

# GACETAS

## GACETA DE METAFÍSICA

No es infrecuente que muchos autores dedicados al cultivo de determinadas ciencias particulares se decidan a ingresar al ámbito de competencia de la filosofía primera en algún momento de sus trayectorias epistémicas. Nada de novedoso tiene esta actitud, pues nadie ignora que la metafísica se ha ido incoando históricamente en las mismas teorizaciones de aquellos maestros presocráticos —los φυσιολόγοι, como les ha llamado Aristóteles<sup>1</sup>— que han inaugurado la filosofía desplegando un sinnúmero de razonamientos sobre la naturaleza de los entes corpóreos. Por ello, contra lo que pueda creerse, es éste un suceso que no puede dejar de entusiasmar, ya que pone al descubierto la necesidad de la razón humana de ordenarse a una inteligencia metafísica que ninguna ciencia particular está en condiciones de alcanzar. La cuestión estriba en que a la instancia teorematizada de la ciencia del ente en cuanto ente no se accede así como así, pero esta cautela, según consta, no siempre ha sido observada con diligencia por todos quienes han acometido la tarea de especular acerca de las cosas que conciernen al sujeto de la metafísica. Esta disgresión viene al caso porque los fisicomatemáticos de nuestros días no se privan de abordar asuntos de indudable raigambre metafísica bajo la suposición de que sus investigaciones positivas les habilitarían a incursionar en dicho terreno con una competencia que estiman a cubierto de sospechas. Así hallamos a James S. Trefil, profesor de la Universidad de Virginia, empeñado en establecer el *quando* de la creación<sup>2</sup>. La pregunta que no se puede evitar frente a tal propósito es ésta: ¿hasta qué punto las encuestas fisicomatemáticas inciden efectivamente en la verdad de la creación? Como cabe esperar, esta

---

<sup>1</sup> Cfr. *Phys.* Γ 4: 203 b 15, Γ 5: 205 a 27, Γ 6: 206 b 23, Δ 6: 213 b 1, Θ 8: 265 a 3; *De caelo* B 14: 297 a 13; *De anima* Γ 2: 426 a 20; *De sensu et sensibili* 4: 441 b 2 et 442 a 30; *De part. animal.* A 1: 641 a 7, B 1: 647 a 11; *De generat. animal.* B 6: 742 a 16, Δ 1: 763 b 31, Δ 3: 769 a 7 et E 1: 778 b 7; *Metaphys.* A 5: 986 b 14, A 8: 989 b 30 et 990 a 3, A 9: 992 b 4, Δ 23: 1023 a 21, K 6: 1062 b 22; *Ethic. Nicom.* Γ 5: 1147 b 8; *Ethic. Eudem.* H 1: 1235 a 9; et *Poet.* 1: 1447 b 19. Vide H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. φυσιολόγος; *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, vol. V: 835 b 41-49.

<sup>2</sup> J. S. TREFIL, *El momento de la creación. Del Big Bang hasta el Universo actual*. Trad. españ. de R. Estalella. Salvat Editores S. A. Barcelona 1994 (=Biblioteca Científica Salvat 41). XII + 292 páginas. ISBN 84-345-8921-4.

clase de disciplina positiva pasa por alto la clave del problema: la misma definición de creación, de donde sus cultores se adentran en sucesivas especulaciones que en ningún instante aclaran a qué tipo de producción se refieren; mas es evidente que no alluden a la *emanatio rerum secundum esse earum*, al menos de una manera principal o primordial, sino que comprimen sus indagaciones en la búsqueda de una solución del problema del momento inicial del mundo corpóreo o, si gusta, de aquello que a partir de la Edad Media se ha denominado *creación en el tiempo*.

