

NOTAS Y COMENTARIOS

ANOTACIONES SOBRE EL CONGRESO TOMISTA INTERNACIONAL DE 1950

I. La historia la hacen sus protagonistas, la registran los cronistas, la interpretan y exponen los historiadores. La base de la elaboración histórica es el testimonio directo e indirecto de quienes, o bien han presenciado los hechos, o bien al menos oyeron narrarlos a los que fueron testigos. No es necesario notar que los actores no son testigos: no han observado los eventos, sino que los han vivido. Sus palabras, sin duda, son muy valiosas, pero, como es obvio, no podrían ser desinteresadas y siempre deben ser contrastadas con aquéllas de los testigos. También puede suceder que algún testigo no sea objetivo; de ahí la importancia para la crítica histórica el precisar la actitud de quienes testimonian, su relación con los actores y, sobre todo, aclarar si lo hacen sólo por haber oído a otras personas sin preocuparse por la validez de las fuentes informativas. Todo esto es sabido, pero vale la pena recordarlo, especialmente cuando hay hechos publicitados en forma inexacta, afectando la memoria de personas ilustres en el ámbito de la cultura y hasta de instituciones dignas del mayor respeto.

En varias publicaciones, y con una insistencia llamativa, se han narrado, años después de sucedidos, algunos episodios acaecidos en el marco del Congreso Tomista Internacional celebrado en Roma en 1950, de los cuales fui testigo presencial. Se lo ha hecho en forma totalmente errónea, inculcando a personas famosas que han influido en la orientación intelectual de muchos, entre los cuales me incluyo. Por el honor debido a la verdad y el respeto a quienes considero mis maestros, me siento obligado a rememorar esos episodios que para muchos o bien pasaron inadvertidos, o bien se les dió poca importancia, pero que para otros constituyeron partes de un verdadero drama. Como testigo —y ya van quedando pocos— tengo que presentarme a mí mismo para que se pueda evaluar mi testimonio. Si traigo a colación detalles que no parecen tener relación directa con los hechos en cuestión, es para que se pueda ubicar mi posición y juzgar la objetividad de lo que voy a exponer.

II. Corría el año 1950, declarado «Año Santo» por el Papa Pío XII, quien, siendo cardenal secretario de estado de Pío XI, había presidido en Buenos Aires el memorable Congreso Eucarístico de 1934. La Pontificia Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino, creada por León XIII el 15 de octubre de 1879, pocas semanas después de la

publicación de la encíclica *Aeterni Patris*¹, celebró ese año su Tercer Congreso Tomista Internacional, que contó con la participación de las más grandes figuras del tomismo de aquellos días².

Yo estaba en Roma, tratando de orientarme en mi tesis doctoral. Había hecho la licenciatura en filosofía en el *Angelicum* (hoy Pontificia Universidad de los Estudios de Santo Tomás de Aquino) y seguido un curso de temas gnoseológicos en la Universidad Gregoriana con el P. Charles Boyer S. I., cuya coincidencia nominal con el célebre actor cinematográfico le divertía mucho. Años antes, Boyer había llamado la atención sobre un texto de Santo Tomás que consideraba fundamental: en cada juicio sobre algo real hay una conciencia implícita del propio acto cognoscitivo y de su producción por la facultad intelectual, esencialmente orientada a adecuarse a la realidad extramental³. La explicitación metódica de este juicio constituye la crítica realista del conocimiento. En su curso, Boyer retomó este tema. Confieso sinceramente que entonces se me escapaba la relación entre esta cuestión, que consideraba sólo metodológica (y gnoseológica), perfectamente compatible con el realismo tomista, con la postura «trascendentalista», en sentido kantiano, que tanto dio que hablar y escribir en décadas posteriores. Por supuesto, sabía que el centrarse en el sujeto era lo propio de la filosofía moderna, como más tarde lo subrayarán los autotitulados *postmodernos*. No veía muy claro cómo filósofos y teólogos católicos, realistas, se acercaban a una línea tan peligrosamente immanentista. Pero yo era un novato. ¿Qué podía opinar? Gracias a las indicaciones de Boyer, leí con atención autores que decían inspirarse en Santo Tomás y sostenían que no sólo la gnoseología, o la *crítica*, sino que la filosofía entera debía partir del sujeto pensante, como querían Descartes y toda la modernidad. Esto ya me parecía un error (y hoy me sigue pareciendo lo mismo): que se tome el sujeto como base de un planteo puramente metodológico, pase; pero en mi ignorancia no podía prever las consecuencias que tenía tal «giro antropológico», como luego lo definió Fabro.

Había leído el libro *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* de Étienne Gilson, que confirmaba algo que por convicción natural había pensado siempre: la filosofía, estudio de la realidad, debe partir de ella tal como se nos da en nuestra experiencia. Pero los autores estudiados por Gilson ubicaban el tema en el «problema crítico», entendiendo por «crítica» del conocimiento la gnoseología, cuya tarea consistía en asegurar la validez fundamental de nuestras facultades cognoscitivas. Todos se manifestaban no sólo realistas, sino decididamente tomistas. La lectura cuidadosa de sus obras me hizo ver que estaban convencidos de su realismo y de su tomismo. Pero las observaciones críticas de Gilson hacían ver las consecuencias negativas del intento de fundamentar el realismo en el conocimiento que el sujeto tiene de sí mis-

¹ El 10 de enero de 1934 Pío XI unió a la corporación tomista la Academia de la Religión Católica, fundada en 1800 para salir al cruce de los errores de la Revolución Francesa y aprobada el 27 de enero de 1801 por el Papa Pío VII.

² Los dos congresos tomistas internacionales anteriores fueron celebrados durante el intervalo que separó las dos grandes guerras mundiales de este siglo. El primero tuvo lugar en 1925 y el segundo en 1937. El tercer congreso de 1950 fue, pues, el primero convocado después de la última conflagración.

³ Cfr. *De verit.* q. 1 a. 9.

mo, sea de su «yo», sea de su pensamiento, sea de su propia existencia o de su propio ser. Ninguno de los autores estudiados, a diferencia de Descartes, ponía en duda la existencia del mundo extramental; más aún, aunque con diversos enfoques, presuponian la captación de las cosas, y en ese acto se intuiría la propia realidad de cada uno con la más sólida evidencia. La figura central de esta línea era Gabriel Picard, autor de dos obras (*Le problème critique fondamental* y *Réflexions sur le problème critique fondamental*) y de algunas recensiones aparecidas en *Archives de Philosophie* que leí con detención y sin prejuicios. Picard priorizaba la intuición concomitante del «yo». Le seguía quien fuera su maestro, Pedro Descoqs (nunca supe por qué firmaba *Pedro*, así, en español, cuando era francés y más precisamente normando), autor citado pero no estudiado por Gilson, quien, en *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, se dedicó, en cambio, a analizar el pensamiento de Marie-Dominique Roland-Gosselin O. P. y Joseph Maréchal S. I. Supe que Boyer había tenido problemas con Descoqs —para quien el mejor intérprete de Santo Tomás había sido Francisco Suárez— y que se había enfrentado a sus cofrades Pierre Rousselot y Maréchal, a los que acusaba de profesar un «tomismo idealista». Tampoco veía que la posición de Picard podía estar ligada a una actitud subjetivista. Decididamente se sumó a esta línea Blaise Romeyer (*Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*), para quien habría una autopercepción habitual innata del espíritu que se actualizaría cuando el intelecto abstrae de lo sensible sus conceptos. Independientemente de los anteriores, el lovaniense Nicolas J. J. Balthasar sostuvo ideas similares en dos obras (*La méthode en métaphysique* y *Mon moi dans l'être*) que me desconcertaron por su estilo y por sus afirmaciones leibnizianas, francamente innatistas. Diferente era la actitud de Giuseppe Zamboni en Milán (*La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere* y *La gnoseologia di San Tommaso d'Aquino*): la «gnoseología pura» se centra en el acto de intelección; en éste conocemos el «fenómeno», la aparición del objeto, posterior al «polo subjetivo» de ese acto; así, lo real se nos daría sólo mediatamente.

