

ANOTACIONES SOBRE LA RECEPCIÓN Y LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA TOMISTA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO¹

1. LA RESTAURACIÓN LEONINA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA DE TOMÁS DE AQUINO

Tres tesis capitales de la metafísica de Santo Tomás de Aquino han merecido una consideración deferente en el marco de la filosofía del siglo XX: la afirmación del ente en cuanto ente como el sujeto de la filosofía primera, la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto y las famosas cinco vías demostrativas de Dios. Estas tesis han arribado a nuestro tiempo precedidas por dos acontecimientos que vale la pena recordar. En primer lugar, la sistematización que les han impreso a fines del medioevo y a comienzos de la Edad Moderna los mayores representantes de la filosofía cultivada en la escuela fundada por el maestro dominicano, entre quienes se han destacado seis autores prominentes de la Orden de Predicadores: Jean Chevrier (Ioannes Capreolus Tolosanus, †1444), Paolo Barbo Soncina (†1494), Francesco Silvestri de Ferrara (†1528), el cardenal Tomás de Vio Cayetano (†1534), Crisostomo Javelli (¿†1538?) y Juan Poinso (Juan de Santo Tomás, †1644)². La metafísica desarrollada por estos autores ha sufrido más tarde una contaminación con diversos ingredientes idealistas extraídos sobre todo de las obras de Leibniz y de Wolff. Ello ha redundado en múltiples confusiones que han exigido del neotomismo una tarea de paciente depuración para deslindar el aporte auténtico de Santo Tomás a la ciencia del ente en común y los añadidos y tergiversaciones de que fuera objeto en los últimos siglos. En segundo lugar, es digno de señalar que la carta magna de la restaura-

¹ Este artículo reproduce con mayor amplitud una comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina en ocasión de la XXI Semana Tomista celebrada en Buenos Aires entre el 8 y el 12 de septiembre de 1997, cuyo tema central ha sido *Recepción y crítica del tomismo en el pensamiento contemporáneo*.

² Capreolo y Juan de Santo Tomás han muerto con una diferencia exacta de dos siglos. El período comprendido entre las fechas de sus decesos ha sido el escenario histórico en que se ha desenvuelto la llamada *segunda escolástica*. A la luz de las tendencias teóricas prevaecientes en este movimiento, no parece razonable reducirlo sólo al siglo XVI, como a veces ha ocurrido, ni tampoco prolongarlo más allá de mediados del siglo XVII. A partir de aquí la segunda escolástica ingresa a una etapa de decadencia decidida principalmente por su acogida inconsulta de numerosas cláusulas del pensamiento moderno en abierta contraposición con las fuentes que la habían inspirado. A pesar de su constreñimiento al estudio de autores que en su mayor parte vivieron en el siglo XVI, siempre es útil la lectura de la reseña de esta corriente teológica y filosófica redactada por C. GIACON S. I., *La seconda scolastica I: I grandi commentatori di S. Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria*; II: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*; y III: *I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, Milano 1944-1950 (=Archivum Philosophicum Aloisianum 3-4 e 6).

ción tomista del siglo XIX —la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII— reclamaba un retorno expreso a la genuina filosofía del Aquinate. León XIII no sólo ha encarecido la eminencia del legado del santo doctor; también ha alertado acerca de los peligros derivados de los ensayos destinados a conjugar arbitrariamente los principios supremos de la *philosophia perennis* con la médula del pensamiento moderno³. La metafísica de Santo Tomás, luego, ha arribado al siglo XX bajo la atenta vigilancia de estos precedentes históricos que han permitido apreciarla trasuntando una impopularidad y una lozanía de la cual la modernidad apenas tenuemente se había hecho eco.

A nuestro entender, el fruto maduro de la restauración contemporánea de la metafísica tomista ha quedado consumado en 1911 con la edición del voluminoso tratado *De veritate fundamentali philosophiae christianae* de Norberto del Prado O. P. (1852-1918), profesor de la Universidad de Friburgo de Suiza. El mensaje central de esta obra, hoy relegada al olvido, encierra una síntesis penetrante de los tres asuntos que incumben al presente artículo.

En pos de Santo Tomás, del Prado declara que la filosofía primera es la ciencia de mayor excelencia entre todas aquellas dependientes de la razón humana librada al ejercicio de sus propias fuerzas naturales. Su sujeto es el ente en cuanto ente, cuya noción se predica universalmente de todas las cosas que son en acto y aun de todas las que tienen ser en potencia⁴. De tal sujeto nada queda excluido, ni la entidad ínfima de la *materia prima*, en un extremo, ni el ente sumo y perfectísimo —Dios—, en el otro. La predicación analógica de dicho concepto delata que nuestro intelecto, a pesar de las limitaciones que signan su actividad cognoscitiva durante la vida del hombre en este mundo, se halla enfilado a la inteligencia de la verdad infinita, pues absolutamente nada, ni siquiera la inteligibilidad infinita en acto del mismo ser subsistente, escapa a su capacidad aprehensiva. Esto no quiere decir que nuestra razón, aunque posea un impulso natural a la percepción de la verdad infinita, pueda advenir también naturalmente a la intelección positiva de la esencia de Dios, toda ella idéntica al ser que subsiste eternamente en su divina trascendencia a las cosas existentes a

³ Cfr. F. EHRLE S. I., «Die Päpstliche Enzyklika von 4. August 1879 und die Restauration des christlichen Philosophie»: *Stimmen aus Maria Laach* XVIII (1890) 389-404; et I. I. BERTHIER O. P., *S. Thomae Aquinas «Doctor Communis Ecclesiae»*, Romae 1914, t. I, pp. 178-192. Vide etiam TH. PÉGUES O. P., *L'autorité pontificale et la philosophie de saint Thomas*, Toulouse 1918, passim; S. SZABÓ O. P., *Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der Theologie*, Regensburg 1919, passim; M. CORDOVANI O. P., *Leone XIII. «Aeterni Patris»*. *Enciclica sulla filosofia cristiana*, ibi 1927; I. M. RAMÍREZ O. P., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952, passim; y los trabajos compilados en los *Acti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Città del Vaticano 1981-1982 (=Studi Tomistici 10-17), vol. II: «L'Enciclica *Aeterni Patris*. Significato e preparazione»; e vol. III: «L'Enciclica *Aeterni Patris*. Riflessi nel tempo». Véanse igualmente R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme dans le pontificat de Léon XIII*, Rome 1961; y M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Washington 1994, pp. 22-39.

⁴ «Primum enim quod in intellectum nostrum cadit, quasi notissimum et ultimum in quod postremo conceptiones nostri intellectus veniunt resolvendae, est *ens*. *Ens* praedicatur de omnibus quae sunt, quocumque modo sunt; atque *enti* non potest addi aliquid quasi extranea natura, cum omnia quae sunt participant naturam essendi, et in omnibus uno modo vel alio reperiatur natura entitatis. *Ens* autem dicitur id quod habet vel potest habere esse; atque ita quaelibet natura essentialiter est *ens*» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911, p. 83).

quí abajo, pues tal unión intelectual a la plenitud de la verdad de Dios se cumple no más que en la visión gloriosa de la bienaventuranza perpetua, el fin último de la creatura racional. Pero la especulación del ente en común, aun cuando no implique un conocimiento de la quiddidad de Dios en sí misma, faculta al hombre para obtener la sabiduría que consiste en la inteligencia de todas las cosas causadas teorizando en torno de la primera causa incausada. Por eso la metafísica, siendo la ciencia el ente en cuanto ente, según la definición obsequiada por Aristóteles⁵, es asimismo la ciencia de la causa primera de todas las cosas que no son su ser, sino que participan finitamente el acto que las entifica. Es una verdadera *θεολογία*; no porque Dios sea su sujeto propio, ya que éste no es la deidad, sino el ente en su más universal razón de ente, cuyo conocimiento, no obstante, no podría ser alcanzado naturalmente por la razón humana si nuestra potencia discursiva estuviese impedida de conocer la causa incausada de cuantas cosas lleven impresas en sus propias entidades la condición de efectos, de entes que proceden de la virtud entificante de dicha causa incausada, el ente perfectísimo que no procede de nada porque es el mismo ser subsistente⁶.

Del Prado ha probado con profusión de argumentos que la piedra angular de la filosofía primera de Santo Tomás es la célebre distinción real de la esencia y del acto de ser del ente compuesto. Como contrapartida, la identidad de ambos queda excluida por completo de cualquier ente finito, toda vez que sólo se da en Dios, el ente absolutamente simple. De ahí que en la aludida distinción real de la esencia y del ser estribe el más íntimo rasgo entitativo de las cosas infradivinas, de todos los entes creados de la nada merced a la omnipotencia productiva de la causa incausada y, por tanto, increada. Así, el ente carente de toda composición, el ente absolutamente simple cuya esencia es el ser, es el único ente del cual se predica la divinidad, ya que esto es Dios: el mismo ser subsistente, mientras el ente cuyo ser es recibido finitamente dentro de los términos coartantes de su quiddidad, no es su ser, sino que lo participa como un acto realmente distinto de su substancia. Justa es, pues, esta proclama de del Prado: puesto que la distinción real de la esencia y del ser del ente causado es la diferencia más determinante del ente por participación y del ente por esencia, su negación, en el mejor de los casos, sitúa al entendimiento del hombre a las puertas del panteísmo, pues la renuencia a afirmar tal distinción real da pábulo para asignar a las creaturas un atributo predicado exclusivamente de la naturaleza de Dios, a saber: la identidad de la *essentia* y del *actus essendi*⁷. La incursión en el panteísmo será inevitable, en cambio, si se dijera que la quiddidad de cualquier cosa finita o compuesta incluye en sí misma el acto por el cual es. Férrea, luego, es la colisión de la metafísica tomista con los agrupamientos escolásticos renuentes a aceptar esta tesis meridiana de la especulación de Santo Tomás —el escotismo, el nominalismo, el suarecianismo—, ya que, si bien los autores enrolados en estas escuelas no han sido movidos

⁵ «Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (Metaphys. Γ 1: 1003 a 21-22).