Trefil no profesa el optimismo ingenuo que ha ganado a tantos de sus colegas. Le constan las enormes dificultades que deben afrontar los fisicomatemáticos al embarcarse en estudios de esta índole. La misma teoría del *big bang* no ha conseguido remontar un escollo que puede terminar poniendo en figurillas toda su validez: la aceptación de la anterioridad, según el orden de la naturaleza, de una primera entidad material que debería haber actuado necesariamente como el sujeto de ese presunto gran estallido, de modo que la cuestión ya no radica en esta supuesta gran explosión que habría dado comienzo al movimiento expansivo posterior del universo, sino en la existencia de algo capaz de estallar y de expandirse a partir del momento 0 de su densidad primigenia. Tampoco resulta fácil encontrar una conciliación de esta teoría con ciertos indicios que apuntalarían la presunción de que nuestro mundo, a la inversa de la sugerencia de los partidarios de la teoría del *big bang*, podría estar registrando un movimiento contrario, i. e., una contracción cuyo fin, precisamente, sería la convergencia hacia una cantidad 0 de su densidad. De todas formas, la eventual detección del modo del movimiento de las cosas mundanas, haya sido éste un movimiento de expansión o, en su defecto, de contracción, no acaba de explicar ni su origen temporal ni, por tanto, el *quantum* de su duración. Por eso Trefil prefiere desecharse el prejuicio de quienes alegan que los avances de la fisicomatemática reciente ya no mostrarían ningún punto de contacto con las concepciones religiosas, sobre todo con las concepciones cristianas, de la creación divina del universo: «Parece que, ahora, nuestros nuevos descubrimientos de las leyes que gobiernan la naturaleza de las partículas elementales pueden permitirnos empujar las fronteras hasta la misma creación del Universo. Esto, sin embargo, no altera el hecho de que hay una frontera [...] Mi mensaje a aquéllos que creen que la ciencia está sobrepasando sus límites cuando investiga el Universo primitivo es sencillo: No hay motivo de preocupación. Por mucho que hagamos retroceder estos límites, habrá siempre espacio para la fe religiosa y para una interpretación religiosa del mundo físico»<sup>3</sup>. Admitamos que esta posición, si bien no resuelve ninguno de los interrogantes que acucian al gremio de Trefil, trasluce una sensatez que no debe dejar de encomiarse.

No podemos decir otro tanto de la actitud asumida por Paul Davies ante el mismo problema<sup>4</sup>. Inmerso en una atmósfera positivista que persiste en endiosar las ciencias fisicomatemáticas añadiéndoles un matiz que recuerda la pasionalidad carbonaria de fines del siglo XVIII, este autor todavía sigue creyendo inevitable la belige-

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 274-275.

<sup>4</sup> P. DAVIES, *Dios y la nueva física*. Trad. españ. de J. Vilá. Salvat Editores S. A. Barcelona 1994 (=Biblioteca Científica Salvat 42). 278 páginas. ISBN 84-345-8922-2.