III. Gustaba Boyer leer los pasajes de los autores que citaba en sus clases. Guardo un recuerdo imborrable de este admirable filósofo y teólogo, una autoridad en el tomismo y a la vez autor de importantísimos trabajos sobre San Agustín; un espíritu abierto, ya en aquella época empeñado en el diálogo ecuménico con anglicanos, ortodoxos y luteranos. Era un hombrecito pequeño, enjuto, humilde, con una voz tan débil que apenas se le oía desde la tercera fila de pupitres. Movidio por las lecturas aconsejadas por Boyer, llegué a concebir la idea de hacer un trabajo de investigación rastreando en toda la obra de Santo Tomás el sentido que puede darse a los textos donde trata del conocimiento de la propia subjetividad. Los autores que basaban la gnoseología en una intuición del «yo», o del acto intelectual, o de la existencia personal, citaban abundantemente al Santo Doctor, pero sin referencias al contexto histórico y sin seguir el orden cronológico, el método que me enseñara Athanasius De Vos, un tomista original del *Angelicum*.

Al salir de una de las clases, acompañé a Boyer hasta su escritorio, en el primer piso de la Universidad Gregoriana. Sobre su mesa tenía un ejemplar de *L'acton* de

Maurice Blondel. Le hablé sobre mi proyecto de investigación. Le gustó la propuesta. Me obsequió una *separata* de uno de sus trabajos recientes publicado en *Doctor Communis*, la revista de la Academia de Santo Tomás, de la cual Boyer era su secretario. Se trataba de una comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Amsterdam celebrado en 1949. Me indicó que buscara en San Agustín los antecedentes del tema del conocimiento del alma por sí misma pidiéndome que volviese a verlo, cosa que hice. Ésta fue mi relación con uno de los protagonistas de los incidentes del Congreso Tomista de 1950, que tanto ha dado que hablar y, como me resulta claro, de modo inexacto. Otro protagonista de tales sucesos fue Fernand Van Steenberghen.

IV. Van Steenberghen ocupa un lugar de privilegio entre los medievalistas más notorios de este siglo. Ha sido autor de numerosas obras de investigación, continuador de Maurice De Wulf y ha integrado el cuerpo de profesores del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina fundado por el cardenal Desiré-Joseph Mercier. Yo admiraba ante todo su monumental *Siger de Brabant*, donde, con estilo fácil y elegante, traza un panorama claro del clima cultural del siglo XIII y de la entrada de los escritos de Aristóteles en Occidente. También había publicado una *Epistemología*, vocablo creado en el siglo pasado por el inglés James Ferrier, pero que en realidad designa la filosofía de las ciencias, como acertadamente ha anotado Émile Meyerson. Esta obra me encantó igualmente por su claridad y elegancia. Después supe que su lengua materna era el francés; no el neerlandés, como podía pensarse por su apellido, y que a veces hasta había tenido alguna dificultad, sobre todo cuando tuvo a su cargo el Seminario de Malines, para expresarse en esta lengua porque se había criado en Bruselas, en la zona francófona.

En su obra epistemológica (gnoseológica), Van Steenberghen propone como punto de partida de la «crítica del conocimiento», disciplina que considera anterior a las demás ramas de la filosofía, la «conciencia», precisando que ésta tiene dos polos: uno objetivo y otro subjetivo. Si bien destaca la primacía del ser sobre el conocer, como todo realista, critica a J. Maritain y a É. Gilson porque no parecen haber visto que ser y conocer se identifican. Esta afirmación me pareció por lo menos peligrosa si no se refiere a la llamada «identidad intencional», que no menciona. Conocí personalmente a Van Steenberghen, como diré luego, en el Congreso Escolástico de ese «Año Santo» en Roma. Pocos días después estuve con él en uno de los episodios mal narrados del Congreso Tomista y almorzamos juntos en la embajada argentina ante la Santa Sede. Años más tarde le encontré en el Congreso Tomista de 1974 y tratamos acerca de varios temas que me interesaban, entre ellos la designación de «averroístas parisienses» que aparece en manuscritos antiguos del *De unitate intellectus* de Santo Tomás. Según mi querido amigo Omar Argerami, tempranamente desaparecido, la expresión sería posterior a la muerte de Santo Tomás; pero Van Steenberghen me dijo que no sólo no era posterior, sino que su autor era el propio Santo Tomás.

V. En agosto ese año me trasladé a París para seguir un curso que iba a dictar Jacques Maritain en *LEau Vive*, institución que realizaba actos culturales que general-

mente tenían por marco el convento dominicano de Le Saulchoir en Etiolle-sur-Seine, cerca de la capital francesa. Ansiaba conocer al famoso filósofo tomista que nos había visitado en 1936 impartiendo dos conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y otras cinco en los Cursos de Cultura Católica, que el Club de Lectores acaba de reeditar. Mi primer contacto con la obra de Maritain se inició con la lectura de *El Doctor Angélico*, traducido y prologado por mi maestro, Monseñor Octavio Nicolás Derisi, a quien conocí en los Cursos. En esa época éstos tenían sede propia, una excelente biblioteca y una librería que era más bien un lugar de encuentros diarios de intelectuales y artistas católicos. Los dirigía el doctor Tomás D. Casares, figura señera que llegó a presidir la Suprema Corte de Justicia, pero a quien sólo una vez pude ver. De hecho, quien aparecía dirigiendo todo era Horacio Dondo. Se han escrito artículos y hasta un libro sobre el origen de los Cursos, pero nunca he visto siquiera mencionado a su fundador, el P. Protin, religioso agustino, conocido como escritorista, por quien los más antiguos asistentes a los Cursos profesaban una especial veneración. Años antes había entusiasmado a un grupo de jóvenes católicos con un tema que más tarde sería de importancia trascendente: la evangelización de la cultura. En esa época todavía se pensaba que la actitud apologética debía ser la preocupación fundamental de los intelectuales. El nombre de Maritain surgía continuamente. Sólo unos años antes era una figura indiscutida; más aún, era, junto con el P. Garrigou-Lagrange, quien también dictó conferencias en los Cursos de Cultura Católica y en la Universidad de Buenos Aires en 1938, el guía seguro de los intelectuales católicos. Pero la segunda guerra mundial dividió a amigos entrañables. Unos (creo que muchos) simpatizaban con el Eje Roma-Berlín, en el cual veían una barrera contra los avances del comunismo que parecía iba a adueñarse del mundo; otros veían en los aliados la defensa de las libertades y derechos humanos frente a la prepotencia de los totalitarismos. En medio de esta confrontación aparecía Maritain, sostenido por unos y atacado por otros.

Mi interés al acercarme a tan brillante figura era conocer, no ya su actitud en temas de filosofía política, nítidamente expuesta en sus obras, sino cuestiones como los grados de abstracción, la mística natural, la intuición poética, la distinción entre individuo y persona. Con estas perspectivas llegué al convento de Le Saulchoir. Era un amplio *chateau* con jardines, un tanto descuidados, cerca del Sena. Quienes concurrían a los cursos de *LEau Vive* podían alojarse allí; las clases eran pagas, pero el precio bajo. Frente al portón de entrada se conservan en el pavimento de la calle las huellas de los tanques tras los cuales marchaban las tropas que liberaron París al mando del *général catholique*, como llamaban a Leclercq.

No puedo olvidar la gentileza del P. Louis-B. Geiger, con quien hablé de mi trabajo de investigación. Era discípulo del P. Ambroise Gardeil, autor de importantes obras teológicas, entre ellas *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. En ella, haciéndose eco de Juan de Santo Tomás, halla un analogado natural de la presencia de Dios en el alma experimentada por los místicos: el alma «se conoce a sí misma por sí misma por ser inmaterial» (frase de San Agustín citada por Santo Tomás). Gardeil entendía que en el estado de unión substancial con el cuerpo este conocimiento inmediato es sólo habitual, pero se actualizaría parcialmente en cada acto de intelectualización originando la conciencia de sí.

