a él como una fuerza que habrá de tenerse muy en cuenta". cfr. Gilson E., Historia de la filosofía en la edad media, p. 697.

En efecto, los autores mencionados consideran determinante la relación del principio elemental de la formalidad filosófica, esto es, la razón, con el hecho de la revelación, referencia imposible de ignorar para el teórico del cristianismo. En tal contexto, esa realidad inicial configuraría un dato siempre presente de una u otra forma y expresaría, permitiendo una

segunda importante coincidencia, la convicción sobre las limitaciones de la razón para lograr un absoluto agotamiento de lo real:

"...La razón abandonada a sí mismo va a parar a distintos lugares que el dogma..." cfr. Gilson E., Op.cit., p. 697.

Por otra parte, al mismo tiempo que se postula una insuficiencia de la razón en todo intento de abarcamiento de lo dado, estos autores reconocerían que los filósofos cristianos han considerado no ausente de trascendencia la concreción de avances significativos en el desarrollo de esquemas explicativos:

"En San Anselmo, lo mismo que en Abelardo, la confianza en el poder eficaz y en el carácter saludable de la investigación racional se manifiesta sin restricción alguna;" cfr. Gilson E., Op.cit., p. 697.

La necesidad de efectivizar explicitaciones racionales encontraría su fundamento en diversas razones, pero en todo caso manifestaría en modo concluyente la importancia asignada a la tarea teórica por los filósofos cristianos.

Un tercer elemento habilitante para concretar un diálogo en el sentido mencionado estaría vinculado a una coincidencia de criterios con respecto a la razón y la verdad posibles de encontrar en las tres tendencias identificadas. Al respecto

una de las presencias viables de ser compartida por las tres perspectivas sería el sentido instrumental asignable a la razón, que permitiría acercar a los autores a un ámbito interesante y positivo a efecto de desplegar un diálogo sobre el tema.

En ese sentido, los representantes de las visiones substancialista, metodológica y disposicional estarían vinculadas por una consideración respecto a la razón que posibilitaría el diálogo sin desvirtuar los criterios identificatorios sustentados por cada una de las tendencias mencionadas. En tal contexto, tanto el sentido instrumental de la razón cuanto el criterio finalista de la verdad con él vinculado sería aplicable por los substancialistas y los metodológicos, en virtud de la ausencia de contradicción entre la razón refleja o productora con la razón instrumental, ya que la instrumentalidad podría ser entendida como vinculada a la intención de captar o generar la verdad, y a causa de la compatibilidad del criterio de verdad citado con los otros dos pertinentes, en virtud de que la finalidad sería asimilable a la correspondencia o coherencia según el caso.

Por otra parte, el diálogo entre los investigadores de la filosofía cristiana podría reconocer otra dimensión significativa en la vinculación postulable a partir del ámbito disposicional:

"...la unidad del conocimiento se logra establecer por tales o cuales razones. Es decir, por tales o cuales razones el hombre logra establecer cuál sea el fundamento de toda la realidad (...). Pero, la unidad de la vida, de toda la experiencia, de la "historia" de un hombre no se logra por tales o cuales razones. Se lograría, en efecto, la unidad de la existencia por tales o cuales razones si el hombre fuese sólo inteligencia o razón (...). Afirmer que el hombre es sólo eso es negar la propia realidad experiencial, es decir, negar su propia historia". cfr. Pérez, J. R., Amor y Verdad, pp. 158-159.

En ese marco conceptual, la temática de la disposicionalidad permitiría cierta convergencia de las interpretaciones respecto a las motivaciones decisivas que introducen al cristiano en el mundo de la preocupación filosófica. Por ello, la afirmación de la realidad personal como fundamento de todo filosofar haría factible ubicar la discusión planteada en un territorio común, tanto para quienes identifican la filosofía cristiana a partir de ciertos contenidos cuanto para quienes aceptan que ese saber es delimitable por la aplicación de un método específico, ya que en uno y otro caso la explicación racional no es separable de la dimensión personal que la impulsa y le otorga sentido:

"Si se quiere reencontrar el verdadero sentido del tomismo, conviene remontarse más allá de las tesis filosóficas cuya ceñida red constituye la doctrina: al espíritu y el alma misma de Santo Tomás. Ahora bien, lo que se encuentra en el origen de esta poderosa arquitectura de ideas es una profunda vida religiosa..." cfr. Gilson E., El tomismo, pp. 656-657.