rancia entre tales disciplinas y la religión cristiana. Lejos está, además, de quienes, desde Aristóteles en adelante, han entendido que el título de *domina scientiarum*, en el campo epistémico de la razón natural, pertenece por derecho propio a la metafísica. Nada de eso en Davies: la *reina*, no ya la *señora* de las ciencias, sería la física; mas no la física que forma parte de la filosofía especulativa —la *philosophia secunda*—, sino esta física vapuleada y arrogante que, a partir de Descartes, se ha convertido en una sección residual o en un apéndice de las matemáticas. «La física, la reina de las ciencias, ha descubierto nuevos panoramas del conocimiento que eran totalmente insospechados unos cuantos siglos atrás», dice Davies<sup>5</sup>. Pues bien, ¿acaso no debe decir exactamente lo mismo cualquiera que lea las primeras páginas de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, compilados por Hermann Diels, a la vista de las diferencias capitales que median entre los conocimientos adquiridos por los primeros filósofos griegos y las supersticiones míticas de sus antecesores? Por si ello fuera poco, ¿hubo algún «descubrimiento» más formidable que la revelación de aquellas verdades cuya enumeración empieza rezando «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gen I 1)? Obviamente, un positivismo renuente a suscribir nada que no sea observable a través del vidrio transparente de una probeta o que no se pueda captar valiéndose de un telescopio, arriba sin remedio a una consecuencia que Davies adopta a la manera de un canon dogmático: «El problema que plantea la “verdad” revelada es que es susceptible de ser falsa, y aun en el caso de ser cierta las demás personas están perfectamente en su derecho de exigir una buena razón para creer en ella»<sup>6</sup>. Tal el nudo gordiano del cientificismo moderno y contemporáneo. Cientificismo, en efecto, porque si hay algo que los fisicomatemáticos, en cuanto tales, jamás habrán de probar, es el absurdo de una mendacidad divina; no sólo porque esto es un *impossibile metaphysicum*, sino también porque no hay ciencia humana, ni filosófica ni positiva, dotada de un mínimo de aptitud para versar sobre las verdades que Dios ha revelado formalmente a todos los hombres. Curiosa paradoja ésta de ciertos panegiristas de la nueva física: a pesar de su persistencia en la ya vetusta prédica atea de d'Holbach y de La Mettrie —modelos arcaicos de un extravío que sigue usurpando el prestigio social de la ciencia para dar rienda suelta a inquinas extracientíficas—, ahora sus intereses se encaminan a dilucidar qué es Dios y qué ha obrado y no ha obrado en relación con este mundo. Pero la metafísica no cuenta con habilidades para averiguar el por qué de estos embates anticristianos que con tanta asiduidad brotan del gremio fisicomatemático, mas de los cuales la fisicomatemática no tiene la culpa. La respuesta, si es que se la puede lograr, habrá que pedirla a las ciencias que exhiben una aptitud concreta para develar las causas que empujan a los hombres a entremezclar, como en un *cocktail*, sus conocimientos sobre las cosas de la naturaleza con sus animadversiones subjetivas contra una deidad acerca de la cual, después de dos milenios de cristianismo, muestran una triste ignorancia.

La metafísica también está obligada a advertir la aparición sucesiva de propuestas novedosas que ansían incorporarse a su patrimonio noemático, pero que requieren

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 6.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 7.

una atención pormenorizada en orden a establecer si en verdad poseen una estatura conforme a la ciencia del ente común; condición imprescindible para todo pronunciamiento ulterior en derredor de lo que en ellas se propugna. Es lo que sucede con una extraña corriente cultural, de creciente divulgación en nuestros días, enderezada a la difusión de la teoría de la *realidad virtual*, sobre la cual Michael Heim ha escrito una pieza que pretende suministrarle una justificación filosófica<sup>7</sup>. Esta teoría se puede sintetizar con las siguientes palabras: la imaginación y la razón humanas poseen una capacidad asombrosa de forjar en la intimidad del hombre una vasta serie de imágenes e ideas que prefiguran cosas factibles por el hombre mismo en un tiempo futuro; pero la disponibilidad actual de enormes recursos tecnológicos, principalmente electrónicos, y, entre éstos, los equipos y sistemas cibernéticos, ha fecundado en que el animal racional no sólo siga imaginando e ideando como lo ha hecho a lo largo de toda la historia, sino que, además, pondría a su alcance posibilidades mucho mayores de *reificar* aquello que imagina y proyecta intelectivamente, de modo que con tales instrumentos hasta podría construir una *realidad* que refleje e imite la ejemplaridad de sus fantasías y de sus concepciones eidéticas sirviéndose del diseño y del control que la electrónica le proveen gracias a los alcances y a la versatilidad de la computación. No obstante, lo importante de este esquema no estriba en la afirmación del progreso de la fabricación de los artefactos que el hombre pueda producir con la ayuda de los instrumentos mencionados, lo cual, de suyo, no desnuda nada original, pues tal progreso ha sido una constante percibida durante todas las épocas de la humanidad, sino más bien en otras dos cosas que vale la pena subrayar: una, la postulación de la inserción de la vida venidera del hombre en una *realidad* humanamente instituida con arreglo a sus propios arquetipos eidéticos y a la tecnofacción regida por su habilidad industrial; la restante, el desarrollo futuro de una cultura concentrada en la exégesis de esa misma *realidad* —también ella un fruto cultural— sistematizada a través de los parámetros de un *software* estructurado para determinarla, corregirla y consumarla sobre la base de dictámenes virtualmente precontenidos en nuestra inteligencia proyectiva. La *realidad virtual*, entonces, sería un marco existencial anticipado idealmente por un hombre que ha escogido una vida íntegramente programada por él mismo.