Las esperadas lecciones de Maritain comenzaron con un auditorio numeroso que poco a poco se fué raleando. No era para menos. Por una parte, la mayoría de los inscriptos eran curiosos que conocían poco o nada de filosofía. Por otra, el brillante filósofo era lamentable como profesor. Alto, rubio, con ojos celestes y un bigote recortado, tenía una pequeña *mouche* bajo el labio inferior. Llegaba al salón vistiendo un sobretodo (estábamos en pleno verano). Saludaba sonriendo nerviosamente; con aire tímido, tomada asiento y comenzaba a buscar unos apuntes. Empezaba una frase, se animaba un poco pero la cortaba para buscar otro apunte. Se levantaba para escribir en el pizarrón; hacía esquemas que luego se olvidaba de borrar, volvía a escribir encima. Era difícil conciliar esa figura con la del embajador ante el Vaticano pronunciando un discurso, como lo había visto en un noticiero no mucho tiempo atrás, vistiendo el lujoso uniforme que usaban los diplomáticos. Sin duda, se daba cuenta de su falta de dotes docentes: decía que el filósofo tenía un enemigo íntimo, el profesor. Confesaba que era incapaz de dictar un curso con un programa: sólo le gustaban los seminarios breves sobre temas determinados. Una secretaria escribía palabra por palabra la poca fluída exposición con una curiosísima máquina de diez teclas, una para cada dedo, una «estenotipeadora» que yo nunca había visto ni he vuelto a ver (en esa época todavía no se habían difundido los grabadores): suplía la taquigrafía.

Tal vez porque había leído varias obras de Maritain, sobre todo *Les degrés du savoir*, que me había obsequiado mi tío Juan Oscar Ponferrada, el laureado poeta, pude seguir fructuosamente aquellas heteróclitas lecciones. Una parte de ellas fueron publicadas en Buenos Aires por el Club de Lectores, traducidas por Mecha Bergadá como *Lecciones fundamentales de filosofía moral*. Creo que hubiera sido mejor llamarlas *Nociones fundamentales*, porque el título era *Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale*. Tengo los apuntes de otras nueve lecciones que tal vez algún día logre descifrar. Nunca se publicaron. También tomaba apuntes un sacerdote suizo, bajito y circunspecto, el futuro cardenal Charles Journet, autor de valiosísimas obras teológicas que armonizan el tomismo más tradicional con el modo de encarar los temas y la problemática más moderna. Asistían también la esposa de Maritain, Raissa Oumançoff, y su hermana Vera. Las saludé sin sospechar que ambas eran dos grandes místicas, como aseguran sacerdotes que las conocieron. Y hasta el mismo Jacques, como leo en una obra reciente, fué también un gran místico.

Durante los días que estuve en Le Saulchoir conversé varias veces con Maritain. Me llamó la atención que cuando se citaba a sí mismo decía: «Comme dit le vieux Jacques...», y se reía suavemente. Cuando le dije que iba a doctorarme en filosofía y que estaba proyectando una tesis, me advirtió: «Usted es sacerdote: dedíquese a la teología, deje la filosofía para los laicos». Le respondí: «Es lo que yo hubiera querido, pero los sacerdotes debemos hacer lo que nos indican nuestros obispos» (lo dije entonces y lo he creído siempre). El sonrió y me dijo: «Muy bien». En cuanto al tema del conocimiento del «yo», me reafirmó que la filosofía debe partir de las cosas: es una explicación causal de ellas. La reflexión sobre el conocimiento es posterior a la captación directa; la «crítica» presupone una filosofía del mundo físico porque es parte de la metafísica. Me aconsejó no tocar las ideas del P. Maréchal, que tanto influyeron tuvo sobre los jesuitas. Él mismo había publicado una crítica al intento ma-

rechaliano de aliar el subjetivismo kantiano al objetivismo tomista, mas no lo incluyó en *Les degrés du savoir* para evitar polémicas. Yo quería evitar el tema político, pero él mismo me narró que había recibido una carta de Manuel Ordóñez donde le decía que en la Argentina no se podía crear un partido demócrata cristiano como en Europa porque el gobierno perseguía toda manifestación contraria al partido gobernante y se había apropiado de todos los medios de comunicación. Le respondido que debían dar gracias a Dios porque así tendrían tiempo para formarse en filosofía política y en economía hasta que llegase el tiempo favorable para actuar. En ese momento se acercó Raissa y Maritain me dijo: «Cambiemos de tema; a mi mujer la política le produce una reacción alérgica».

VI. De regreso a Roma, me inscribí en el Congreso Escolástico Internacional convocado por el Pontificio Ateneo Antonianum de los frailes menores franciscanos. Muchos años más tarde, autores serios como Shook o de Lubac han escrito y repetido que ese congreso, del cual no participaron, se celebró para oponer el escotismo a la hegemonía intelectual tomista que reinaba en el mundo católico. Con el mayor respeto, creo que fantaseaban. Este congreso fué realmente escolástico y no sólo escotista. Participaron notorios representantes del tomismo (É. Gilson, O. Lottin, C. Suermondt, J. Isaac) e intervinieron tomistas para nada inclinados al escotismo (R. Garrigou-Lagrange, C. Boyer, P. Dezza, P. Parente, O. N. Derisi). Si bien la mayoría de los franciscanos asistentes eran menores y, por lo tanto, adherentes al escotismo, también había muchos conventuales, que simpatizaban más con San Buenaventura, y capuchinos francamente inclinados al tomismo. Como no conocía sino por sus escritos a los ya famosos congresistas, le pedí al P. Boyer que me indicara quién era quien. Lo hizo con su gentileza habitual. Así ubiqué a Van Steenberghen, con quien tuve oportunidad de conversar y a Gilson, con el que no pude hacerlo porque se hallaba absorbido en conversaciones con Anton Pegis, un laico que enseñaba en el Instituto de Estudios Medievales de Toronto.

El congreso estuvo presidido por el cardenal Pizzardo, prefecto de la Sagrada Congregación de los Estudios. Bajito, vivaz, habló dos veces, al principio y al final de la asamblea. Insistió en la importancia del estudio histórico-crítico de los grandes maestros de la escolástica y aconsejó también imitarlos sobre todo en el ejercicio de las virtudes: fe, esperanza, humildad y caridad. Recordó las palabras de San Pío X: «Apartarse del Aquinate, sobre todo en cuestiones metafísicas, no puede hacerse sin sufrir perjuicio». Aunque, que yo sepa, nadie comentó esta declaración cardenalicia, creo que muchos pensamos en la diferencia entre la metafísica escotista y la tomista. Concluyó remarcando que Pío XII, en su reciente encíclica *Humani generis*, recomendaba seguir al Angélico, ya en los trabajos de investigación, ya en la enseñanza a los jóvenes. Dirigía las sesiones el P. Carlo Balic, haciendo gala, como siempre, de sus admirables dotes de *showman*: se movía, comentaba, hacía bromas de buen gusto (nada parecido a Boyer, tan escueto al dirigir reuniones que hasta parecía adormilado). Lo había conocido en el Seminario Mayor de La Plata, donde dio conferencias de temas marianos. Para introducirnos en la temática del congreso reseñó extensamente los estudios sobre el pensamiento medieval desde mediados del siglo XIX.

Luego expuso el plan del congreso y anunció la primera disertación a cargo de Van Steenberghen.