La aceptación y el modo de disponer el quehacer filosófico en el cristiano adquieren un significado específico en un sentimiento que se constituye en principio que origina y sustenta la tarea teórica:

"Si se concede que una filosofía no debe definirse por los elementos que toma, sino por el espíritu que la anima, no se verá en esta doctrina [el Tomismo] ni platonismo ni aristotelismo, sino, ante todo, cristianismo". cfr. Gilson, E., Op.cit., pp. 660-661.

En este contexto, el principio mencionado -en cuanto origen que moviliza y fuerza que alimenta la actividad conceptual- otorga un sentido singular a las especulaciones conformadas según un criterio evangelizador y misional imposible de desestimar en un espíritu cristiano.

En última instancia la motivación propia del sentimiento puede ser postulada en las distintas actitudes que han caracterizado las diferentes épocas en la historia de la filosofía:

"El ser en un estado de ánimo del "encontrarse" constituye existencialmente esa patencia del mundo que es peculiar del "ser ahí". cfr. Heidegger M., El ser y el tiempo, p.159.

Desde esta perspectiva, el estado de ánimo adquiere una gravitación decisiva y se convierte en clave fundamental para la interpretación filosófica; clave, sin embargo, ignorada en muchos casos o mal interpretada en la mayoría:

"Bajo los nombres de pasiones y sentimientos son los fenómenos conocidos ónticamente ha largo tiempo y han sido siempre estudiadas en la filosofía. No es ningún azar que la primera exégesis sistemática de las pasiones que nos haya sido transmitida no se encuentre hecha dentro del marco de la psicología. Aristóteles estudia los  $\pi\alpha\sigma\chi\acute{\iota}\nu$  en el segundo libro de la Retórica (...) conocida es la ulterior exégesis de las pasiones en el Pórtico e igualmente su transmisión por la teología patristica y escolástica a la Edad Moderna. Lo que no se advierte es que la básica exégesis antológica de lo afectivo en general apenas ha logrado dar desde Aristóteles un paso hacia adelante que sea digno de mención". cfr. Heidegger M., Op.cit., pp.160-161.

Las características del filosofar están relacionadas a una motivación y ésta, si bien no invade el ámbito propiamente demostrativo, no debe ser subestimada en lo relativo a las propuestas que forman la historia de la filosofía:

"Queremos decir que el hombre no se mueve sólo a nivel de conocimiento, sino también a nivel experiencial. El hombre no es solamente conocimiento sino también, y decisivamente, experiencia, vida, historia. La relación establecida por el hombre en el ámbito de su experiencia, de su vida, de su historia personal es distinta de la relación que pueda establecer por el conocimiento. No sólo es distinta, sino que, creemos, es decisiva incluso para el logro de la unidad en el conocimiento". cfr. Perez, J. R., Op.cit., p. 155.

En el mundo antiguo, el filósofo vincula el origen de su saber con la realidad existencial del asombro. La  $\alpha\rho\chi\eta$  de la filosofía era una instancia espiritual que impulsaba al pensador a formular una serie de preguntas en un intento que daría origen a un saber singular y fundante:

"...Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración" cfr. Aristóteles, Metafísica, Libro A, 982b 37-21

Por otra parte, el teórico de la modernidad encuentra sentido a la filosofía en virtud de un sentimiento de dominio que lo impulsa a estructurar el conocimiento filosófico según el paradigma de la ciencia a la que más jerarquía se le reconoce en determinado momento:

"Al sustituir las definiciones abstractas por la observación empírica como primera fase del conocimiento filosófico (...) una nueva ciencia modelo era designada supremo juez de la filosofía". cfr. Gilson E., La unidad de la experiencia filosófica, p. 260.