Heim desea brindarnos una fundamentación ontológica de esta *realidad virtual* destinada a diagramar el escenario y la historia donde hemos de desenvolver nuestra existencia. Se expide con fervor acerca del *status* entitativo atisbado en esa *realidad virtual* conformable por el arbitrio de los hombres y por la eficacia de una ingeniería de sistemas a la cual debiéramos confiar la ventura de un mundo que, merced a ello, ya sería enteramente nuestro, tanto por lo que atañe a su inspiración y a su filiación cuanto a su providencia y a su gobierno. La vida humana en medio de tal *realidad virtual* incluiría, pues, la coronación del anhelo de satisfacer la ambición de una antropomorfización total del ámbito material y espiritual en que nos toca transitar durante el tiempo de este destierro. Ahora bien, ¿hay motivos para pensar que con esto

---

<sup>7</sup> M. HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality*. Foreword by Myron W. Krueger. Oxford University Press. New York-Oxford 1993. XXIV + 182 Páginas. ISBN 0-19-509258-9.

se nos propone que el hombre se avendría construir la *realidad virtual* con el ánimo de edificar un mundo nuevo, en el cual, a diferencia del mundo natural, creado y gobernado por Dios —quien también ha querido que el hombre intervenga de un modo ministerial en el gobierno del universo—, pueda señorear soberanamente de una manera idéntica a ésta que el mismo Dios ejerce sobre todo el universo? Heim parece convencido que esto no solamente sería posible, sino que incluso aglutinaría el genuino *desideratum* de los sostenedores de la teoría de la *realidad virtual*: «What better way, then, to emulate God's knowledge than to generate a virtual world constituted by bits of information?»<sup>8</sup>. Una dosis elevada de mistificación de este neopaganismo, que se presenta como una alegorización refinada del espíritu prometeico, induce a Heim a buscar una simbiosis de la cibernética con el taoísmo, apodada *tecnotaísmo*, que no sabemos si es un recurso tendiente a enmascarar la tiranía de los ingenieros que habrán de fabricar la *realidad virtual* o, más probablemente, una nueva religión urdida como la versión pseudomística de una más de las tantas utopías pergeñadas al calor de raciocinios que se resisten a ordenarse a conocer lo que es y por qué es eso que es para entregarse a soñar. Por este lado, la alusión de Heim a una *metafísica de la realidad virtual* no suena demasiado distante de la flamante *metafísica* invocada por diversas sectas enfrascadas en la reinstalación del esoterismo pedestre que hoy día tenemos ante nuestros ojos. Tomemos nota, pues, del crecimiento incesante de una cultura que bien puede calificarse como una gnosis cibernética, mas con la cual la metafísica no puede entablar ninguna clase parentesco porque su propia naturaleza se lo impide.

En el polo opuesto, Abelardo Pithod nos invita a regresar al camino que corresponde transitar a todo espíritu impregnado del amor a la sabiduría<sup>9</sup>. No escapa a un espíritu tal que el ateísmo se ha incrustado en la vida y en la cultura hodierna con una fuerza inusitada. ¿Cuáles son los motivos de la incredulidad actual? Inútil sería el querer reducirlos a uno solo. Sin duda, existen motivos psíquicos, enraizados en la subjetividad personal de los incrédulos; pero también los hay en el plano de un pensamiento que ha perdido el rumbo preceptuado por los principios de la vida del entendimiento. Es lo que se puede apreciar a la vista de las desviaciones de aquellos autores cristianos que ponen en tela de juicio la verosimilitud del mensaje de la fe, como parece haber sucedido con N. de Anquín, H. Küng y J. A. T. Robinson. Por otra parte, el fenómeno de la incredulidad en los ambientes científicos tiene en la «gnosis de Princeton», oportunamente descrita por R. Ruyer, un ejemplo paradigmático. Pithod apunta que en los antiguos países cristianos se advierte que «La cultura de masas se divorcia de la fe y la moral cristianas. La propia Iglesia padece una crisis de fe y de doctrina moral en sus sectores más cultos»<sup>10</sup>. Un recuento más detallado de los motivos de la incredulidad mueve al autor a indicar los siguientes: 1º) la cosmología de Galileo y de Newton, que actuaría como «el trasfondo o «campo