VII. Van Steenberghen, ya famoso por sus trabajos, era un sacerdote alto, delgado, elegante en su porte y en su hablar. Trató sobre las interpretaciones del pensamiento medieval en los historiadores del siglo XIX, haciendo ver los aciertos y las falencias de esos medievalistas que agrupó en dos líneas, la racionalista y la católica. Así terminó la primera sesión, que había comenzado poco después de la cinco de la tarde de un hermoso día de otoño. A la mañana siguiente, J. Isaac versó sobre Santo Tomás como intérprete de Aristóteles; I. Cairola sobre el combativo antitomista Roger Marston; V. Miano sobre los comentarios de Gilberto Porretano a las cartas de San Pablo; O. Lottin sobre el tratado tomista de la moralidad, que propuso reorganizar siguiendo el orden cronológico de los textos del Angélico. A la tarde, C. Suermondt historió los orígenes y la dificultosa tarea de la Comisión Leonina para la edición de las obras de Santo Tomás y los resultados obtenidos. Pelagio de Samayón expuso muy técnicamente las variantes el texto autógrafo de la *Summa contra Gentiles*. Al día siguiente apareció, por fin, Escoto. P. Stella trató de la crítica del Doctor Sutil al hilemorfismo universal de Avicibrón, que tanto influyó en la escolástica franciscana. A. Pegis expuso la teoría del conocimiento del no ser en Mateo de Aquasparta. V. Meneghin narró la obra del P. Fedele de Fanna, fundador del Colegio de Quaracchi, la casa editora de las obras de San Buenaventura y de muchos otros escolásticos franciscanos. M. Batllori presentó brevemente la vida y obras del médico catalán Arnau de Villanova, adversario de la escolástica. L. Meier presentó una edición crítica del estatuto de la Facultad de Teología de la Universidad de Erfurt de 1412. T. Szabó encontró en San Buenaventura los orígenes de la «distinción formal» escotista. Por su parte, E. Ribeiro, que había anunciado un estudio sobre la univocidad escotista interpretada por Francisco Macedo, sorprendió al exponer las variaciones doctrinales de este autor del siglo XVII, quien primero fue tomista, luego escotista y al final optó por una posición intermedia entre el tomismo y el escotismo. entre tomista y escotista. La tarde de ese viernes tuvo cierto aire de solemnidad. El P. Pierantoni, superior general de los frailes menores, presentó los dos primeros volúmenes de la tan esperada edición crítica de las obras de Escoto. Luego C. Balic expuso la forma de trabajar de la Comisión Escotista en la preparación de la citada edición, basada en un centenar de códices manuscritos. Por fin, É. Gilson disertó sobre el estado de los estudios crítico-históricos acerca del pensamiento del Doctor Sutil. Esa tarde me enteré que tal título aparece en 1304 en una carta del general Gonzalo de España dirigida al superior franciscano de Ancona en vistas de la concesión de tal doctorado a Escoto, ya famoso en todo el mundo. En esa sesión estuvieron presentes dos embajadores ante la Santa Sede: el conde d'Ormesson, de Francia, gran amigo de la Argentina, donde actuó durante años, y Máximo Etchecopar, representante de nuestra patria.

El penúltimo día, un sábado, fué denso. El investigador Ph. Delhaye mostró el caso de la transmisión de un tema griego a la Alta Edad Media a través de la patrística: el fin último de la vida humana. B. Xiberta expuso la aplicación del método his-

tórico-crítico al estudio de los autores escolásticos carmelitas. E. Bettoni relacionó la iluminación bonaventuriana con la univocidad escotista. S. Doimi presentó una investigación sobre las obras de San Antonio de Padua, profesor de teología que sólo dejó sermones. A. Pisvin trató de la intuición sensible en San Buenaventura. Sorpresivamente para mí, y creo que para todos, Nicolas J. J. Balthasar, el metafísico lovaniense, introdujo un tema sin conexión con lo tratado en el congreso, que era de carácter histórico y medievalista. Expuso que nuestro «yo» es, ante todo, espiritual y, por ello, inteligible; se entiende a sí mismo como «ser»; así posee esta noción en sí (¿innata?). Pero en nuestra condición terrena, esta *notitia* está condicionada por la sensibilidad, de modo que al conocer lo sensible se capta el ser como *ens commune qua ens*. Esto, a mi juicio, y aunque se parezca a la posición de A. Gardeil, no sería aceptado por ningún escolástico. Al final, L. Veuthey expuso tres corrientes medievales agustino-franciscanas: el agustinismo neoplatónico, el aristotelismo agustiniano y el agustinismo matemático-experimental. Así concluyó el penúltimo día. Para la mañana siguiente quedaron las discusiones sobre las distintas disertaciones.

Lamenté no poder asistir a la sesión matutina del domingo por las misas que debía celebrar. Supe de una fuerte discusión entre franciscanos sobre la iluminación bonaventuriana y la univocidad escotista. Y aunque todavía no había expuesto su tema favorito (la escolástica no se habría fundado sobre una filosofía, sino sobre la fe; así se habría constituido la teología con la ayuda de la filosofía, sobre todo aristotélica), Gilson mantuvo una extensa controversia con Van Steenberghen, Isaac, Balic, Pegis, Veuthey y Xiberta; algunos se pronunciaron a favor suyo, mas otros en contra. A la tarde de ese domingo fué la clausura del congreso. Gilson explicó que la filosofía griega, al ser utilizada para la elucidación de las verdades reveladas, se había transformado y había ingresado en la constitución del saber teológico. Por ello, para desarrollarse, la filosofía cristiana sólo podría lograrlo en la medida en que esté asociada a la reflexión teológica. Esto no implica confusión de objetos; la distinción no significa separación.

Me he extendido sobre este congreso escolástico porque no logro comprender cómo es que alguien, sin haber estado presente, lo haya podido presentar como un «congreso escotista» y como una reacción contra el tomismo «hegemónico». Es sabido que en diversas publicaciones han hecho afirmaciones de esta índole de Lubac y Shook. Pero peor todavía, como diré luego, es lo que han escrito sobre el congreso tomista. A la salida del Antonianum aproveché la oportunidad de encontrar a Balthasar y consultarle sobre su comunicación, que resumía dos obras suyas bastantes confusas, a mi entender: *Mon moi dans l'être* y *La méthode en métaphysique*. Me habían parecido interesantes, a pesar de su desorden, y contenían pasajes que me sonaban contradictorios. El lovaniense me respondió: «Cuando usted haya enseñado metafísica durante veinte años, venga y hablaremos. Estos libros son el resultado de esos años de enseñanza». Por desgracia, cuando cumplí veinte años de docencia metafísica no pude asistir a la cita: el profesor lovaniense había fallecido.

VIII. El congreso internacional convocado por la Academia de Santo Tomás de Aquino estuvo organizado por el activo y humilde secretario académico, el P. Boyer.

Fue llevado a cabo en la sede de la Academia, el magnífico Palazzo della Cancelleria. Lo inauguró el Cardenal Pizzardo con un discurso, por supuesto en latín, elogiando la presencia de tantos y tan meritorios teólogos y filósofos, exhortando a seguir por la senda intelectual trazada por Santo Tomás y subrayando las enseñanzas de la reciente encíclica *Humani generis*. Leyó luego un telegrama de Mons. Montini (años después Pablo VI), sustituto de la secretaría de estado vaticana, quien, en nombre del Papa Pío XII, saludaba cordialmente a los congresistas y les transmitía la bendición del Santo Padre. Días más tarde, el Papa recibió a los asistentes al congreso en Castel Gandolfo.

Me resulta casi imposible reseñar este congreso, en cuyas sesiones se leyeron y discutieron más de sesenta comunicaciones y relaciones. Éstas duraban alrededor de una hora; las otras entre doce y quince minutos. El tema general era *Dios*. Las relaciones fueron seis. Cito sólo sus autores y títulos: R. Garrigou-Lagrange, *Valor de las pruebas tomistas de la existencia de Dios*; P. Parente, *Función de la razón en el acto de fe*; C. Boyer, *Capacidad de la razón humana para hallar el fin de la vida*; C. Fabro, *El problema de la fe en el pensamiento moderno*; Gabriel de Santa María Magdalena, *La filosofía de la religión ante los estados místicos*; y F. Olgíati, *Relaciones entre religión e historia*. De las comunicaciones, tan numerosas como interesantes, sólo diré algo cuando vengan a mi memoria aspectos que recuerde especialmente. No pude oír las todas porque se exponían en reuniones paralelas en distintos salones del Palazzo della Cancelleria. Pero ante todo quiero destacar la relación del P. Garrigou-Lagrange. Le había conocido y tratado, aunque siempre en forma muy breve (a los cinco minutos miraba el reloj y se disculpaba, cortando la entrevista). En el Angelicum había seguido uno de sus cursos sobre el comentario de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles y, además, asistí a alguna de sus clases de teología.