En los cristianos, la fuerza de la caritas sostiene y alimenta la actitud teórica entregando a la racionalidad un particular sentido. La razón en este ámbito espiritual, como en cualquier otro, no se encuentra exenta de interés ni ausente de limitaciones. Este interés y estas limitaciones forjan una impronta en los sistemas o doctrinas racionales de los pensadores cristianos, quienes organizan su discurso según la singular motivación que los alienta.

En ese camino, la remisión al método bibliográfico -entendido como lectura de textos seleccionados según un principio temático-, aunque con las limitaciones del caso, haría viable al menos una presentación de diversas declaraciones realizadas sobre las motivaciones del cristiano para dedicar su esfuerzo

a la demostración racional. En ese contexto, la tarea comparativa -integrante del método propuesto- permitiría observar ciertas constantes entre las declaraciones mencionadas, mientras que la vinculación de esas manifestaciones con la experiencia personal del investigador comprometido en el diálogo le posibilitaría presentar alguna conclusión al respecto, siempre con sentido limitado y aproximativo:

"El gestarse de la historia es el gestarse del "ser en el mundo". La historicidad del "ser ahí" es esencialmente la historicidad del mundo, el cual es inherente a la temporalidad de la temporalidad horizontal-extática en razón de ésta misma. En cuanto el "ser ahí" existe prácticamente, hace frente también ya lo descubierto dentro del mundo. Con la existencia del "ser en el mundo" histórico es incluido en cada caso ya en la historia del mundo lo "a la mano" y lo "ante los ojos". Útiles y obras, los libros por ejemplo, tienen sus "destinos"; monumentos e instituciones tienen su historia. Pero también la naturaleza es histórica. Sin duda no justamente en el sentido en que hablamos de "historia natural"; pero sí como paisaje, lugar de residencia (...). Estos entes intramundanos son en cuanto tales históricos, y su historia no significa algo "exterior" que se limite a acompañar la historia "interior" del "alma"." cfr. Heidegger M., Op.cit., p. 446

De ese modo, una primera delimitación comprendería en el diálogo a los cristianos unidos por la convicción de la riqueza de la a-racionalidad, las limitaciones de las potencias racionales, las posibilidades del entendimiento y el valor de las vivencias.

Un problema pendiente estaría relacionado con las condiciones del diálogo sobre el tema de la filosofía cristiana

entre los cristianos y quienes no comparten ese carácter, siendo en este caso más compleja la dificultad.

En ese sentido, la exploración de la posibilidad de diálogo podría estar dirigida en varias direcciones según se intente coincidir -aunque sea elementalmente- con existencialistas, idealistas, realistas o pragmatistas:

En el intento de aproximación a los existencialistas debería preponderar la aceptación de la dimensión vivencial y su función ordenadora de todo proyecto humano, incluida la filosofía. En este contexto, la razón sería valorable en virtud del carácter expresivo del mundo interior y las creencias del hombre.

Con respecto a los idealistas, la relación sería factible en términos de coherencia formal entre los supuestos y las conclusiones del sistema presentado, condición posible de reconocer en algunas teorías filosóficas que pueden ser aceptadas como cristianas.

Por otra parte, la vinculación con los realistas podría fundarse en la indicación -como primer elemento de acercamiento- de una serie de coincidencias notables entre los principios de las doctrinas racionales del cristianismo y los sistemas filosóficos tradicionales.

Por último, la relación posible con los pragmatistas estaría fundada en la vocación de compartir un sentido finalista de los plexos teóricos y el valor vinculante de la filosofía entre los hombres.

En última instancia, el sentido instrumental de la razón y finalista de la verdad presentan una posibilidad de importancia significativa a efecto de vincular tanto las diferentes perspectivas cristianas cuanto las concepciones de los creyentes y quienes no lo son.