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>9</sup> A. ПИХОД, *Dios y el hombre contemporáneo*. Grupo Editor Latinoamericano S. R. L. Buenos Aires 1993. 136 páginas. ISBN 950-694-295-1.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 14.

perceptivo” que hace inverosímil al Dios Cristiano, providente, entrometido y paternal<sup>11</sup>; 2º) la rebeldía moderna contra Dios, expresada de muchos modos distintos, pero concordantes en la impugnación de su entidad divina: «Este tipo de rebelión surge [...] porque la imagen de Dios transmitida por el puritanismo en el mundo anglosajón y por el jansenismo en el mundo latino acentuaron los rasgos antipáticos de un Dios que [...] la ciencia moderna difícilmente aceptaría», de manera que este síndrome de rebeldía se apoya en dos elementos: «el carácter terrorífico de un Dios frío ante la debilidad humana, un Dios poco amable, y [...] la conciencia autónoma del antropocentrismo moderno»<sup>12</sup>; y 3º) la abolición del misterio, pues si se pretende afirmar la divinidad sin reparar en que su esencia es un misterio *quoad nos*, se incurrirá en el optimismo cándido de quienes suponen que podemos conocer a Dios de igual a igual, o bien en el escepticismo de aquéllos que no están dispuestos a aceptar nada que no sea empírica o racionalmente verificable.

Nos permitimos disentir con Pithod cuando anuncia que «el ente es siempre misterioso. Que la existencia misma es misteriosa. Misterioso que haya ser y no más bien nada»<sup>13</sup>. La razón de nuestra disidencia afina en que las expresiones contemporáneas *misterio del ser* y *misterio del ente* transportan una pesada carga de agnosticismo, de matriz protestante y kantiana, que no se compadece con el hecho de que el *ens*, aquello que es por el *esse*, no sólo no es en sí mismo misterioso, sino que, al contrario, es el reducto de toda cognoscibilidad, pues todo lo cognoscible, y aun todo lo que conocemos, es ente, algo que es en tanto sea o pueda ser, según lo declara la famosa sentencia de Tomás de Aquino que perpetúa una no menos célebre enseñanza de Avicena: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*»<sup>14</sup>. De esta manera, en tanto el ente sea el objeto formal del intelecto, no posee en sí mismo ninguna razón que lo torne intrínsecamente misterioso. El misterio del ser, en última instancia, es el misterio de su subsistencia en su identidad con una esencia que es acto puro, ya que la inteligibilidad de su naturaleza excede absolutamente nuestra capacidad intelectual natural; mas no se puede decir lo mismo ni del ser ni del ente cuyo acto primero se compone y se distingue realmente de su quiddidad, cuales el ser y la entidad de las cosas finitas que constituyen el objeto formal propio o proporcionado al entendimiento humano *in statu unionis*. Seguramente Pi-

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 18.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 24.