Como escribí hace un tiempo en una nota necrológica, Garrigou-Lagrange tenía la virtud de hacer fáciles las cosas difíciles sin bastardearlas, quiero decir, sin caer en simplificaciones deformantes⁴. Creo que de ahí proviene la admirable difusión de sus obras, en las que aborda temas técnicos de filosofía o de teología con claridad sorprendente. En sus clases sabía mantener el interés del auditorio: ya elevaba el tono de voz, ya lo atenuaba, ya se ponía serio y algo declamatorio, ya hacía una broma. Nada de ello se advierte en su obra escrita. Me gustó su exposición sobre la validez de las pruebas tomistas de la existencia de Dios: un trabajo bien armado, haciendo hincapié en los primeros principios y aclarando pertinentemente el vocabulario (ser, ente, existir, existencia). Quien haya leído sus libros, sabe que trató extensamente de estos temas que en su relación reaparecían en forma sintética. Quien no los haya leído, podía estar ante algo novedoso. No puedo entender cómo de Lubac, quien no estuvo presente en el congreso, en sus *Lettres avec Étienne Gilson* haya podido decir que esta exposición «produjo un efecto desastroso», que reflejaba «una chatura perfecta» y que (¡horror!) «citó siete veces la encíclica» *Humani generis*. La realidad es otra. El trabajo fue muy aplaudido; no citó siete veces, sino sólo dos la encíclica que el propio Papa había recomendado tener en cuenta a los congresistas. Me resulta in-

⁴ Cfr. G. E. PONFERRADA, «Reginaldo Garrigou-Lagrange»: *Sapientia* XIX (1994) 151-156.

comprensible que un sacerdote católico —para mejor, un jesuita con el cuarto voto de fidelidad al Pontífice— reproche a otro sacerdote el citar un documento del Vicario de Cristo. Pero esto no era suficiente: de Lubac confiesa haber «quedado estupefacto ante el crédito que gozaba» Garrigou-Lagrange. Y termina diciendo: «Su excusa está en su inconciencia». Garrigou-Lagrange, el famoso teólogo y filósofo que merece grandes espacios en las historias de la teología y de la filosofía, sería para de Lubac un inconsciente que le deja estupefacto por la fama que goza... Nunca pudo el ilustre jesuita, a quien admiro por sus trabajos de patrología, perdonar a los autores que han criticado su *Surnaturel*, con la cual creyó haber dado un rumbo nuevo a la teología católica. A propósito de un texto de Santo Tomás, donde éste afirma que un deseo natural no puede quedar frustrado o defraudado y que la mente humana, al conocer las cosas, desea conocer a su autor, surge de ahí el deseo natural de «ver a Dios». Pero como Dios, el autor de la naturaleza, está en un ámbito sobrenatural, tal deseo sólo puede ser satisfecho por la elevación al orden de la gracia y cuando se alcance en la otra vida la visión beatífica. Los tomistas han llamado a ese deseo «ineficaz». A partir de este asunto nacen muchas cuestiones sobre las relaciones de lo natural con lo sobrenatural. Bayo y los jansenistas sostuvieron que el deseo natural de ver a Dios es «eficaz». Noris y Berti matizaron esta salida. De Lubac diluyó la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Hay que leer su autobiografía para comprobar sus resentimientos contra los críticos de su obra.

Para de Lubac, el artículo de Garrigou-Lagrange sobre las famosas veinticuatro tesis tomistas, propuestas por la Santa Sede como «normas directivas» para la interpretación de Santo Tomás, sería un «intento de imponer su dictadura intelectual». Durante la ocupación alemana a Francia, en la segunda guerra mundial, cundió entre los frailes dominicos, sobre todo entre los más jóvenes, una ola de desazón y hasta de desconfianza en la providencia divina. El maestro general de la Orden encargó a Garrigou-Lagrange, quien había escrito un libro sobre *La Providencia y la confianza en Dios*, visitar esos conventos para levantar el decaído espíritu de los religiosos. Según de Lubac, la gira del tomista dominicano fue utilizada para imponer sus ideas teológicas, acusándole de haber «sembrado el terror a su paso. El inconsciente se convirtió en terrorista.

Por fidelidad a su voto de pobreza, a los fines de poder asistir al congreso tomista, Garrigou-Lagrange recorría cuatro veces al día, mañana y tarde, el kilómetro y medio que dista el convento dominicano de San Sixto del Palazzo della Cancelleria. Yo vivía en Santa Maria dell'Anima, cerca de Piazza Navona, a unos quinientos metros de la sede del congreso, pero cada día caminaba desde mi domicilio al convento, aljándome de la sede del congreso para acompañar al ilustre maestro hasta el Palazzo. Confieso que no lo hacía solamente por devoción al gran teólogo, sino también a los fines de conseguir una buena ubicación en el imponente salón mayor de la Cancellería, llamado *dei Cento Giorni*. Había un estrado con una larga mesa y dos sitios: uno para el secretario, generalmente el P. Boyer, y otro para el disertante de turno. Frente a éste, cuatro filas de asientos reservados a los académicos y expositores. Más atrás, una baranda de madera lustrada separaba este lugar de los asientos asignados a los oyentes. En congresos posteriores, ya incorporado como miembro

de la Academia, vi que tal discriminación había sido suprimida. Procuraba llegar a la sede del congreso hablando con el P. Garrigou-Lagrange hasta el momento en que ocupaba su sillón y me instalaba en la fila posterior. De este modo podía presenciar de cerca las exposiciones y debates, que fueron numerosos. Y por ello fui testigo de un episodio después publicitado en forma errónea.

IX. La comunicación de Van Steeberghen trató de las cinco vías tomistas para probar la existencia de Dios. Recordó que al texto célebre de la *Suma de teología*, donde Santo Tomás las expuso de modo compendioso, se habían hecho diversas objeciones. Contra la primera vía, se objetó que no demuestra que el «primer movente» sea uno solo. Contra la tercera, que no se ve cómo algo contingente no pueda existir siempre. Contra la cuarta, que lo máximo de un género no necesariamente es causa de aquello que participa de ese género. Contra la quinta, que el ejemplo de la flecha no es véldido, ya que ésta no posee en sí intencionalidad, mientras la naturaleza, en cambio, siempre tiende a un fin. Luego propuso respuestas. La primera objeción debe aceptarse; pero la unicidad de Dios no se prueba por las vías, sino como una posterior consecuencia, como lo hace Santo Tomás en la cuestión 11 de la primera parte de la *Suma*. La segunda objeción, contra la tercera vía, puede superarse aclarando que todo ser contingente ha comenzado por no ser, ya que no posee el ser necesariamente: si todo fuese contingente, no existiría ahora. Pero sería mejor no usar esta vía, que es menos convincente. La cuarta vía debería modificarse profundamente: Van Steenberghen propuso cambiar el más y el menos de perfección por «seres diversos» finitos: hay un ser infinito que posee la plenitud del ser y es causa de las cosas que lo participan. Y en la quinta vía se debe descartar el ejemplo de la flecha demostrando que la finalidad de la naturaleza supone necesariamente un ordenador.

De la extensa producción de Santo Tomás, el texto más mentado y comentado durante siete siglos, por lo que atañe a las cinco vías, es el de la *Suma de teología* I q. 2 a. 3. Criticarlo en una asamblea de tomistas era como negar una teoría de Marx en un congreso de Partido Comunista. A medida que Van Steenberghen avanzaba en su exposición (que a mí no me parecía tan negativa), un rumor comenzó a extenderse por la sala. Al principio no comprendí el por qué. Me pareció que tal vez, para algunos, había dicho algo escandalizante, pero también que para otros presentaba un cuadro de objeciones trilladas ya consignada en diversos manuales.