Por otra parte, una conclusión interesante sería reconocer que paradójicamente el criterio disposicional -como ha sido enunciado- propio del quehacer filosófico cristiano, no sólo podría compatibilizarse con y completar a las otras dos perspectivas -substancialista y metodológica-, sino que además permitiría limitar los alcances desintegradores del método hermenéutico del siglo XIX y efectivizar una apertura hacia la sensibilidad personal como sustento de cualquier posible intento de reflexión:

"Los restos, monumentos y documentos aún "ante los ojos" son posible "material" para abrir concretamente el "ser ahí" "sido ahí". En material historiográfico sólo puede convertirse por tener por su peculiar forma de ser carácter histórico mundano. Y material únicamente llega a serlo porque es comprendido por anticipado como algo intramundano. El mundo ya proyectado va precisándose por el camino de la exégesis del material histórico-mundano

"conservado". El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al "pasado", sino que presupone ya el ser históricamente en relación al "ser ahí" "sido ahí", es decir, la historicidad de la existencia del historiógrafo. Esta es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones "técnicas" mas insignificantes". cfr. Heidegger M., Op.cit., pp.452-453.

El sentimiento serviría en ese sentido como realidad contextual del quehacer filosófico, fuente original temática y problematizadora, ámbito referencial de la actividad hermenéutica y mundo vinculante con el compañero, aquél que, estando junto a nosotros, comparte el pan, el amor, el dolor y la alegría.

CONCLUSIONES

- 1) Una de las aproximaciones posibles al problema de la filosofía cristiana consistiría en la postulación inicial de un método que permita delimitar tres tendencias esbozadas según determinados criterios, que habilitarían para identificar el saber mencionado al definirlo en virtud de los parámetros correspondientes a una perspectiva particular.
- 2) La tendencia "substancialista" intentaría lograr una identificación de la filosofía mencionada a partir de una caracterización relativa al contenido de ciertas doctrinas formalmente racionales, que otorgarían distinción singular a los plexos teóricos constituidos por los autores cristianos.
- 3) La tesis metodológica sería más específica que la substancialista y representaría un nivel de exigencia mayor, al agregar a los contenidos como criterio de identificación la vigencia de un método específico para considerar a un conjunto orgánico de afirmaciones como filosofía cristiana.
- 4) La perspectiva disposicional por su parte exigiría como condición a fin de individualizar una filosofía calificable como cristiana, la presencia de un sentimiento fundamental que otorgaría singular sentido a la tarea conceptual del creyente, considerando que el contenido y el método de un sistema formalmente racional no son suficientes a efecto de la caracterización correspondiente.

- 5) La metodología histórica sería presentada por algunos investigadores dedicados al tema de la filosofía citada como un recurso significativo a efecto de verificar la existencia de un saber como el mencionado.
- 6) La metodología histórica puede ser considerada como conformada por dos vertientes principales expresadas por la concepción "objetivista" y la versión "bibliográfica".
- 7) La pretensión de verificación de los defensores del método histórico sería cuestionable en virtud de las limitaciones singulares que impone el sentido subjetivista del "giro copernicano".
- 8) La aplicación de la metodología citada encuentra una complicación evidente, agravante de las limitaciones anteriormente mencionadas, en las características propias del método hermeneútico vigente a partir del Siglo XIX.
- 9) Los límites particulares de las proyecciones subjetivistas caracterizables como consecuencias del "giro copernicano" y las falencias específicas de toda interpretación posible configurarían un contexto relativista en virtud del cual el investigador correspondiente no verificaría sino algo decidido en un nivel apriorístico.
- 10) Por otra parte, en todo plexo orgánico de juicios o afirmaciones existe un condicionamiento elemental referido al

punto de partida que configura, en términos de supuestos, los fundamentos del esquema conceptual configurado y, desde la perspectiva interna -lógico formal- constituye el límite designable como el problema de los supuestos o del "juicio condicional".

- 11) En el tema de la filosofía mencionada, un elemento importante a fin de contribuir al establecimiento de los supuestos vinculados a la cuestión estaría relacionado con la actitud asignable a los respectivos autores en lo que respecta a la concepción de filosofía y la valoración del Texto Sagrado de su religión.
- 12) En las tres perspectivas citadas procedería delimitar ciertas pautas asumidas por los actores con la intención de considerar la filosofía y determinar el valor de las Escrituras.
- 13) La tendencia substancialista aceptaría principalmente la concepción de la filosofía organizada en función del criterio del objeto.
- 14) La tesis metodológica otorgaría carácter decisivo al principio que define la filosofía según la norma de la excelencia racional.
- 15) La perspectiva disposicional consideraría la filosofía fundamentalmente en razón de los parámetros del sentido instrumental.