<sup>14</sup> *De verit.* q. 1. a. 1 resp., ex ed. Leonina, cuyo texto merece ser comparado con la versión manual previa curada por R. M. Spiazzi O. P.: *Quaestiones disputatae*, Taurini-Romae 1953, vol. I, p. 2b. Cfr. AVICENNA, *Metaphys.* I 6, Venetiis 1508, fol. 72rbA. Resulta por demás interesante que la fórmula *misterio del ser*, tan ampliamente invocada en los tiempos que corren, sea ajena al consenso especulativo de los maestros de la metafísica clásica, incluso al mayor de todos ellos —Tomás de Aquino—, lo cual lleva a sospechar que su empleo moderno no está desligado de los percances sufridos por la tortuosa historia del pensamiento postmedieval ni de las cadencias gnósticas con que hoy se quiere enmarcar la impotencia teórica de una ontología de más en más enfilada al atolladero espiritual de una «mística atea».

thod nos concederá que tal vez el problema quedará zanjado si se restringe la concepción de los misterios a la significación estricta de las verdades de índole sobrenatural que, aun siendo máximamente inteligibles *quoad se*, no pueden ser entendidas por el hombre a menos que le sean notificadas por un auxilio superior —digámoslo claramente: por el auxilio de la gracia divina que sobreleve la potencia natural de nuestro intelecto—. Es innegable que ni siquiera la fe disipa por completo el misterio de Dios<sup>15</sup>; sin embargo, en la medida en que la razón humana conozca las cosas proporcionadas a su capacidad aprehensiva natural, y aun en la medida en que pueda conocer naturalmente los objetos que aún no conoce en acto, en esa misma medida lo conocido y lo que puede conocer no revisten la condición de misterios. Por ello la tradición cristiana siempre ha juzgado que los *mysteria stricte dicta* son aquellas verdades sobrenaturales relativas a objetos en sí mismos inteligibles cuya captación rebasa la pujanza natural de nuestro intelecto: la Trinidad, la encarnación del Verbo, la prevaricación de los primeros padres, la obra redentora de Cristo, etc. Pero la objetividad del ente y del ser, por más que no sea agotada durante nuestra intelección peregrina, no está impregnada de este tenor formalmente misterioso. Tanto es así, que, si el ente y el ser fuesen esencialmente misteriosos, nada podríamos conocer mediante la capacidad propia de nuestra razón natural<sup>16</sup>.

En la apreciación de Pithod, el auge de la incredulidad, sobre todo en las clases cultas, no refleja tan sólo errores meramente intelectuales; también estaría indicando una cierta perversión, porque ya no se trata de una negación de Dios por la simple ignorancia de los datos objetivos que impide el ascenso de la mente humana al conocimiento del primer principio de todas las cosas, sino más bien de un rechazo *insensato* de aquellas evidencias naturales cuya investigación abre el camino para arribar a la inteligencia de la causa incausada. Esta justa crítica de la ignorancia vencible, tan frecuente en muchos personajes destacados de la vida cultural, preludia la recuperación de una teoría capital de Aristóteles: «Todos los hombres por naturaleza desean saber»<sup>17</sup>. El esclarecimiento de esta doctrina lleva a asegurar que el hombre exhibe un anhelo de conocer la verdad, e incluso la suma verdad, que no puede saciarse durante la vida presente. La cultura escéptica de este tiempo ostenta un rostro desde todo punto de vista trágico: «La postura escéptica es sólo la máscara de una desesperación no asumida [...] Hoy asistimos a una suerte de *contracultura escéptica*, que los frívolos aparentan seguir alegremente, pero que otros, con una especie de heroísmo de la desesperación, la asumen con un estoicismo tan admirable como absurdo»<sup>18</sup>. Las ciencias positivas de la naturaleza, exageradamente encarecidas cuando

<sup>15</sup> «Actus fidei debet remanere obscurus, quia est essentialiter supernaturalis, et ipse proinde constituit mysterium stricte dictum, non univoce sed analogice cognoscibile ex fide humana» (R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De revelatione ab Ecclesia proposita*, ed. 5a, Romae 1948, t. I, p. 428).

<sup>16</sup> Con las salvedades consignadas, coincidimos con Pithod acerca del fondo de la cuestión, pues algunas páginas más adelante, en la sección «La inteligibilidad de lo real» (pp. 95-100), el autor nos obsequia una luminosa explicación de esto mismo que venimos de transcribir.