Al finalizar la comunicación de Van Steenberghen, el P. Boyer hizo callar los murmullos y, según su costumbre, elogió el esfuerzo del disertante. El P. Boyer, estoy seguro que sin ironía, agregó que las objeciones expuestas carecían de solidez y de inmediato concedió la palabra al siguiente disertante. Hubo un aplauso en la sala. No sé si sería para el lovaniense, pues se acostumbra aplaudir a los expositores (se estuviese esté de acuerdo o no con ellos), o bien en honor del P. Boyer, sea por su observación, sea porque evitó un debate molesto. Visiblemente contrariado, Van Steenberghen volvió a su asiento, pero no se sentó; tomó algo y se retiró de la sala. Yo lo seguí. Confieso que en ese momento sentí un poco de lástima. No sé si su intervención fue poco prudente o si la recepción que mereció ha sido muy dura. No le vi en los amplios corredores del primer piso que dan al *cortile* de la planta baja. Tras

una breve búsqueda divisé su delgada figura recortada sobre el fondo. Me acerqué y noté que estaba rezando el breviario. Quedé un momento en silencio ante él. Levantó la mirada y le dije: «Profesor, perdone si lo interrumpo. No tome a mal lo que acaba de pasar, son contingencias de la vida académica». Con gran sorpresa mía, me contestó: «¡Lo único que faltaba es que me acusen de ateo!» Todavía hoy no alcanzo a explicarme esta reacción. Su aceptación de críticas a las cinco vías fue sólo parcial y, además, propuso respuestas. En obras posteriores, sobre todo en *Dieu caché*, su actitud es mucho más tajante: no relata, sino que asume y profundiza las objeciones y hasta propone un argumento suyo para reemplazar las vías. Allí llega a decir que cuando se exponen las cinco vías, tal como figuran en la *Suma*, «producen catastrófica impresión en gran número de espíritus» (ch. VIII). Le han respondido tomistas de nota sin haber merecido respuestas de su parte.

En varias oportunidades Van Steenberghe continuó quejándose del trato recibido en el congreso tomista de 1950, sobre el cual «se cernía la sombra del Santo Oficio»; sombra que, si existió, a mi juicio pasó muy inadvertida. Sería una consecuencia, en todo caso, de la encíclica *Humani generis*, entonces de reciente aparición. Pero, en honor a la verdad, el lovaniense al relatar el incidente, en sus escritos es mucho más escueto y veraz que otros autores, como L. Shook, el meticuloso biógrafo de Gilson, quien transcribe hasta recibos de gastos domésticos, y H. de Lubac.

Citando una carta personal de Anton Pegis, un griego ortodoxo convertido al catolicismo y ciudadanizado canadiense, Shook narra que el congreso tomista estuvo «en manos de dos poderosos miembros del Santo Oficio, el P. Garrigou-Lagrange y el P. Charles Boyer». Puedo atestiguar que Garrigou-Lagrange, fuera de leer su trabajo y de formular alguna pregunta, no intervino en debate alguno. Boyer dirigió las sesiones con su consabida moderación. Pero lo que Shook dice de la intervención de Van Steenberghe no tiene desperdicio. Según la carta de Pegis, «Van Steenberghe tuvo la primera intervención» en el Congreso. Primer error; el primer expositor fue Garrigou-Lagrange; Van Steenberghe habló a la tarde, en una de las sesiones de comunicaciones, en la cual estuve presente, siempre junto al P. Garrigou-Lagrange. Al final de la exposición del filósofo belga, continúa Pegis, «Boyer hizo algunas observaciones críticas sobre la ortodoxia y habló como si Van Steenberghe debiese ser censurado». Totalmente falso: Boyer, eximio teólogo, no podría nunca ubicar en el ámbito de la ortodoxia o heterodoxia críticas a argumentos que no son de fe. Y meno todavía habló de censuras, lo cual hubiera estado fuera de lugar. Nada de eso en boca de Boyer. Luego Pegis da rienda suelta a su creatividad imaginativa: «El canónigo De Raeymaeker interviene y se opone a Boyer. Subió a la plataforma con sus espléndidos hábitos y preguntó con qué autoridad Boyer actuaba como censor. Y provocado, Boyer se batió en retirada». Absolutamente nada de esto sucedió en el recinto. De Raeymaeker no se movió de su asiento, ni dijo palabra alguna; sus «espléndidos hábitos» eran sólo la faja morada que usamos los canónigos y prelados cuando vestimos sotana. Ni la subida al estrado ni la increpación a Boyer existieron fuera de la fantasía del greco-canadiense. El propio afectado, Van Steenberghe, creyó necesario desautorizar a Pegis y a Shook al propagar tales falsedades. Lo hizo en 1982 en la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, mas es de temer que hayan sido pocos quienes repararan en este escrito.

De Lubac no se quedó atrás. Después de relatar el episodio del congreso tal como lo había imaginado Pegis, añadió que Boyer, en un paréntesis de la asamblea, había llamado al historiador greco-canadiense a su oficina y le mostró un ejemplar de *L'Osservatore Romano* que contenía la traducción de la encíclica *Humani generis*. Le indicó un párrafo de su texto, preguntándole si sabía a quién aludía. Ante la respuesta negativa de Pegis, Boyer le habría explicado que estaba dirigido contra de Lubac y que su obra *Surnatural* debía ser puesta en el Índice de Libros Prohibidos. No sé que relación pudo tener Boyer con Pegis, pero habiéndole tratado lo suficiente como para conocer su temperamento, me resulta del todo increíble que haya tomado por confidente a un laico que no cultivaba la teología, sino la filosofía, a un extranjero converso al catolicismo para anunciarle posibles penalidades eclesiásticas que se aplicarían a un compatriota, religioso y hermano suyo en la Orden de San Ignacio.

Los lovanienses se reunían, al terminar las sesiones, a tomar un sabroso café *alla italiana*, corto y denso. Varias veces me acerqué al grupo. Nunca oí comentarios adversos al congreso; se opinaba acerca de algunas ponencias concretas de los disertantes. Como es lógico, se estaba a veces de acuerdo con el expositor; otras no. Sólo una vez me pareció oír algo sobre el incidente Boyer-Van Steenberghen. Quiero ser absolutamente objetivo: no sé si De Raeymaeker se refirió a Boyer o a Van Steenberghen al mencionar «una actitud imprudente».

X. Étienne Gilson intervino activamente en el congreso tomista. Leyó su comunicación sobre la prueba de la existencia de Dios en el *De ente et essentia*, respondió a preguntas y aclaró conceptos en varias oportunidades. Confieso que me intrigaba saber qué pensaba del incidente ocurrido tres días antes, cuando expuso Van Steenberghen. Yo no sabía cómo encarar el asunto. No recuerdo bien cómo formulé mi pregunta, que no quise fuera comprometedor. No sé si me entendió bien o si prefirió no opinar. «Van Steenberghen —dijo— es un santo sacerdote. Me ha visitado en París hace unos meses para pedirme que lo recomendara a los Institutos de Toronto y Notre Dame, en Canadá y Estados Unidos, donde lo han invitado a dar conferencias». Es conocida la marcada diferencia que separó a ambos historiadores en el tema de si hay o no una o varias filosofías cristianas.

La comunicación de Gilson versó sobre una poco estudiada prueba de la existencia de Dios. La prueba se basa en la distinción del *esse* y la *essentia* en todo ente finito. El trabajo fue muy aplaudido; era ciertamente interesante, pero en el ambiente quedó flotando una duda: ¿cómo es que en siete siglos de tomismo se haya prestado tan poca atención a este argumento? Pidió la palabra el P. Pruche. Fué algo extenso: subrayó que el acto de ser limitado y diversificado en las cosas por las esencias exige un acto de ser puro e ilimitado, pero que las pruebas tomistas se basan en datos experimentables, al menos en la *Suma*. Salvo esta última observación, pareció apoyar la tesis de Gilson. Éste, tras elogiar la traducción de *esse* por *acto de ser*, admitió que Santo Tomás habría «dudado» en basar las pruebas en algo que no fuese sujeto de experiencia directa. Yo pensé que esto desbarataba su tesis, pues la distinción metafísica entre el ser y la esencia no es experimentable.

Más seria fue la objeción del P. J. M. Dalmau S. I. En el *De ente et essentia*, la esencia es abstracta; es la definición; no la esencia existente. La existencia también es abstracta, no concreta. Por eso se distinguen realmente, lo cual no sucede en el ente concreto. Gilson le respondió que estas observaciones no se referían al tema de su comunicación, que trataba de Santo Tomás, mientras el objetante se refería a la posición de Suárez.