⁶ Cfr. N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, pp. v-xvi.

⁷ «Haec autem sublimis veritas, nimirum identitas substantiae et esse in Deo et realis utriusque compositio in omnibus aliis, censenda est veritas fundamentalis Philosophiae D. Thomae» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. xxxvii).

por intenciones panteístas, la lógica interna de la negación de la distinción real de la esencia y del ser de las creaturas, como bien lo ha apuntado del Prado, tarde o temprano termina fomentando este grave error⁸. En tal sentido, la firmeza de la inspiración antipanteísta del neotomismo es incuestionable. Del Prado ha calificado esta tesis, admitida sin reservas por la totalidad de la escuela tomista, como *el alfa y el omega* de la filosofía cultivada por los acólitos de Santo Tomás, de la metafísica y aun de la filosofía que reivindica para sí el honor de suscribir las más prístinas verdades demostrables por el esfuerzo natural de nuestra razón en armonía con las verdades de la revelación bíblica que nutren la fe de la Iglesia⁹.

Al desentrañar la inteligibilidad del ente en cuanto ente conforme a la intelección de la causa incausada de todo aquello que es por participación, la metafísica destila una vocación teológica inequívoca. Por más que no competa a su ministerio epistémico versar sobre Dios *sub ratione divinitatis*, la filosofía primera, no obstante, se ordena expresamente al conocimiento de la causa divina del universo, mas siempre enfocada *sub ratione entis*. Por este lado, la metafísica de Santo Tomás se ha injertado en la filosofía del siglo XX habiendo protagonizado una encendida querrela contra todas las variantes adoptadas por el pensamiento agnóstico a lo largo de la Edad Moderna.

A esta altura de la evolución histórica del tomismo no se puede soslayar que la teoría aquiniana del conocimiento de Dios adquirible por el hombre, a quien Él ha creado dotándole de una potencia racional para que conozca al autor de su ser y de su naturaleza, ha logrado una virtual consagración católica en el texto de la constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Euménico Vaticano I¹⁰. No sin dejar de exhalar una melancólica decepción por la contrariedad que implica frente al nominalismo ocasionalista que ha profesado de un modo invariable durante toda su vida, el teólogo calvinista Karl Barth ha asegurado no abrigar la menor duda acerca del bagaje tomista impreso tanto en el espíritu como en la letra de este pronunciamiento dogmático de la Iglesia de Roma¹¹. La literatura de Barth contiene extensos pasajes donde se da a entender con claridad que, para un teólogo protestante, la eventual aceptación de la tesis tomista del conocimiento natural de Dios, luego asumida como propia por el Concilio Vaticano I, con la consiguiente necesidad de aceptar la doctrina de Santo Tomás sobre la concepción analógica del ente, conlleva forzosamente la exigencia congruente de renunciar a su adhesión al protestantismo. Pero Barth no ha dado este paso. Por razones que la metafísica no está en condiciones de averiguar, su

⁸ «In omnibus rebus creatis differt esse et id quod est; aliter substantia rerum creaturarum erit substantia vel natura Dei» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. 50; cfr. pp. 50-54).

⁹ «Agitur, abs dubio, hic de *veritate* quae simul est *alpha* et *omega*, fundamentum et corona totius Philosophiae Christianae» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. XLIV).

¹⁰ «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» (Denz/Sch 3004). «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit» (Denz/Sch 3026).

¹¹ Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* II/1, Zürich 1940, S. 5, 86, 274 et passim.

pensamiento se ha mantenido aferrado a los principios fideístas prohijados por el nominalismo que signa la médula de la Reforma protestante¹².

2. LA SUPERACIÓN NEOTOMISTA DE LA HERENCIA AGNÓSTICA

Ya desde los inicios de la restauración escolástica, los filósofos tomistas han afrontado uno de los más serios problemas especulativos planteados a lo largo de la Edad Moderna: el rechazo de la posibilidad de todo conocimiento racional de Dios. La pugna neotomista contra el agnosticismo, enclavado con hondura en el pensamiento postmedieval, obligaba a una confrontación llana con las numerosas corrientes que lo venían divulgando con insistencia y apasionamiento inocultables¹³.

La polémica neotomista contra el agnosticismo se ha cumplido a través de cuatro etapas. 1) En la primera de ellas, los metafísicos neotomistas se han visto compelidos a confutar el fideísmo de Lutero y de la teología protestante, pues la Reforma, aparte de su contraposición a la revelación testamentaria y a la dogmática cristiana, pregonaba un repudio manifiesto de todos los frutos del razonamiento humano y, de una manera singular, de la misma filosofía primera. Para el protestantismo, la metafísica no sería más que una acumulación de falacias escogitadas por una razón prostituida en su propia esencia a resultas del pecado original¹⁴.- 2) La segunda etapa ha mostrado al neotomismo enfrascado en el desbaratamiento de la gnoseología de Kant, pues el programa noético de la *Crítica de la razón pura* alberga un esquema ordenado a ofrecer una justificación filosófica pormenorizada del agnosticismo luterano. El neotomismo ha refutado la fragilidad de la crítica kantiana dirigiéndole un interrogante que puso al desnudo la esterilidad de cualquier proyecto embarcado en la recuperación del fermento escéptico subyacente a todo agnosticismo: ¿cómo es posible que la razón del hombre, tan insanablemente corroída por nuestra prevaricación, según el espíritu protestante, pueda llegar a conocer su impotencia para conocer? Las consecuencias de esta contradicción kantiana, como bien lo ha apreciado Derisi, fueron confirmadas en el consorcio modernista del antintelectualismo y de una autosuficiencia afectiva carente de toda regulación racional¹⁵.- 3) En la tercera etapa de la

¹² Cfr. J. HAMER O. P., *Karl Barth. L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique*, Fribourg-en-Suisse 1949; H. CHAVANNES, *Analogue entre l'être et Dieu selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris 1969 (=Cogitatio Fidei 42); y M. E. SACCHI, «Analogia entis. Analogia fidei. Tomás de Aquino y Karl Barth»: *Burgense* XXXIV (1993) 551-558.

¹³ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 6e. éd., Paris 1936 (=Bibliothèque Française de Philosophie), passim; ID., *De revelatione ab Ecclesia proposita*, ed. 3a, Romae 1929, t. I, pp. 276-318; C. FABRO C. P. S., «Agnosticismo»: ENCCATT I 479-488; et ID., *Luomo e il rischio di Dio*, ibi 1967 (=Cultura XXXII), pp. 97-131.

¹⁴ Cfr. M. E. SACCHI, «La crisis de la metafísica en la teología protestante»: *Ciencia Tomista* CXI (1984) 487-514.

¹⁵ «Contra el racionalismo y en posición diametralmente opuesta, el tradicionalismo que a principios del siglo XIX sigue a la revolución francesa, deprime a la razón en aras de una mala entendida exaltación de la fe, perjudicial a la larga también para ésta. Antes Kant había encuadrado la religión —sin excluir a la sobrenatural revelada— dentro de los postulados de la Razón Práctica, previa destrucción

controversia, desenvuelta con peculiar vehemencia en las naciones de habla alemana, la metafísica aquiniana ha litigado con el llamado *protestantismo liberal* que floreció a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El protestantismo liberal encubría un acrecentamiento ulterior del agnosticismo luterano gracias a la nueva sistematización del pensamiento reformado debida a Schleiermacher. Su intervención ha gobernado el derrotero posterior de la teología protestante, pues, habiendo asentado su agnosticismo en las propuestas de la *Crítica de la razón pura*, se ha adueñado con fervor del trascendental kantiano como el sustituto adecuado del vacío de un espíritu que negaba la consistencia intrínseca de las cosas del mundo exterior y la capacidad humana de conocerlas en sí mismas. Además, Schleiermacher dado rienda suelta a la alabanza entusiasta de una nueva vía extraintelectiva para comunicarnos con la verdad de las cosas terrenales y con Dios: la experiencia afectiva inmanente a la subjetividad de un hombre quien, para entrar en contacto con ellos, debería abdicar del empleo del raciocinio apodíctico de la metafísica y de la afirmación de las verdades objetivas de la fe en la revelación divina, limitándose, en palabras de nuestro autor, no más que a emitir un sentimiento (*Gefühl*)¹⁶.- 4) La cuarta etapa exhibe a los metafísicos neotomistas enfrentando integralmente todas las variantes del agnosticismo recién mencionadas. La ocasión no pudo ser más propicia, ya que la densa vertiente agnóstica inaugurada por el nominalismo ocasionalista de Lutero, aumentada progresivamente por la marcha del pensamiento subsiguiente, ha hecho eclosión con su absorción por parte del modernismo, un movimiento aparecido en el ámbito católico a fines del siglo XIX con proyecciones alarmantes. Aquí conviene enfatizar un dato omitido en no pocas reminiscencias de la áspera lucha católica contra el pensamiento modernista: así como esta tendencia se sustentaba en una ontología radicalmente reñida con la metafísica de Santo Tomás, así también cabe advertir que sus condenas, a través del decreto *Lamentabili sane exitu* del Santo Oficio, fechado el 3 de julio de 1907, y de la encíclica *Pascendi dominici gregis* de San Pío X, del 8 de septiembre del mismo año, le oponen una serie de enunciaciones cuyo trasfondo tomista es incontestable¹⁷.