<sup>17</sup> *Metaphys.* A 1: 981 a 21.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 44-45.

se las propone como prototipos supremos del saber, no terminan de develar las verdades que nuestra alma busca conocer: «He aquí por qué necesitamos de un conocimiento que supere el mundo fenoménico de la ciencia empírica»<sup>19</sup>. Por una vía más perfecta, que corresponde a la intelección metafísica, la razón humana puede nutrirse de un conocimiento natural de Dios. Pero, ¿se puede hablar de una experiencia mística igualmente natural? En seguimiento de Maritain, Pithod estima que «Toda gran metafísica está claramente surcada por una aspiración mística, pero no constituida por ella»<sup>20</sup>. La verdadera fruición de Dios está reservada a los agraciados con una contemplación de la divinidad que supone tanto las virtudes teologales cuanto la recepción de los dones del Espíritu Santo.

La ciencia contemporánea, tomada ésta en su acepción vulgar más difundida, ha vuelto a plantear el «problema» de Dios. La afirmación de un «Absoluto subsistente» en las exposiciones de investigadores eminentes es ya un paso importante para llegar a los umbrales de la afirmación de Dios, aunque esta clase de saber no tenga idoneidad en aras de una auténtica demostración conclusiva del ente por esencia. Analizando la entropía del mundo material, parece imponerse la probabilidad de un inicio temporal del universo y, si esto es así, algo que ha comenzado a ser en el tiempo no puede ser eterno. Concordamos con Pithod en que la admisión de esto último, empero, se evade de toda demostración científica tomada *stricto sensu*. El estudio fisico-matemático de la entropía de las substancias sensibles, particularmente tal como la enfocan los expertos en termodinámica, no redundará en una prueba apodíctica del comienzo del mundo en el tiempo, pues los resultados extraídos por tales investigadores no van más allá del nivel de conjeturas esbozadas sobre la base de argumentos de conveniencia —en rigor, de cálculos matemáticos destinados a la cuantificación de la fenomenalidad del movimiento local que prescinden o hacen abstracción de la consideración de la esencia de tales substancias—; en segundo lugar, la no eternidad del universo no puede ser demostrada ni por la fisicomatemática ni por la filosofía, toda vez que se trata de una verdad a la cual asentimos únicamente mediante la fe en la revelación bíblica. Pero, además, una dificultad de serias proyecciones para la afirmación de Dios, como dice Pithod, es la frivolidad de la moda actual: hoy queda muy bien negar a Dios y aun ridiculizar lo sagrado. Ansiamos que el autor, dueño de una profunda versación psicológica, se anime a la brevedad a darnos una explicación detallada de este suceso que está hipotecando gravemente la religiosidad contemporánea a través de un enorme aparato de «concientización» de masas que, por desgracia, halla en la pusilanimidad de la civilización actual un mercado inmejorable de consumidores, movido principalmente por la envidia y por el miedo a la impopularidad y presto a sumarse a la incredulidad general a los fines de no desentonar con la «autenticidad» de aquello que el vulgo ensalza.

Esta sabrosa obra de Pithod se cierra con una justipreciación polémica de un libro reciente donde Jean Guilton, en una evaluación poco refinada del estado actual de las ciencias positivas en su relación con la temática teológica-filosófica acerca de

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 56.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 67.

Dios, ha sorprendido a muchos con enunciados que trasponen lo discutible para rayar a la altura de lo decepcionante<sup>21</sup>. Tiene razón Pithod al retratarle como «un escritor y ensayista de gran mérito [...] Pero de ahí a que sea el último gran pensador cristiano [según lo pintan los coautores del libro] hay cierta distancia que la discreción hubiera sugerido guardar. Por lo pronto Guitton no es un filósofo en sentido estricto»<sup>22</sup>. No extraña, luego, que en este *best-seller*, compuesto por alguien que nunca se ha caracterizado por mostrar un respeto indeleble al rigor filosófico, se incurra en dislates de la siguiente envergadura: Dios sería «la Totalidad de la nada»<sup>23</sup>, Santo Tomás es catalogado como un «pensador idealista» y la materia es tenida por «espíritu»<sup>24</sup>. Con la publicación de este trabajo, Pithod contrae el compromiso de continuar abundando en las cuestiones allí abordadas con la misma sutileza que siempre destila su prosa aguerrida y prudente.