Para de Lubac, hablando de oídas, «la lección de Gilson fue la más brillante del congreso». Sin duda, fue brillante, como todo lo que hacía el gran historiador, pero sería muy aventurado compararla con las demás. Más aún, era incorrecta, como su propio autor lo denunció. En efecto, en la quinta edición de *Le thomisme* (1947) ya figura esta prueba. Sin embargo, en la sexta (1965), no vaciló en escribir con sinceridad: «Me retracto en este punto de lo que he escrito en la quinta edición acerca de una sedicente prueba de la existencia de Dios fundada en la dependencia de los *entia* por referencia al primer *Esse*, que es Dios».

XI. La comunicación de Mons. Octavio Nicolás Derisi, quien por entonces todavía no había alcanzado ninguna prelatura, versó sobre el carácter existencial de las pruebas tomistas de la existencia de Dios. Fue muy aplaudido. El auge del existencialismo movió a los tomistas a sacudirse el polvo de un esencialismo de origen racionalista que empañaba el brillo de su doctrina. Entre la concurrencia estaba el embajador argentino ante la Santa Sede, Máximo Etchecopar, quien invitó a los más destacados congresistas a un almuerzo en la sede de la embajada. Pude participar del ágape como acompañante de Derisi. Recuerdo que fueron llegando Gilson, Boyer, Garrigou-Lagrange, de Raeymaecker, Van Steenberghe y otros, que sumaron unos quince comensales. Durante el almuerzo se habló animadamente. Había cierta extrañeza por la ausencia de Maritain al congreso, quien había participado en los congresos tomistas precedentes y era miembro de la Academia organizadora de la asamblea. Creo que Boyer adujo razones de salud. Me pareció raro porque un mes antes había estado con él en París, pero es cierto que «le vieux Jacques», como se llamaba a sí mismo, nunca tuvo buena salud, aunque murió a los noventa y un años.

Ya que había surgido en la conversación el nombre de Maritain, aproveché para preguntar a Gilson si estaba de acuerdo con la distinción entre individuo y persona. Respondió: «Por supuesto; es muy clara. Lo que se ha discutido es su fundamentación metafísica. Pero note que a Maritain, un hombre admirable al que debo mucho, se lo ha atacado en América del Norte y del Sud, mas no precisamente por razones filosóficas, sino políticas». Gilson tenía experiencia personal de la vida política: después de la guerra, había actuado en el Movimiento Republicano Popular y fue senador de la República Francesa. Entonces no sospechaba, creo, que pocos meses más tarde se lo acusaría de complacencia con el comunismo.

Por su parte, Garrigou-Lagrange señaló que el año anterior la Academia de Santo Tomás había celebrado una semana de estudios sobre el comunismo. Allí habló sobre la subordinación del estado a la perfección de la persona, haciendo hincapié en la distinción cuestionada a Maritain, que el Padre Schwalm había introducido en ética social y que tenía una importante aplicación teológica en cristología. Y a propósito

de Maritain, dije a Gilson que la primera vez que había leído la expresión *acto de ser* fue en la *Introducción a la filosofía* de su amigo. Ahora, después de tantos años, lamento que Maritain no haya profundizado, a través de ese término, el sentido de ser como acto (y no como *existencia*). A mi derecha estaban Boyer, Van Steenberghen y De Raeymaeker. Hablaban cordialmente, aunque no pude oír de qué trataban, si bien lo hacían con evidente afabilidad, lo cual corrobora la falsedad del relato del supuesto entredicho Boyer-Van Steenberghen. Y a propósito de relatos, existe otro episodio narrado con alguna diferencia por Shook y de Lubac y en parte por el propio Van Steenberghen. De acuerdo a este relato, a una conversación sostenida por Van Steenberghen, De Raeymaeker y Gilson se habría acercado Garrigou-Lagrange y dirigiéndose a este último le habría dicho: «¡Ah, querido Gilson! Le atacaré el lunes, en el congreso tomista. En su libro *L'être et l'essence*, Usted ha hablado de las metamorfosis de la metafísica. Es muy peligroso. La metafísica es siempre la misma; no cambia, como tampoco las verdades eternas». Según este relato, Gilson le habría respondido: «Si es así, Padre mío, mañana mismo me vuelvo a París». Agregan los narradores que Gilson habría tenido miedo de que su libro fuese puesto en el Índice. Así habría pensado van Steenberghen, aunque el realidad, según Shook, Gilson más bien habría querido evitar dificultades a la Iglesia ante sus colegas de la Academia Francesa. Esto me resulta difícilmente creíble. Que Garrigou-Lagrange anunciara a Gilson que lo iba a cuestionar, es posible; pero es insólito que Gilson amenazara con irse de Roma, ya que no era amigo de esquivar críticas. Garrigou-Lagrange ha tratado muchas veces de las diversas formas de la metafísica, mas parece contradictorio que sostuviese la inmutabilidad de esta disciplina apoyándose en las «verdades eternas», pues esta expresión es agustiniana y fue poco usada por Santo Tomás, salvo para referirla a Dios. Por otro lado, ni Gilson ni Garrigou-Lagrange podían pensar que una frase extraída de un libro destinado a denunciar desviaciones de los metafísicos podía causar una condena solemne de parte del Sacro Oficio.

Al salir de la comida de la embajada argentina, se me acercó Van Steenberghen y sonriendo me dijo, no sé sin con alguna ironía: «Admiro a Derisi, que es un tomista *strictioris observantiae*; un *donum quod non datum est omnibus*». Me hizo gracia la alusión a la observancia de las reglas de las antiguas órdenes religiosas, unas más estrictas, otras menos. Le pregunté: «Y usted, ¿dónde se ubica?». Se rió y me contestó: «Yo soy un tomista *tout simplement*».

XII. Volvamos al Congreso Tomista. Hubo otras comunicaciones interesantes, como la leída por De Raeymaeker sobre las actitudes recientes acerca del principio de causalidad, y la de Stanislas Breton sobre Nicolai Hartmann, a quien algunos consideraban un agnóstico y aun un ateo, pero, como explicó Breton, que había sido su alumno, no era uno ni lo otro: Hartmann oponía la filosofía como explicación del mundo a una idea de Dios que creía contradictoria, pues todo lo real sería contingente. Habría un absoluto contingente, lo cual es contradictorio. Por otro lado, asegura que la religión afirma la inmortalidad del alma, una afirmación que para la filosofía es ilusoria y sometería la libertad a mandamientos que la atarían. Ciertamente, una posición muy curiosa.

Un día pregunté a Gilson si su libro *Being and Some Philosophers* era una presentación norteamericana de *L'être et l'essence*. «Es la misma obra pero con otro enfoque», me respondió. Y agregó: «¿Usted qué lengua conoce mejor, el inglés o el francés?». Le dije: «El francés, gracias a los hermanos maristas, que en mis tiempos lo enseñaban desde la escuela primaria». Al día siguiente me obsequió un ejemplar de *L'être et l'essence*, que conservo encuadernado con enorme cariño porque en la primera página estampó la siguiente dedicatoria: «A Monsieur l'abbé Gustave E. Ponferrada, en respectueux hommage. Rome, le 14 septembre 1950. Et. Gilson».