de sus fundamentos racionales metafísicos en la Razón Pura. Desde entonces no es infrecuente encontrar de la mano un agnosticismo intelectual que intenta ser superado por una intuición irracional de la realidad divina. Todo el siglo XIX está plagado de semejantes intentos, realizados bajo la influencia —confesa o no— del mismo Kant, todos los cuales vienen a desembocar en el modernismo de principios de este siglo. El modernismo, en efecto, en uno de sus muchos aspectos heterodoxos, reeditó, bajo la faz de la herejía de la doble verdad, el agnosticismo de la inteligencia, por una parte, y el acceso a la verdad por la vía sentimental-emotiva, por otra; la historia de los hechos, por un lado, y la creencia, por otro» (O. N. DERISI, *Concepto de la filosofía cristiana*, nueva ed., Buenos Aires 1979, pp. 10-11).

¹⁶ Cfr. F. E. D. SCHLEIERMACHER, *Dialektik*, § 215, hrsg. von R. Oldebrecht, Leipzig 1942, S. 289-290. Véanse W. ELERT, *Der Kampf und das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921; K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, ibi 1946; et P. TILlich, *Perspectives on 19 and 20th Century Protestant Theology*, London 1967, pp. 90-114.

¹⁷ Cfr. J. KÜBEL, *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen 1909, S. 168-176; N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, pp. XXIV-XXVI; A. PIOLANTI, «*Lamentabili sane exitu*»: ENCCAT VII 859-860; C. FABRO C. P. S., «Modernismo»: *Ibid.* VIII 1188-1196; los estudios conmemorativos incluidos en el fascículo «Sancti Pii X Encyclicae “Pascendi dominici gregis”

En los inicios del siglo XX, la metafísica del Aquinate pasó a gozar de una estimación deferente en las obras de los filósofos contemporáneos. Ralph McInerny ha recordado que en 1903 Josiah Royce, el jefe de la escuela idealista de la Universidad de Harvard, abrigaba grandes esperanzas con respecto a los beneficios científicos y espirituales que prometía el estímulo del tomismo patrocinado por León XIII, vislumbrando, por otra parte, las tristes secuelas que sobrevendrían a una recepción desdeñosa de la convocatoria transmitida por el egregio pontífice¹⁸. La apreciación de Royce actuó como una premonición, pues pocos años después se ha comenzado a percibir una reconsideración más detenida de la metafísica tomista, sobre todo a la luz de su notoria disidencia con los lineamientos que predominaban en el panorama de la filosofía vigente. No por casualidad los círculos neokantianos de Alemania se han visto sorprendidos por la tesis de Louis Sentroul que cotejaba el concepto aristotélico de metafísica, esencialmente el mismo sostenido por Santo Tomás, y la versión que de ella había suministrado Kant en el siglo XVIII¹⁹. Un efecto todavía superior ha tenido la reacción neotomista a la vista del *élan vital* que Bergson, basado en una ontología divergente de la metafísica propulsada por los discípulos del Doctor Angélico, propalaba con inusual resonancia. El evidente retroceso de este filósofo en

quinguesimo expleto anno ab earum promulgatione commentariis illustratae»: *Divinitas* II (1958) 1-190; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 2e. éd., Tournai 1972; y M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial*, pp. 340-368. A veces discutible y otras claramente inaceptable es la interpretación de la encíclica *Pascendi* propuesta por C. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris 1979, trad. españ. de E. Sierra: *La crisis modernista*, Barcelona 1981, pp. 198-216. Desde la publicación de este documento de San Pío X se suele afirmar que su redacción habría sido confiada por el Papa a Louis Billot S. I., o tal vez a Joseph B. Lemius O. M. I., dos teólogos sobresalientes de aquellos días (cfr. Denz/Sch, p. 675). Desde el punto de vista doctrinal, el dato es irrelevante, mas es sugestivo el hecho de que ambos hayan sido fervorosos animadores de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, de la cual, además, Billot llegó a ser su presidente. Esta circunstancia no fue ajena a la capsiosa insinuación que algunos han esgrimido para contrarrestar los alcances de la citada encíclica: la lucha antimodernista habría sido incentivada y enardecida por los académicos de Santo Tomás, alentados por sus inclinaciones personales, en medio de la contienda teológica y filosófica que llevaban a cabo contra los representantes de dicha corriente condenada por la Iglesia. La falacia de este argumento *ad hominem* volvió a repetirse décadas más tarde con motivo de la aparición de la encíclica *Humani generis* de Pío XII: la *nouvelle théologie* habría sido una desafortunada invención de Réginald Garrigou-Lagrange O. P., académico de Santo Tomás y profesor del Angelicum —tal la sugerencia reiterada después por H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. Seines organisches Lebenwerk*, Einsiedeln 1976, trad. españ. de A. G. Rosón Alonso: *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid 1989, p. 13—, recogida por su hermano de religión Michael Browne, también profesor del Angelicum, maestro del Sacro Palacio y luego cardenal y presidente de la Academia. De acuerdo a estos subterfugios, San Pío X y Pío XII habrían emitido ambas encíclicas a instancias de sendas intrigas del neotomismo gestadas en el interior de la Academia de Santo Tomás, lo cual habla a las claras de la depreciación sistemática a que han venido siendo sometidos el valor del magisterio de la Iglesia y la autoridad de estos augustos pontífices.

¹⁸ Cfr. J. ROYCE, «Pope Leo's Philosophical Movement and its Relations to Modern Thought», in ID., *Fugitive Essays*, Cambridge, Mass., 1920, pp. 408 and 429; apud R. M. MCINERNY, *Thomism in an Age of Renewal*, Garden City 1966, pp. 176-177. Vide etiam M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial*, p. 38.

¹⁹ Cfr. L. SENTROUL, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, Louvain 1905; 2e. éd., Paris 1913; trad. alemana de L. Henrichs: *Kant und Aristoteles*, Kempten 1911. Vide etiam M. DE WULF, «Kantisme et néo-scolastique»: *Revue Néo-scolastique de Philosophie* IX (1902) 5-18.

lo que atañe a muchas de sus posiciones primitivas no parece haber sido indiferente al diálogo fructífero y elevado que ha sostenido con diversos voceros de la metafísica neotomista en las primeras décadas de nuestra centuria²⁰.

La rápida difusión del neotomismo y de su exégesis de la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto reavivó las antiguas disputas con los dos principales nucleamientos escolásticos que la negaban, aunque apoyados en diferentes razones, i. e., las escuelas inspiradas en las enseñanzas de Juan Duns Escoto y de Francisco Suárez²¹. No obstante, la fuerza con que los autores neotomistas promovían la mencionada distinción real no ha dejado de interesar a muchos filósofos extraescolásticos. Tal vez bajo el influjo de la analítica fenomenológica del ser auspiciada por Heidegger, Nicolai Hartmann ha juzgado que la filosofía medieval, sin excluir aquella elaborada por Santo Tomás, no había logrado discernir lo que es, el ente, y el ser²². Su evaluación es incorrecta, pues el nudo gordiano de la metafísica aquiniana, precisamente, reside en la distinción del ser y del sujeto que finitamente lo ejerce por participación. Santo Tomás ha sentenciado que el ser no es propiamente una cosa que sea o esté siendo, sino aquello por lo cual una cosa es un ente en acto²³. Ciertamente, Hartmann no se ha percatado de que la inteligencia metafísica del ser implica entenderlo como acto y, más aún, como el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones.