- 16) Por otra parte, la concepción substancialista delimitaría un juicio valorativo en los autores cristianos con respecto al texto revelado ordenado en términos informa  
cionales.
- 17) La tendencia metodológica consideraría que la actitud de los teóricos del cristianismo con relación al libro sagrado estaría vinculada a la asignación de un valor in  
formacional y sentido Indicativo.
- 18) La perspectiva disposicional postularía que el otorgamiento de valores al texto bíblico estaría fundado en un cri  
terio sacramental.
- 19) En las concepciones de filosofía aceptable para cada una de las tendencias identificatorias se encontraría una vin  
culación caracterizable según ciertos criterios de la razón y sentidos de la verdad.
- 20) En los límites mismos de los supuestos aceptados por cada tendencia como adecuados para caracterizar la razón y acep  
tar la verdad podrían observarse algunas vinculaciones y coincidencias que habilitarían para efectivizar un acer  
camiento entre sus respectivos representantes y posibili  
tar el inicio de un diálogo sobre el tema.
- 21) Entre los copartícipes de la religiosidad cristiana sería procedente reconocer la vigencia de una convicción respect

a la fecundidad de aquello que, desde los extremos de la razón, puede indicarse como a-racionalidad.

- 22) Un segundo elemento posible de relacionar con todo intento de concretar una filosofía por parte del cristiano estaría vinculado con la creencia en la limitación de las potencias racionales para alcanzar un agotamiento de lo real.
- 23) Un tercer elemento, de significativa importancia en el objetivo de lograr un diálogo sobre la problemática señalada, estaría configurado por las coincidencias posibles de establecer con relación a la aceptación de un criterio instrumental de la razón y finalista de la verdad por parte de las tres tendencias identificadas.
- 24) La posibilidad de aceptación de un sentido instrumental de la razón estaría presente en cada una de las tres perspectivas señaladas y permitiría por otra parte disponer de una categoría mediadora con respecto a la razón refleja del realismo y productora del idealismo.
- 25) La coincidencia establecida a partir de un criterio finalista de la verdad, propio de la razón instrumental, estaría organizada en función de un reconocimiento de la compatibilidad de la correspondencia -propia de la razón refleja- y de la coherencia -característica de la razón productora- con el criterio mencionado.

- 26) Otro elemento decisivo a efecto de dialogar sobre el tema respondería al contexto disposicional del quehacer filosófico propio del creyente.
- 27) La afirmación de la realidad personal como razón e incentivo permitiría ubicar un ámbito en el cual podrían converger las tres tendencias delimitadas, en virtud de la primaria y elemental originalidad de la perspectiva disposicional con respecto a las concepciones substancialista y metodológica.
- 28) En el mundo de la disposicionalidad correspondería analizar el sentido y alcance de la explicitación racional a partir de una innegable relación con la realidad personal e íntima del autor involucrado.
- 29) Como contribución al proceso de acercamiento entre los representantes de las distintas tendencias podría postularse la conveniencia de remitirse a un método bibliográfico, que facilitara -por la lectura de textos ordenada según un criterio temático- una presentación de las manifestaciones de los distintos filósofos del cristianismo con respecto a su motivación para dedicar su esfuerzo al saber racional.
- 30) Una tarea comparativa permitiría identificar ciertas constantes y ser vinculadas con carácter aproximativo por el interesado con su propia experiencia personal.

- 31) Las posibilidades de diálogo de los investigadores cristianos, cuyo quehacer estaría facilitado por la realidad del propio mundo interior, con los teóricos que no comparten ese estado religioso serían más difíciles de concretar.
  
- 32) En el acercamiento con los no cristianos podría ejecutarse una tarea en cuatro direcciones elementales, intentando efectivizar el diálogo con los existencialistas -por el recurso de preponderar la vivencia-, con los idealistas -por la vía de reconocer la condición de la coherencia-, con los realistas -por el camino de identificar ciertas coincidencias de principios compartidos- y con los pragmáticos- en el intento de postular un sentido finalista de las teorías filosóficas-.
  