Hubo algunos casos curiosos. Umberto degl'Innocenti expuso una comunicación sobre la tercera vía, donde trataba de la afirmación: si todo fuese *possibile non esse* nada existiría. Van Steenberghen, a propósito de esa frase del texto de Santo Tomás, afirmó que para que algo corruptible se corrompa, de hecho debe haber una causa que la produzca. Degl'Innocenti aclaró que la causa está en la interacción continua de los cuerpos y, al quedar alguno sin corromperse, sería incorruptible de hecho. Pero Van Steenberghen objetó que para Santo Tomás, como para todos los medievales, los cuerpos celestes eran incorruptibles y que en la *Summa contra Gentiles* el principio es más claro: lo que puede ser y no ser exige una causa. El disertante aceptó la objeción. Lo más curioso del diálogo fue que degl'Innocenti habló en latín y el lovaniense en francés. Pero también sucedió esto otro: apartándose del tema de la *tertia via*, Van Steenberghen no se dirigió al expositor, sino a Boyer, quien moderaba la sesión, pidiéndole que le solucionara una dificultad: él no veía por qué y cómo se asienta la cuarta vía, cuando hay una realidad que se da en grados (mayor o menor) con referencia a un máximo, a la manera del ejemplo del calor mencionado por Santo Tomás. Boyer le respondió que se trata de una analogía de orden sensible, pero que las perfecciones mencionadas en el texto tomista —bondad, verdad, ser— no son accidentales, sino esenciales. También fué curioso el diálogo entre Juan Zargüeta y Garrigou-Lagrange, no tanto porque aquél objetara al ilustre teólogo la reductibilidad del principio de causalidad al de contradicción (reductibilidad indirecta, pues al negarse el principio de causalidad se termina negando el de contradicción), sino porque el filósofo español habló en francés y el teólogo francés en latín. A la salida del Palazzo, como siempre, acompañé a Garrigou-Lagrange. En el camino le pregunté cuál es en verdad el primer principio. Había leído que sostenía que la primacía correspondería al principio de identidad. Siguiendo a Manser, yo pensaba que estaba claro que, para Santo Tomás, al comentar la *Metafísica* de Aristóteles, el primado del principio de contradicción era evidente. Me respondió que leyese la última edición de su tratado *De revelatione*, que habría de aparecer esos días. Confieso avergonzado que no leí ese pasaje, donde Garrigou-Lagrange cambió de idea y durante años le cité erróneamente como sostenedor de la primacía del principio de identidad.

Ya que mencioné tantas veces a Van Steenberghen, cuyas obras me ayudaron tanto para la ambientación histórica de los textos de Santo Tomás en mi tesis doctoral, no puedo olvidar otro episodio, ocurrido en el Congreso Tomista Internacional de 1974. En su loable afán de hacer más aceptable el tomismo a nuestros contemporáneos, el lovaniense propuso que se lo exponga con el lenguaje de la fenome-

nología y del existencialismo. Al terminar, un nombre elegante le preguntó: «Usted es profesor de una universidad católica. ¿No es verdad?». «Sí, en la de Lovaina», le respondió Van Steenberghe, a lo cual su interlocutor volvió a inquirirle: «¿Nunca enseñó en una universidad laica?». «No, nunca», fue la respuesta. «Yo sí: soy André de Muralt, enseñé en la Universidad de Ginebra, institución totalmente laica, con un alumnado heterogéneo, en su mayoría de origen calvinista, pero poco o nada practicante o aun creyente. En el comienzo de mi carrera me ocupé del kantismo; luego abracé la fenomenología. Al conocer observaciones críticas a mis obras, provenientes del tomismo, al que desconocía, estudié a Santo Tomás. Me convenció, al punto que no sólo me convertí al tomismo, sino a la Iglesia católica. Fui a la Universidad de Friburgo (de Suiza), hablé con el Padre Philippe, aquí presente, y abandoné el calvinismo. Comencé a enseñar con el lenguaje tomista. Con sorpresa de mi parte, mis alumnos me entendían perfectamente. Y me confesaban que antes no me entendían. Es que el modo de expresión (y también las ideas) de la fenomenología y del existencialismo es esotérico, alambicado y equívoco».

XIII. Regreso a 1950. Tras la sesión de clausura, nos trasladamos a Castel Gandolfo, donde nos recibió el Papa Pío XII. Sin leer, pronunció un discurso afectuoso en un latín elegante, elogiando nuestra presencia, pero sobre todo nuestra dedicación al estudio de Santo Tomás, a quien mencionó no menos de cinco veces. Nos recomendó la lectura y la observancia de su reciente encíclica *Humani generis*, pidiéndonos ser fieles a los principios de la metafísica tomista y a la revelación divina.

Antes de partir de Roma, quiso Derisi hacer algunas visitas. Visitamos al P. Boyer en su escritorio. En el Angelicum estuvimos con Garrigou-Lagrange, quien elogió el libro de Derisi sobre la persona. Tenía a mano *L'être et l'essence* de Gilson. Se me ocurrió decir «¡Qué bueno!» indicando la obra. «Sí —respondió Garrigou-Lagrange—, excelente trabajo, pero no puedo dejar de lamentar que diga que hay que optar en metafísica entre el esencialismo que identifica el *ser* (*être* por *ens*) con la esencia, desvalorizando el acto de existir o anulándolo, y la posición opuesta, de la primacía de este acto constitutivo del ser (dijo *être* por *ens*)». Estaba bastante molesto, pero a mi juicio sin mucho fundamento. Es cierto que Gilson, tras mostrar el equívoco de las varias ontologías esencialistas, habla de *option* y de *choisir*, pero insistiendo en que no se trata «de una opción arbitraria». ¿Cómo sensatamente se puede optar por el error? ¿Acaso el mismo Garrigou-Lagrange no dijo en Buenos Aires, y lo escribió en su nocida obra *Dieu*, «Il faut choisir: Dieu ou l'absurdité radicale?». (p. 342). Creo que en estas expresiones del gran teólogo tuvieron su origen, supuesto que haya tratado el asunto con Gilson, las fábulas sobre lo peligroso de hablar en estos términos y la velada amenaza de una condenación, como de Lubac y Shook gustan narrar, aunque transmutando el sentido de las «metamorfosis de la metafísica». En realidad, dudo que Garrigou-Lagrange haya tocado el tema con Gilson, porque éste, en la segunda edición «corregida y aumentada» de *L'être et l'essence* (1972), reitera exactamente las mismas palabras de la primera edición (1948). No lo hubiera hecho, estimo, si, como se le ha querido atribuir, hubiese temido que el Santo Oficio pudiera condenar su obra... ¡por aquella frase!

Después del congreso seguí viendo a las personalidades mencionadas en esta nota. Continué tratando al P. Boyer porque esperaba que fuera mi director de tesis doctoral. Su artículo sobre la función de la subjetividad en la constitución de la metafísica me resultó iluminador, pero el análisis de los textos de Santo Tomás ubicados en su contexto histórico me desalentó. Todo conocimiento, también el metafísico, para ser válido, debe basarse en la captación del ente extramental. A mi juicio, falla el pensamiento moderno al olvidar que la presencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente, una presencia no sólo inmaterial, sino incluso intencional, depende de su ordenación natural al conocimiento de las cosas del mundo exterior.

Nunca se me ocurrió hablar con el P. Boyer sobre el incidente con Van Steenberghe; lo consideré sin importancia. Creo que hasta lo habría olvidado si no hubiera mantenido con éste tenido la breve conversación, ya relatada, en el corredor del Palazzo della Cancelleria y si no hubiera guardado los apuntes del primer congreso internacional al cual he asistido y donde pude relacionarme con aquellas grandes figuras de la filosofía contemporánea. Ni siquiera hablé del tema con Monseñor Derisi, también testigo del episodio, y con quien he trabajado diariamente durante muchos años. Tampoco lo hice con los PP. Cornelio Fabro, Luigi Bogliolo y Jesús Muñoz, a quienes seguí viendo en varias oportunidades posteriores.

Casi todas las personas que he nombrado ya han fallecido. En esta nota he recordado un acontecimiento cuyas circunstancias, por desgracia, han sido puestas en circulación en forma tergiversada que relato. La memoria de hombres que merecen el mayor de los respetos me ha movido a relatar a mis amigos la verdad de lo sucedido tal como la he recogido a través de mi experiencia personal durante aquel lejano año 1950. Ellos me han pedido que ponga por escrito mi versión. Es lo que he hecho.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.



PROVIDENCIA Y NATURALEZA¹

En la siguiente ponencia será nuestra intención demostrar que la noción de Providencia Divina existente en Santo Tomás implica la afirmación ontológica de un mundo físico ordenado, con esencias y por ende con naturalezas objetivamente existentes, con posibilidad de falla a su vez. Esto coloca a Santo Tomás en una posición cosmológica-metafísica intermedia entre un determinismo físico absoluto y un caos absoluto (no nos estamos refiriendo necesariamente a las teorías del caos). A su vez,

¹ Comunicación leída ante la XIX Semana Tomista celebrada en Buenos Aires en septiembre de 1994. El autor agradece los comentarios de la Lic. María C. Donadío Maggi de Gandolfi.