La teoría tomista de la distinción real de la esencia y del ser de las cosas finitas también ha atraído a Louis Lavelle, pero este filósofo le ha otorgado una significación contraria a la formulación que ostenta en la metafísica de Santo Tomás. Para Lavelle, cuyo pensamiento insume una de las variantes más avanzadas del actualismo univocista, no sólo no habría tal distinción real, sino que el ser no sería otra cosa que la actualidad intrínsecamente pertinente a la misma esencia²⁴. Esta afirmación induce a conjeturar que Lavelle, en apariencia, habría acogido la identificación del ser y del

²⁰ Cfr. A. FARGES P. S. S., *La philosophie de M. Bergson. Exposé et critique*, Paris 1912; J. DE TONQUÉDEC S. I., *Dieu dans l'évolution créatrice*, ibi 1912; J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, ibi 1914 (=Bibliothèque de Philosophie Expérimentale); 4e. éd., ibi 1948; ID., *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York 1944; M. T.-L. PENIDO O. P., *La méthode intuitive de Henri Bergson*, Fribourg-en-Suisse 1918; ID., *Dieu dans le bergsonisme*, Paris 1934; R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, Lyon 1931; A.-D. SERTILLANGES O. P., *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris 1941; ID., *Avec Henri Bergson*, ibi 1943; et ID., *Lumières et périls du bergsonisme*, ibi 1943.

²¹ Los principales representantes contemporáneos del escotismo han sido los franciscanos C. Fransen, S. Belmond, P. Minges, E. Longpré, F. Schwendinger, Déodat.-M. de Basly y C. Balic. Suarecianos de renombre, a su vez, fueron los jesuitas J. B. Franzelin, A. Schaaf, Chr. Pesch, J. Stufler, V. Frins, B. Romeyer, J. Donat, P. Descoqs, L. Fuetscher, J. Fröbes, J. Hontheim y J. Hellin.

²² Cfr. N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1934, trad. españ. de J. Gaos: *Ontología*, t. I: *Fundamentos*, México-Buenos Aires 1954, p. 47. Vide J. COLLINS, «The Neoscholastic Critique of Nicolai Hartmann»: *Philosophy and Phenomenological Research* VI (1945-1946) 109-132.

²³ «Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit» (*In VIII De div. nomin.*, lect. 1, n. 751).

²⁴ «L'Être, c'est donc l'indivisibilité de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire l'existence de l'essence, ou l'essence prise dans son actualité et non plus dans sa possibilité» (L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent II: De l'acte*, Paris 1946 [=Philosophie de l'Esprit], p. 92). Cfr. ID., «Analyse de l'être et dissociation de l'essence de l'existence», dans *De l'intimité spirituelle*, ibi 1955 (=Id.), pp. 168-191. Vide M. E. SACCHI, «Louis Lavelle y la metafísica»: *Doctor Communis* XXXVIII (1985) 103-131.

esse essentiae divulgada desde la segunda escolástica en adelante por los autores inspirados en la ontología de Suárez.

Otro tanto cabe decir de Sartre, quien ha pensado que la pretendida precedencia de la existencia a la esencia —un rasgo común, según su criterio, a todas las filosofías existencialistas— equivaldría a la negación del ser como el acto de las cosas que son, ya que el punto de partida de cualquier ontología debería sindicarse en el reconocimiento de la subjetividad del cogitante humano²⁵. A la larga, Sartre no ha hecho otra cosa que exhumar la negación de la distinción real de la esencia y del ser del hombre inmersa en el *cogito* de Descartes, pues el ente humano, visto por éste como una pura *res cogitans*, poseería una naturaleza a la cual le sería inherente hallarse en acto perpetuo y, por tanto, despojada de toda necesidad de un ser realmente distinto que instituya a la creatura racional en su acto primero mediante el ejercicio de su causalidad entificante extrínseca²⁶.

3. LA CONFRONTACIÓN VIS-À-VIS CON EL PENSAMIENTO INMANENTISTA

La distinción tomista del ser y de la esencia del ente finito ha preocupado insistentemente a Heidegger, pero éste no ha captado la significación que Santo Tomás le ha impreso. Muchas páginas se han escrito sobre el particular, mas no tienen asidero los ensayos que vislumbran una aproximación y, menos aún, una confluencia de la ontología fenomenológica heideggeriana y del tomismo. Las razones de esta bifurcación insuperable entre ambos son las siguientes: 1ª) Heidegger no sólo nunca ha concebido el ser como el acto del ente, sino que tampoco se ha avenido a distinguir el *esse ut actus essendi* y el *esse actu*²⁷; 2ª) su desistimiento de filosofar sobre la función capital de la causalidad no le ha dado oportunidades para exponer una teoría sobre el principio de procedencia de las cosas causadas, de donde en su fenomenología el ser participado no ostenta la fisonomía de un acto recibido compositivamente dentro de los términos coartantes de la esencia del participante; 3ª) el ocultamiento de la causalidad también le ha impedido remontarse a la especulación del ser en su subsistencia separada de todos sus efectos, con lo cual ha quedado obstruida la posibilidad de especularlo en su identidad con el ente cuya esencia propia, sin más, es el mismo ser subsistente; 4ª) en ningún momento Heidegger ha consentido que el ser sea de suyo infinito, pues su virtud se agotaría en su inmanencia restringida a las co-

²⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946 (=Collection Pensées), p. 17.

²⁶ La negación de la distinción real del ser y de la esencia de las cosas creadas, cual el hombre, está explícitamente declarada en una manifestación panteísta de Descartes emitida dos años antes de su muerte. En una carta enviada a Arnauld, el alumno de La Flèche decía que la conciencia humana es un acto perpetuo constitutivo de nuestra propia quiddidad: «Necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam» (R. DESCARTES, *Lettre à Arnauld*, 4 juin 1648: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, t. V, p. 193).

²⁷ Las elucubraciones postreras de Heidegger sobre este asunto, incluidas en su *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Band II, S. 415, señalan que ni siquiera al final de su carrera filosófica ha comprendido esta distinción de máxima relevancia teórica.

sas de este mundo de la finitud; 5ª) para nuestro filósofo, por fin, el ser no es la substancia de Dios. Ante un boceto de esta índole, la tesis aquiniana de la distinción real de la quiddidad y del acto de ser del ente compuesto no tiene explicación alguna dentro del pensamiento de Heidegger, ni siquiera al comparársela con la famosa *diferencia ontológica* del ser y del ente, pues la ausencia en su obra de la noción de *actus essendi* ha confinado al ser a la mera presencia de algo que, no siendo el acto del ente, acaba postulando su superposición a éste como una *cosa* que de ningún modo lo haría ser, cual lo propio del acto de ser, el único acto entificante²⁸.

La determinación del ente en cuanto ente como el sujeto de la filosofía primera y su ordenación epistémica al conocimiento de Dios *sub ratione entis*, el comienzo y el fin del raciocinio metafísico desplegado por Santo Tomás y los miembros de su escuela, han tropezado con una resistencia tenaz en la ontología del siglo XX. La oposición al tomismo, si bien desparejamente, se ha verificado a través de la conjunción de las vertientes afectivistas del agnosticismo y de un movimiento que, habiendo labrado una intensa huella en la historia del pensamiento moderno, todavía persiste en mostrar una vitalidad sorprendente: el ontologismo. Tal conjunción del agnosticismo y del ontologismo viene ofreciendo rostros diversos, cada vez más refinados, que desechan con una energía no exenta de sutilezas la concreción de la inteligencia metafísica en la especulación del ente común y en el conocimiento apodíctico del primer ente.

Algunas de las nuevas modalidades del agnosticismo hacen hincapié en remozadas negaciones de la capacidad de la razón humana para conocer a Dios, como suce-

²⁸ Entre la abultada bibliografía comparativa del pensamiento de Heidegger con el tomismo conviene reparar en estos textos: C. FABRO C. P. S., *Dall'essere all'esistente*, 2a. ed., Brescia 1965, VII: «Ontología e metafísica nell'ultimo Heidegger», pp. 335-419; B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1963; W. J. RICHARDSON S. I., *Heidegger. From Phenomenology to Thought*, The Hague 1963; H. MEYER, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Paderborn i. Westf. 1964; R. ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario 1964; ID., *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires 1970; B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Freiburg im Breisgau 1967, passim; ID., «Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektische Umdeutung»: *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, hrsg. von W. P. Eckert O. P., Mainz 1974 (=Walberberger Studien. Philosophische Reihe 5), S. 48-79; y O. N. DERISI, *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Buenos Aires 1968.

Pocos años atrás, la *Revue Thomiste* ha dedicado uno de sus fascículos (cfr. CCV [1995] 5-192) al análisis de las relaciones entre el tomismo y la *ontoteología*, término acuñado por Kant (cfr. *Kritik der reinen Vernunft* B 660, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1904-1911: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 420) y utilizado por Heidegger para aludir a la tradición de la metafísica occidental denostada persistentemente en sus trabajos. A nuestro juicio, está lejos de justificarse el revuelo provocado por la publicación de tal fascículo, pues los artículos allí incluidos no agregan nada novedoso a la compulsión de la filosofía primera del Aquinate con la fenomenología del pensador friburguense llevada a cabo en las obras citadas en esta misma nota, a no ser esto: un recrudescimiento de la ya abultada crítica contra el neotomismo expresada en algunos de tales artículos. Para una revisión sucinta y acertada de esta extraña reminiscencia de la ontoteología, consúltese Y. FLOUCAT, «La onto-théo-logie selon Heidegger et l'immanence moderne au regard de la métaphysique thomiste»: *Sapientia* LI (1996) 187-229.

de en la asociación del protestantismo liberal del siglo XIX con el neokantismo y el antintelectualismo de Kierkegaard —a la cabeza de esta orientación ha descollado Karl Barth— y aun en el sector protestante abocado a la «desmitologización» (*Entmythologisierung*) del cristianismo mediante el usufructo de la fenomenología secularizante de Heidegger, cual el caso de Rudolf Bultmann²⁹. Otras orientaciones despojan al agnosticismo de sus aristas más negativas, mas lo enmascaran tras un velo de connotaciones misticistas supeditando los nexos del alma humana con el ser y con Dios a una experiencia subjetiva de nuestro espíritu presidida y comandada por los dictámenes de una voluntad emancipada de la intelección previa, condicionante e imprescindible de su objeto. Esta vertiente cuenta con múltiples adherentes tanto en el protestantismo cuanto entre pensadores católicos. Maurice Blondel le ha provisto su más sólida enunciación filosófica. En tal forma velada de agnosticismo anida el meollo del pensamiento inmanentista impugnado por San Pío X en la encíclica *Pascendi*.