- 33) El criterio disposicional permitiría vincular las tres tendencias identificadas, limitar los alcances desintegradores del método hermeneúutico del siglo XIX y realizar una apertura hacia la sensibilidad personal como fuente y respaldo de todo intento de reflexión.

BIBLIOGRAFIA

- Bulletin de la Société Française de Philosophie, Paris, XXXI 1931.
- La Philosophie Chrétienne, Société Tomiste, Belgique, 1933.
- El Espíritu de la Filosofía Medieval, Gilson Etienne, Ed Rialp S.A., Madrid, 1981.
- Elementos de Filosofía Cristiana, Gilson Etienne, Ed Rialp S.A., Madrid, 1970.
- La Filosofía en la Edad Media, Gilson Etienne, Ed Gredos, Madrid, 1976.
- Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios, Gilson Etienne, Rialp S.A., Madrid, 1965.
- El Tomismo, Gilson Etienne, Eunsa, Pamplona, 1978.
- La Unidad de la Experiencia Filosófica, Gilson Etienne, Rialp S.A., Madrid, 1973.
- Amor y Verdad, Pérez José R., Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 1970.
- Crítica de la Razón Pura, Kant M., Ed. Porrúa, México, 1979.
- Introducción a la Metafísica, Heidegger Martín, Ed. Nova, Buenos Aires, 1980.
- El Ser y el Tiempo, Heidegger Martín, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

- Metafísica, Aristóteles, Edición V. García Yebra, Ed. Gredos S.A., Madrid, 1970.
- Iglesia: Carisma y Poder, Boff Leonardo, Ed. Sal Terrae, Santander, 1985.
- "Marx, Freud y Nietzsche", Foucault Michel, Revista Eco, Bogotá, 1969.
- Theologie et Philosophie", Heidegger Martín, Rev. Archives de Philosophie, Juillet-Septembre, Paris, 1969.
- Lo Mismo y lo Otro, Descombes Vincent, Ed. Cátedra, Madrid, 1982.
- Questoes Fundamentais de Hermeneutica, Coreth Emerich, Editora da Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo, 1973.
- "Y a-t-il une Philosophie Chrétienne?", Blondel Maurice, Revue de Metaphysique et de Morale, 38, Paris, 1931.
- "Etienne Gilson et la Question Disputée de la Philosophia Christiana", De Gandillac Maurice, Rev. Les Etudes Philosophiques, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1980.

INDICE

Prólogo	1
Primera Parte	3
Introducción	5
El teologismo	6
El racionalismo	7
El neotomismo	8
La sabiduría como "filosofía cristiana" en el <u>a</u> gustinismo	9
La posición de Gilson: La "filosofía cristiana es un factum verificable en la historia	12
Brèhièr: La "filosofía cristiana" no existe co- mo filosofía	18
Respuesta de Gilson a la posición de Brèhièr	20
La conceptualización de Maritain	23
Mandonnet o la exigencia de sacar el problema del terreno histórico	25
Festugiere: el cristianismo como "filosofía" entre los Padres de la Iglesia	27
Una presentación de Forest de diversos auto- res con respecto a la filosofía y el cristia <u>a</u> nismo	28
La filosofía y la transmutación cristiana	33
Cristianismo y novedad	34
Las condiciones a priori	35
Segunda Parte	38
Introducción	40
Posición "substancialista"	41
El método histórico	44
La historia como sucesión fáctica	47
La historia como narración bibliográfica	51
La tendencia metodológica	56

Fe y razón: sentido de una relación	62
La tendencia disposicional	66
Tercera Parte	72
Algunos de los criterios aplicables para ca racterizar la filosofía	74
Los criterios de valoración del texto sagra do	78
Las concepciones de filosofía subyacentes en cada una de las tendencias	80
Las concepciones del texto sagrado subyac- tes en cada una de las tendencias	82
Las concepciones de razón y los criterios de verdad vinculados a las diferentes caracte- rificaciones de la filosofía	84
Posibles puntos de partida para un diálogo sobre la filosofía cristiana	85
Conclusiones	97
Bibliografía	105
Indice	108

.....