Llama poderosamente la atención que la condena pontificia del modernismo en 1907 no haya logrado sofrenar el encantamiento que sigue suscitando en vastos ámbitos católicos el pensamiento agnóstico afectivista de raigambre protestante. La supervivencia del agnosticismo modernista se observa en la amplia propagación de la doctrina según la cual el acceso del hombre a las cosas y al Creador tendría lugar con arreglo a una «apertura espiritual» que culminaría en una unión afectiva con ellos, mas siempre en detrimento de la asimilación intelectual de la verdad. A estar de las declaraciones del mismo Blondel, «*El conocimiento del ser* implica la necesidad de la opción; *el ser en el conocimiento* no existe antes, sino después de la libertad de la elección»³⁰. Esto equivale a decir que la aprehensión humana del ser, de las cosas que por él son entes y, por ende, de la causa incausada de todos los entes causados, sólo sería ejercible con posterioridad a la libre asociación afectiva con algo que no podríamos conocer antes de experimentarlo en su inmanencia subjetiva a la sede de nuestros apetitos, ya que la opción o la elección se predica del acto libre de la voluntad; no del acto de la asimilación cognoscitiva del intelecto. Schleiermacher, Kierkegaard y el protestantismo liberal habían preanunciado con locuacidad este punto de vista, cuyos presagios en el irracionalismo voluntarista de Lutero, de Pascal, de Maine de Biran y en la exaltación de la razón práctica —remedo del fracaso endilgado a la ra-

²⁹ Hasta ahora nadie ha discutido la influencia notoria de Heidegger en la teología hipersecularizada de Bultmann; empero, en los últimos años también se ha hecho hincapié en las serias sospechas de un influjo recíproco, a saber: en el transvasamiento de la *Entmythologisierung* bultmanniana a la ontología del filósofo friburguense, al punto tal que algunos autores estiman que el giro capital del joven Heidegger —formado inicialmente en una neoescolástica contaminada con doctrinas heredadas de Suárez, Leibniz y Wolff— hacia posiciones de más en más condescendientes con el inmanentismo protestante atestiguaría la ingerencia decisiva de Bultmann en los escritos posteriores a su primigenia y breve etapa católica.

³⁰ M. BLONDEL, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, nouv. éd., Paris 1950 (=Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), p. 436. Resulta incomprensible que esta confesión de antintelectualismo haya podido merecer la siguiente apreciación de uno de sus admiradores: «La ciencia de la Acción es, para Blondel, el conocimiento teórico que abre el espíritu al conocimiento en el sentido fuerte, en el sentido joánico y bíblico» (H. BOUILLARD S. I., *Blondel et le christianisme*, ibi 1961, trad. españ. de R. Vilardell: *Blondel y el cristianismo*, Madrid 1966, p. 177).

zón especulativa en la *Crítica de la razón pura* de Kant— se palpan sin dificultades.— La metafísica neotomista no ha demorado su respuesta a esta reedición modernista del agnosticismo³¹.

Los metafísicos neotomistas han planteado sus relaciones antagónicas con el pensamiento ontologista exclamando que, contra aquello que de ordinario se cree, éste no se reduce solamente a la mera afirmación de un conocimiento inmediato de la deidad obtenible en la inmanencia de la *idea de Dios* al intelecto humano. Es verdad que ésta es la acepción más vulgar del ontologismo y aun aquélla explícitamente condenada por la Iglesia³²; sin embargo, el neotomismo ha puesto al descubierto que dicha tesis se ha ido conformando luego de recorrerse un trayecto teórico que consta de múltiples ingredientes³³. En efecto, en la gestación del ontologismo contemporáneo, de indudable incompatibilidad con la metafísica aquiniana, han convergido al menos las siguiente doce proposiciones: 1^a) el conocimiento del ser acaece mediante la autoevidencia del pensamiento en la intimidad del espíritu humano; 2^a) la verdad del ser es consubstancial con la autoconciencia; 3^a) la idea del ser es innata a la conciencia del hombre; 4^a) la autoconciencia involucra un conocimiento inmediato del ser; 5^a) el hombre posee una comprensión preconceptual y atemática del ser en general; 6^a) el ser se devela en la autoconciencia del sujeto cognoscente; 7^a) en la conciencia del sujeto cognoscente se contiene *a priori* la verdad del ser; 8^a) el ser,

³¹ Cfr. J. DE TONQUÉDEC S. I., *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris 1913; ID., *Deux études sur «La Pensée» de M. Maurice Blondel*, ibi 1936; G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporaine*, 4e. éd., ibi 1920 (=Bibliothèque Théologique), passim; J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 3e. éd., ibi 1930 (=Bibliothèque Française de Philosophie), pp. 78-141; ID., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4e. éd., ibi 1946 (=Id.), pp. 489-573; ID., *De la philosophie chrétienne*, ibi 1933 (=Questions Disputées), pp. 18-25; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., «Vérité et option libre selon M. Blondel»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* II (1936) 46-49; J.-H. NICOLAS O. P., «Ensayo sobre la acción»: *Sapientia* VIII (1953) 251-275; M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. Blondel*, Fribourg-en-Suisse 1958 (=Studia Friburgensia N. S. 21); y C. FABRO C. P. S., *Dall'essere all'esistente*, VIII: «L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel», pp. 421-483. Consútese también M. R. O'CONNELL C. S. C., *Crisis on Trial*, passim, donde se detalla la complicada trama del surgimiento del modernismo en el peculiar clima político y eclesiástico de la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del posterior. Las interpretaciones del pensamiento blondeliano contenidas en las obras recién consignadas difieren en demasía de las exégesis favorables compuestas por P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique*, Paris 1946; H. DUMÉRY, *La philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien*, ibi 1948; H. BOUILLARD S. I., *Blondel et le christianisme*, cit.; y, entre nosotros, O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, Buenos Aires 1967 (=El Hombre en el Tiempo 16).

³² Cfr. Denz/Sch 2841-2842 et 2844-2845.

³³ Entre las confutaciones neotomistas del ontologismo se cuentan las de S. SORDI S. I., *Lettere intorno al Nuovo saggio sull'origine delle idee del Abate Antonio Rosmini Serbati*, Monza 1851 (cfr. el fragmento publicado por P. DEZZA S. I., *I neotomisti italiani del XIX secolo*, Milano 1942-1944 [=Pensatori Italiani 3-4], t. I, pp. 106-127); M. LIBERATORE S. I., *Della conoscenza intellettuale*, Napoli 1857, 2a. ed., ibi 1879; ID., *Degli universali*, Roma 1876; G. B. CORNOLDI S. I., *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, ibi 1881; y T. M. ZIGLIARA O. P., *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de San Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, ibi 1874. En nuestros días esta crítica ha sido retomada por J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, Paris 1966 (=Bibliothèque Française de Philosophie), pp. 13-29.

el ser conocido y la autoconciencia constituyen una unidad originaria; 9^a) el ser divino es inmediatamente aprehendido en la autoconciencia subjetiva; 10^a) la *idea de Dios* inmanece a nuestro entendimiento con prelación a todo acto ejercible por esta potencia del alma del hombre; 11^a) Dios es lo primero que conoce la mente del animal racional; y 12^a) Dios es conocido por el ente humano en el conocimiento de cualquier cosa.

El sistema ontologista se ha implantado en nuestra época merced al acopio del conjunto compacto de estas tesis, las cuales, en el sentir neotomista, guardan entre sí una homogeneidad notoria. Pero el conjunto de las proposiciones citadas no constituye uno más entre los tantos sistemas de pensamiento contrapuestos a la metafísica de Santo Tomás; antes bien, congrega la consumación antropocéntrica del fermento panteísta que, habiendo despuntado con el *cogito* de Descartes, hoy proclama la identidad del ser, de la autoconciencia trascendental y de la libertad del sujeto humano valiéndose de fórmulas que le atribuyen, directa o elípticamente, el mismo modo de ser y de conocer exclusivo de Dios.

El neotomismo ha comprobado que la connaturalidad del ser y de la autoconciencia del hombre, la quintaesencia del pensamiento ontologista, reproduce *ad litteram* la célebre narración con la cual Aristóteles había establecido que la inteligencia de Dios recae sobre su mismo acto de entender —ή νόησις νοήσεως νόησις³⁴—. No es improcedente, entonces, la equiparación neotomista del ontologismo contemporáneo a un panteísmo que confiere a nuestro pensamiento la perfección absoluta del *ipsum intelligere subsistens*, por más que la imprevisión de muchos autores les impida advertir que la razón última y más determinante de la repugnancia existente entre el ontologismo y la metafísica del Doctor Angélico anida en el panteísmo franco o embozado que impregna las propias raíces de aquel sistema. Los intentos de conciliarlo con el tomismo siempre han de ser vanos: al atribuir a la filosofía primera una teorización del *ser en cuanto ser*, el ontologismo descarta que su sujeto sea el ente en común; en la medida en que identifica la esencia del hombre con el acto de la autoconciencia, recusa la distinción real del ser y de la esencia del ente compuesto, y, por fin, termina reputando superflua toda demostración de Dios en nombre de la intuición inmediata de su *idea* pretendidamente inmanente al espíritu del cogitante humano.

Habiendo descuidado las tesis liminares de la metafísica tomista y las condenas del ontologismo emitidas por el magisterio de la Iglesia, no pocos teólogos se han entregado a una revigorización especiosa de la doctrina ontologista que termina coincidiendo básicamente con el trasfondo de la gnoseología difundida por el inmanentismo modernista. Tal descuido ha favorecido el crecimiento del engaño que supone el entroncamiento del ontologismo con la filosofía primera de Santo Tomás. Se lo advierte sin mayores cavilaciones en las palabras con las cuales Henri de Lubac ha pretendido poner en el alma humana una *habitude de Dieu* que se hallaría en posesión del hombre *avant tout acte*, como si tal presencia del mismo ser subsistente a

³⁴ *Metaphys.* Λ 9: 1074 b 33-34. Según Argerami, esta expresión aristotélica, «aunque genial, resulta totalmente inadecuada» (O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, p. 118).

nuestro espíritu pudiera tener lugar con absoluta prescindencia de la objetividad de su verdad cognoscible mediante los expedientes demostrativos de la razón filosofante³⁵.

En la neoescolástica ha menudeado los ensayos destinados a forzar coincidencias teoréticas entre la metafísica de Santo Tomás y algunos de los esquemas de mayor aliciente sugeridos por el pensamiento moderno y contemporáneo. Joseph Maréchal ha llevado a cabo una tarea meticulosa en orden a mostrar la presunta compatibilidad del tomismo con el trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant³⁶. Muchos autores neoescolásticos se han alineado detrás de la propuesta de Maréchal, pero otros la han recusado de un modo tajante³⁷. No obstante, el ensayo marechaliano conoció una revitalización ulterior después de la Segunda Guerra Mundial merced a la tentativa de amalgamar integralmente la metafísica aquiniana con el resultado más avanzado del trascendental kantiano: la ontología fenomenológica de Heidegger. Esta tentativa ha estado a cargo de Karl Rahner, cabeza indiscutida del denominado *tomismo trascendental* y, además, uno de los teólogos católicos más influyentes durante la segunda mitad del siglo XX. Sus propuestas fueron sugeridas en medio de una atmósfera polémica que aún se halla en pleno desenvolvimiento, aunque evidenciando una lenta disminución de la fuerza ostentada dentro del catolicismo hasta hace pocos lustros³⁸.

³⁵ Cfr. H. DE LUBAC S. I., *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1955, pp. 93-95, libro publicado originalmente con el título *De la connaissance de Dieu*, ibi 1945, que hubo de reeditarse tres años más tarde. Como lo reconoce Balthasar, la aparición en 1950 de la encíclica *Humani generis* de Pío XII sacudió el ambiente teológico de Lyon-Fourvière, donde de Lubac actuaba como un verdadero *chef d'école*: «Con la *Humani Generis* cae el rayo sobre el escolasticado de Lyon; el P de Lubac será el principal chivo expiatorio» (H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, trad. cit., p. 13), pero la versión reintitulada del *De la connaissance de Dieu* no contiene ninguna modificación de la previa posición ontologista asumida por el autor en una línea condescendiente con el pensamiento de Blondel. Sobre esta recurrencia de de Lubac al ontologismo, véanse J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu*, pp. 70 note 23 et 82 note 95; y M. E. SACCHI, *El yo y la metafísica. La metamorfosis inmanentista del significado de la filosofía primera*, Buenos Aires 1997, pp. 129-130.

³⁶ Cfr. J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cahier Ve.: «Le thomisme devant la philosophie critique», 2e. éd., Bruxelles-Paris 1949 (=Museum Lessianum. Section Philosophique 7).

³⁷ Cfr. J. MARITAIN, «Note à propos des "Cahiers" du R. P. Maréchal»: *Revue Thomiste* XXX (1924) 416-425; É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939, pp. 130-155; y M. E. SACCHI, *El yo y la metafísica*, pp. 77-82.

³⁸ La conformación del llamado *tomismo trascendental* se ha plasmado en la totalidad de la obra teológica y filosófica de Rahner, pero sus exposiciones destacadas se contienen en dos trabajos tempranos del autor: *Geist in Welt. Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München 1964, y *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearbeitet von J. B. Metz, 2. Aufl., ibi 1963. Las principales refutaciones del *tomismo trascendental* han estado a cargo de W. HOERES, *Kritik der transzendental-philosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969; C. FABRO C. P. S., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974 (=Problemi Attuali); B. LAKEBRINK, «Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektische Umdeutung», cit.; y R. HENLE S. I., «Transcendental Thomism: A Critical Assessment»: *One Hundred Years of Thomism*, ed. by V. Brezik C. S. B., Gouston 1981, pp. 90-106. Vide etiam M. E. SACCHI, «El destino de la vida del espíritu bajo el dominio del pensamiento trascendental contemporáneo»: *Miscellanea Brunero Gherardini*, Città del Vaticano 1995 (=Studi Tomistici 61), pp. 298-316; e

La metafísica de Santo Tomás también ha sido confrontada por una ontología que resalta de una manera indebida el *misterio del ser*, término éste del todo extraño a la tradición de la filosofía primera. Seguramente, Santo Tomás no hubiera interpuesto reparos a una teoría que sostuviese que el ser, en virtud de su infinitud, permanece misterioso en tanto la razón del hombre no pueda en esta vida conocer positivamente en sí misma la esencia del ente infinito en acto. Tampoco hubiese cuestionado la afirmación de que el ser en su máxima pureza —la naturaleza propia de Dios— es un objeto inteligible inmensamente desproporcionado a la capacidad cognoscitiva superior de nuestra alma. Pero el tomismo no puede admitir que el ser constituya un misterio absoluto, según la significación estricta de lo que es un verdadero misterio, ni menos todavía que la metafísica tenga alguna prerrogativa para considerarlo como tal, como un misterio. Misteriosas son las cosas cuya inteligibilidad *quoad seipsas* rebasa la capacidad aprehensiva natural de los intelectos creados. Mas la metafísica no es la ciencia de los misterios; no se ocupa, por ende, de las cosas misteriosas. Al contrario, dado que el objeto formal del entendimiento es el ente en cuanto ente, cuya noción se predica universalísimamente de todo lo que es en acto y en potencia, y habida cuenta que el concepto de ente se forma en nuestro intelecto posible gracias a la referencia intrínsecamente necesaria del ente al acto de ser por el cual es ente, el ser, bajo estas condiciones, no es un misterio ante la razón del hombre; a la inversa, es aquello cuyo conocimiento judicativo nos habilita a conocer todas las cosas según la razón comunísima de ente. Sé que esta piedra *es* y que Sócrates *es*; puedo demostrar que Dios *es*, y, además, todo lo que entiendo de algún modo *es*³⁹. Así, en la misma medida en que conocemos que el ente *es*, el ser no es para nosotros un misterio. Si el ser fuese en sí mismo misterioso *quoad nos*, no podríamos conocer nada que sea, ningún ente. De ahí que, en una instancia formalmente metafísica, el término *misterio del ser* no consiga desembarazarse del fermento agnóstico, si no escéptico, en que ha sido incubado por el pensamiento imanentista.

En esta vida no podemos abordar la inteligibilidad del ser en su identidad con la esencia del ente que subsiste en virtud de su propia substancia, mas ello no quiere decir que el ser sea un misterio para la mente del hombre; de hecho, la misma intelección del ser participado por todas las cosas que no son su ser es el único camino conducente a la inteligencia del ente por esencia, al menos hasta donde nos sea naturalmente cognoscible *sub ratione entis*. No por acaso el término *misterio del ser* aparece recubierto de una cierta fascinación que no consigue esconder una buena dosis de misticismo, pero de un misticismo, desde luego, que no guarda ningún parentesco con la metafísica. En todo caso, la especulación del cariz misterioso que posee

ID., *El yo y la metafísica*, pp. 26, 37, 83-85, 87-89, 95, 122, 128 y 133.

³⁹ En el lenguaje científico de Santo Tomás, la voz *mysterium* posee siempre un tenor formalmente teológico; de ahí su aplicación constante a las cosas secretas de orden sobrenatural, algunas de las cuales Dios se ha dignado revelarlas al género humano mediante su Palabra: *mysterium Trinitatis*, *mysterium Christi*, *mysterium incarnationis*, *mysterium redemptionis*, *mysterium fidei*, *mysterium Ecclesiae*, *mysterium caritatis*, etc. Acerca de la necesidad de evitar toda transpolación de la sobrenaturalidad de los misterios al plano filosófico, nos remitimos a lo expuesto en nuestro libro *La epifanía objetiva del ser*, Buenos Aires 1996, pp. 35-52.

quoad nos el ser subsistente en su identidad con la quiddidad de Dios concierne a la ciencia de los misterios divinos, a la sagrada teología, de manera que si un metafísico, en cuanto tal, se expidiese sobre el *misterio del ser*, incurriría en un teologismo, en un entremezclamiento irreverente del sujeto de la *sacra doctrina* y del campo teorematológico de la ciencia del ente común, o sea, en el vicio que abroga la distinción de los órdenes de la razón y de la fe. Tal confusión de la razón y de la fe, de la verdad revelada y de la intelección metafísica, es patente en el *mystère ontologique* elucubrado por Gabriel Marcel, pues este «reducto central de la metafísica», según el pensador francés, no sería posible sino «por una suerte de irradiación fecundante de la misma revelación»⁴⁰. Con ello Marcel ha invitado a ver en la filosofía primera un capítulo del saber humano que dependería de la fe en las verdades comunicadas por Dios a través de su mensaje revelado y, por tanto, indiscernible de la teología sagrada.

El pensamiento de Hans Urs von Balthasar es hoy encomiado como la última palabra en la empresa de magnificación de este tan declamado *misterio del ser*⁴¹. Ante ello, la racionalidad de la filosofía del Aquinate le responde con esta pregunta: si el ser fuese un misterio, ¿cómo podría tener cabida la metafísica en el alma humana, el conocimiento del ente en cuanto ente predicado de todas las cosas concebidas como tales, como entes, cuya adquisición acaece en virtud de la inteligencia del ser que acompaña necesariamente la predicación de dicha noción? Prolongando un estilo de pensamiento que entronca con las ontologías de Pascal, Kierkegaard, Blondel y Barth, Balthasar ha estimado que la vetusta metafísica occidental debería dar paso a una experiencia afectiva del misterio del ser en su inmanencia subjetiva al espíritu del hombre, esto es, porque el ser carecería de toda objetividad ante nuestra razón filosofante⁴². La metafísica de la antigüedad y del medioevo se habrían cimentado en una imagen perimida del mundo, por lo cual hoy no tendríamos más remedio que reemplazarla con los flamantes aportes de la antropología trascendental del sujeto humano⁴³. Desde el punto de vista filosófico, las cogitaciones ontológicas de Balthasar recogen lo esencial del pensamiento afectivista fundado en la literatura de los autores poco ha citados, aunque combinado con apelaciones constantes a las proposiciones

⁴⁰ G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain-Paris 1949 (=Philosophes Contemporaines. Textes et Études), p. 91. Cfr. ID., *Le mystère de l'être*, Paris 1951 (=Philosophie de l'Esprit), passim. Vide R. JOLIVET, «El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel»: *Sapientia* I (1946) 68-77; y O. N. DERISI, «El existencialismo de Gabriel Marcel»: *Ibid.* V (1950) 41-52.

⁴¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Wahrheit*, Einsiedeln 1947, trad. españ. de L. Piossek Prebisch: *La esencia de la verdad*, Buenos Aires 1955 (=Biblioteca de Filosofía), passim.

⁴² «El ser no es finito ni es un ente, sino aquello por lo cual un ente es o está siendo. *Tampoco es objetivo*, como una cosa frente al espíritu cognoscente, sino que del mismo modo que es la causa para que un ente sea, así es la causa en el espíritu para que éste pueda conocer un ente como tal [...] El espíritu que se remonta a la trascendencia para el conocimiento del ente, no puede esquivar plantearse la cuestión de si *trae cuenta* aplicar tal esfuerzo —la indiferencia respecto a todo ente— dado que con él no gana un conocimiento real ni del ser (*que jamás se hace objetivo*) ni del ente (que no se puede deducir nunca del ser), y ello porque en la estructura misma de lo objetivo se entreabre un abismo» (H. U. VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1959, trad. españ. de J. M. Valverde: *El cristiano y la angustia*, Madrid 1960 [=Cristianismo y Hombre Actual 6], pp. 114 y 118). Salvo la frase condicional «si *trae cuenta*», los demás subrayados son nuestros.

⁴³ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1958, S. 107-108.

ontológicas extraídas de los escritos de Blondel y de Maréchal. Esta actitud denota que Balthasar nunca ha retaceado su solidaridad con los principios elementales del *tomismo trascendental* encabezado por su amigo Karl Rahner, aun cuando, después del Concilio Vaticano II, se haya distanciado del teólogo friburguense en lo que atañe a algunas cuestiones relativas a materias teológicas.

Balthasar tampoco ha terminado de percibir la significación exacta de la distinción real de la esencia y del ser del ente compuesto. De ahí la estupefacción suscitada por su insólita acusación lanzada contra el neotomismo al anunciar que esta escuela tendría necesidad de salir constantemente al cruce del reproche de un «panteísmo latente» en sus exposiciones metafísicas a raíz de su presunta exaltación de la «infinitud de plenitud» del ser de la creatura⁴⁴. Tamaña imputación, empero, cae en el vacío, pues, como venimos de anotar, del Prado ha probado con juicios abundantes e irrefutables que tal «infinitud de plenitud» corresponde tan sólo al ser que subsiste en su identidad con la esencia de Dios, mas nunca al acto entificante de ninguna cosa finita o creada⁴⁵. ¿Quiénes entre los filósofos neotomistas pudieron haber sido señalados por Balthasar como exponentes del panteísmo que sostiene la «infinitud de plenitud» del ser de las cosas creadas? Demasiado elocuente es el silencio que destila la obra de Balthasar ante la formulación de esta inquisitoria.

4. LA METAFÍSICA AQUINIANA COMO METAFÍSICA *VT SIC*

La metafísica de Tomás de Aquino ha arribado a las postrimerías del siglo XX después de haber aventado numerosas alteraciones, alianzas inverosímiles con ontologías que la contravienen y una repulsa pertinaz por parte del pensamiento imperante en este tiempo. Por otro lado, en los últimos cincuenta años se ha convertido en el blanco predilecto de las corrientes antiescolásticas que desean erradicarla de la sagrada teología en nombre de la urgencia, según se dice, de adecuar el cristianismo a los postulados de la antropología trascendental, que representa el estadio más avanzado del inmanentismo raigal incrustado en el corazón del pensamiento moderno.

Por lo general, los ataques sufridos por la metafísica de Santo Tomás son llevados a cabo a la manera de una resistencia contra los aportes de los filósofos neotomistas. Hoy se ha vuelto frecuente imputarles una extensa tergiversación del mensaje metafísico del Aquinate y del sentido de la convocatoria de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII. Esta imputación, normalmente, proviene de los ámbitos católicos enco-

⁴⁴ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, «Patristik, Scholastik und wir»: *Theologie der Zeit* III (1939) 95.

⁴⁵ «In omnibus rebus creatis non est idem esse et id quod est; aliter natura entitatis non inveniretur in quibusdam rebus magis nobilis, et in quibusdam minus» (N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. 33). «Si hoc ipsum quod est esse, identificatur cum ipsa creaturarum essentia, natura entitatis inveniretur in omnibus rebus sui summo, eo quod rerum omnium natura est ipsum esse. Vnde nec dari possunt gradus in essendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius esse; et ubi *essentia* et *esse* sunt unum et idem, nec datur *participans esse* nec *esse participatum*» (*Ibid.*, p. 36).

lumnados en una repulsa tenaz de la escolástica. Tres lineamientos se destacan en esta contienda contra la metafísica neotomista: un vasto aunque heterogéneo movimiento que gusta invocar el padrinazgo especulativo de San Agustín de Hipona, si bien, a la larga, acaba mostrándose como una de las tantas reediciones del ontologismo moderno⁴⁶; los núcleos de autores que continúan acusando fuertes resabios del modernismo condenado por San Pío X, pero todavía latentes entre numerosos teólogos y filósofos católicos que perseveran en el cauce teórico labrado por el pensamiento de Blondel, quienes, por lo común son teólogos adeptos a aquella peculiar escuela que recibió el nombre de *nouvelle théologie*⁴⁷, y el ya nombrado *tomismo transcendental*. Un rasgo uniforme de esta embestida contra la metafísica neotomista estriba en los deseos de contrarrestarla mediante el recurso a doctrinas divergentes que pretenden reflejar la verdadera filosofía primera aquiniana, mas los resultados han sido infructuosos, pues tales intentos, casi invariablemente, han desnaturalizado la propia metafísica del Doctor Común y, en el fondo, han reincidido una y otra vez en la exhumación de tesis extraídas de los principios del pensamiento moderno cuya incompatibilidad con el tomismo es palmaria.

La presencia de la metafísica de Santo Tomás en la filosofía de nuestros días escandaliza igualmente al inmanentismo contemporáneo y a los partidarios del antintelectualismo afectivista en boga por su insistencia en la necesidad de resguardar la severidad silogística de la ciencia del ente en cuanto ente dentro de los cauces teorematizados fijados por Aristóteles en el siglo IV de la era precristiana; no a título de una obsecuencia ingenua hacia el peripatetismo, sino a los fines de garantizar el rigor científico de la analítica epistémica abocada a imbuir al intelecto humano del conte-

⁴⁶ En esta dirección han militado los filósofos Johannes Hessen y Erich Przywara S. I., diversos autores italianos enrolados en la *filosofia dell'interiorità*, con Michele Federico Sciacca a la cabeza, y un cierto elenco de pensadores franceses que compartieron con acentuadas oscilaciones las inquietudes de la *philosophie de l'esprit*.

⁴⁷ Surgida en los umbrales de la Segunda Guerra Mundial, los voceros principales de la *nouvelle théologie* han sido los jesuitas Henri de Lubac, Jean-Marie Le Blond, Jean Daniélou, Henri Bouillard y Hans Urs von Balthasar —por entonces, este último aún profesaba en la Compañía de Jesús—, y el dominico Marie-Dominique Chenu. En el clima que antecedió a la publicación de la encíclica *Humani generis* de Pío XII, el neotomismo enfrentó a esta escuela a través de una serie de escritos entre los cuales conviene recordar los siguientes: R. GAGNEBET O. P., «Un essai sur le problème théologique»: *Revue Thomiste* XLV (1939) 108-145; ID., «Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent»: *Divus Thomas* (Placentiae) LVI (1943) 237-270; CH. BOYER S. I., «Qu'est-ce que la dogmatique. Réflexions sur une controverse»: *Gregorianum* XXI (1940) 255-266; ID., «Sur un article des "Recherches de Science Religieuse"»: *Ibid.* XXIX (1948) 152-154 (contra J.-M. LE BLOND S. I., «L'analogie de la vérité. Réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique»: *Recherches de Science Religieuse* XXXIV [1947] 129-141); ID., «Morale et Surnaturel»: *Ibid.* XXIX (1948) 527-543; M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS O. P., «Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. La théologie et le développement de la théologie»: *L'Année Théologique* VI (1945) 276-325, et VII (1946) 15-55; R. GARIGOU-LAGRANGE O. P., «La nouvelle théologie où va-t-elle?»: *Angelicum* XXIII (1946) 126-145 (reproducido después en ID., *La synthèse thomiste*, Paris 1946 [=Bibliothèque Française de Philosophie], appendice, pp. 699-725); ID., «Vérité et immutabilité du dogme»: *Ibid.* XXIV (1947) 124-139; Les notions consacrées par les conciles»: *Ibid.* 217-230; e ID., «L'immutabilité des vérités divines et le surnaturel»: *Ibid.* XXV (1948) 285-298; ID., «Le relativisme et l'immutabilité du dogme»: *Ibid.* XXVII (1950) 219-246.

nido inteligible de las verdades deducibles gracias a la especulación en torno del sujeto de nuestra ciencia. No es fortuito, luego, que el embate antitomista perceptible en el pensamiento contemporáneo se exhiba como un nuevo ensayo destinado a extirpar cuanto vestigio de aristotelismo se conserve en la teología sagrada y en las ciencias filosóficas. En este aspecto, es sintomático el caso del encendido rechazo que despierta la tradicional afirmación metafísica y cristiana de la inmutabilidad de Dios, un rechazo comprimido en la vituperación de la teoría del primer motor inmóvil con la cual culminan los análisis magistrales que clausuran la *Física* del Estagirita⁴⁸.

Resulta asombroso que el desorden y la vorágine que signan al pensamiento de los días que corren no hayan hecho mella en el vigor con que la metafísica tomista continúa siendo profesada en medio de la extensa claudicación espiritual verificada en nuestra época. Sólo dos razones explican satisfactoriamente este suceso: la solidez intrínseca de la filosofía primera del Doctor Angélico y el beneplácito con que el magisterio de la Iglesia la ha patrocinado, incluso tomando de entre sus cláusulas algunas tesis fundamentales que han engrosado de un modo definitivo la enunciación de la doctrina católica. Pero esto no podría estar aconteciendo delante de nuestros ojos si la metafísica aquiniana no fuese una demostración científica de la verdad del ente en cuanto ente, tal como cabe ser especulada por la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales. Por eso, en tanto verdadera ciencia, es imperecedera, ya que las tribulaciones de la historia, aun las actuales, son ineficaces para derrotar la verdad, pues ésta, según su misma esencia, para desilusión de nuestros contemporáneos, no es *filia temporis*.

Admitamos, con todo, que la metafísica de Santo Tomás, a pesar de las reacciones adversas en su contra, no es evocada sin un respetuoso testimonio de admiración manifestado incluso por los mayores filósofos de este siglo que no la comparten. Baste esta declaración de Karl Jaspers para certificarlo: «Tomás edifica el grandioso sistema descollantemente válido, que hace casi autoridad, en el mundo católico hasta hoy, y en el cual el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, lo concebible racionalmente y lo inconcebible, pero que debe creerse, lo profano y lo sagrado, las posiciones heréticas refutadas y el punto de verdad que hay en ellas, resultan integrados en una unidad y desplegados en una forma que se han comparado, no sin razón, a las grandes catedrales de la Edad Media»⁴⁹.

⁴⁸ Sobre este asunto, consúltense M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine»: *Revue des Sciences Religieuses* L (1976) 215-243; J.-H. NICOLAS O. P., «Aimante et bienheureuse Trinité»: *Revue Thomiste* LXXVIII (1978) 271-292; M. J. DODDS O. P., *The Unchanging God of Love. A Study on the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of his Doctrines*, Fribourg, Switzerland, 1985 (=Studia Friburgensia. Nouvelle Série 66); H. SEIDL, «De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de la création et dans la relation avec les hommes»: *Revue Thomiste* LXXXVII (1987) 615-629; M. E. SACCHI, «El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica»: *Doctor Communis* XLII (1989) 242-278; y G. CAVALCOLLI O. P., «Il mistero dell'impassibilità divina»: *Divinitas* XXXIX (1995) 111-167, cuya última sección («La vera nozione dell'impassibilità divina») fue reiterada en A. PIOLANTI (Ed.), *S. Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Città del Vaticano 1995 (=Studi Tomistici 59), pp. 153-162.

⁴⁹ K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, 2. Aufl., Zürich 1950, trad. españ. de J. Gaos: *La filosofía*, nueva. ed., México-Buenos Aires 1983 (=Breviarios del Fondo de Cultura Económica 77), pp.

Es usual que la metafísica tomista sea mirada como el punto de vista particular de una determinada escuela acerca de los asuntos involucrados dentro de su sujeto. Sin embargo, tanto Santo Tomás cuanto quienes han suscrito y prolongado sus principios a lo largo de los siete últimos siglos han entendido, y con razón, que ninguna ciencia —tampoco, por ende, la ciencia del ente común— se puede reducir al conjunto de tesis sustentadas por una escuela filosófica cualquiera. El tomismo cree que la metafísica se nutre de las verdades conquistadas por la razón humana a través de la especulación metódica de su sujeto. No hay otra metafísica que no sea aquella imbricada en tales verdades. Por eso los discípulos de Santo Tomás se han abocado a cultivar la metafísica *ut sic*, habiendo hallado en la obra del Doctor Angélico los principios, los análisis y las conclusiones donde la filosofía primera ha adquirido su constitución formal como la auténtica ciencia del ente en cuanto ente. De ahí que toda precisión de la razón humana que convenga con dichos principios, análisis y conclusiones tenga cabida dentro del acervo sapiencial de nuestra ciencia, quienquiera la proponga en cualesquiera tiempo y lugar.

Esta universalidad de la metafísica tomista le permite officiar al modo de una suerte de *lingua franca* gracias a la cual el género humano es capaz de arribar a la feliz comunión en el conocimiento de las verdades supremas cosechadas por nuestra razón librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales. En efecto, la metafísica es el saber cuya unidad congrega a los hombres en la inteligencia de los primeros principios y de las primeras causas de todas las cosas que son merced a la virtud del ser que las entifica, esto es, confiriéndoles la razón propia de entes. La afirmación humana de esta verdad, especulada de un modo inigualado por Santo Tomás de Aquino, faculta a los hombres para captar la participación del ser en el universo de todas las cosas que son, pues todas ellas son, sencillamente, porque el ser no sólo es el primer principio activo intrínseco a sus entidades, sino incluso aquello en lo cual comunísimamente se encuentran reunidas y asociadas entre sí, o bien, según la expresión del Aquinate, *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt*⁵⁰. Este conocimiento metafísico de la verdad del ente en cuanto ente lleva necesariamente a la razón filosofante a especular sobre el primer principio y la primera causa del ente por participación: el mismo ser subsistente, el ente incausado e imprincipiado, al cual todos llaman *Dios*. No en vano la metafísica es la sabiduría cuya ausencia del alma humana equivale al peor de sus cercenamientos.

MARIO ENRIQUE SACCHI

133-134.

⁵⁰ *Summ. c. Gent.* 126.