De tenor igualmente teológico es una obra reeditada por la Universidad de Oxford. Es común oír hablar de este famoso ateneo como de un bastión del positivismo y del neopositivismo, tendencias cuya presencia dominante en la patria de Shakespeare nadie desconoce; pero sería erróneo suponer que el conjunto de los *scholars* oxonienses adhiere no más que a estos movimientos y, peor aún, que en su producción filosófica ya no habría vestigio alguno de metafísica. En un artículo publicado hace algunos años hemos visto que no es así<sup>25</sup>, y, además, consta que en nuestro mismo tiempo sus claustros han registrado las voces de filósofos insignes que han dado testimonio de que en Oxford el espíritu metafísico no se ha acallado. Poco antes, el dominico holandés Jan H. Walgrave había rescatado la jerarquía de las elucidaciones filosóficas de H. D. Lewis, H. P. Owen, A. Farrer y E. L. Mascall<sup>26</sup>. Es más, si bien representan un sector minoritario dentro del paisaje filosófico de Gran Bretaña, los nombres de quienes allí se han inclinado abiertamente a la especulación metafísica no merecen permanecer en el ostracismo al cual les condena el sectarismo cultural en boga<sup>27</sup>. Ahora nos llega una nueva confirmación de la vigencia de la metafísica en el suelo británico y, en particular, en la Universidad de Oxford, gracias a la

<sup>21</sup> Cfr. J. GUITTON-G. BOGDANOV-I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, Paris 1991.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>23</sup> J. GUITTON-G. BOGDANOV-I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, p. 53. Cfr. A. PITHOD, *op. cit.*, p. 115.

<sup>24</sup> Cfr. A. PITHOD, *op. cit.*, pp. 111-122.

<sup>25</sup> Cfr. M. E. SACCHI, «Dos filósofos de la Universidad de Oxford ante el conocimiento metafísico»: *Aquinas XXVII* (1984) 261-284, donde se pasa revista a las ontologías de Francis Herbert Bradley y de Harold H. Joachim.

<sup>26</sup> Cfr. J. T. WALGRAVE O. P., «Kritik und Interpretation der Gottesbeweise bei den Oxford-Thomisten»: *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption Studien und Texte*, hrsg. von W. P. Eckert O. P., Mainz 1974 (=Walberberger Studien. Philosophische Reihe 5), S.144-157.

<sup>27</sup> Un buen ejemplo de la supervivencia del espíritu metafísico en esta nación se puede palpar a través de la lectura del volumen de I. RAMSEY (ED.), *Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration*, London 1961, que contiene colaboraciones de H. Armstrong, C. B. Daly, J. S. Dickie, A. C. Ewing, D. J. B. Hawkings, H. D. Lewis, M. Pontifex, I. Ramsey, D. A. Rees, H. Root, N. Smart e I. Trethowan. Véase la recensión de N. ABBAGNANO, «Pro e contro la metafísica»: *Rivista di Filosofia* LIII (1962) 265-272.

facundia teórica de Richard Swinburne, hoy por hoy el representante más notable de la filosofía primera en los colegios oxonienses<sup>28</sup>.

No sin valentía, Swinburne señala una tragedia en la actual filosofía de los angloparlantes, pues mientras han arribado a una formalización argumentativa sin precedentes en la historia moderna, han abandonado el razonamiento teológico a las vaguedades de un estilo expositivo, copiado del existencialismo europeo continental, que destila una serie de flaquezas imposible de ocultar<sup>29</sup>. Le asiste toda la razón, aunque también puede agregarse que la pobreza teológica atisbada en esa geografía se palpa igualmente, con no menor envergadura, en los racionios de una muchedumbre de teólogos que pueblan otras latitudes. Por ello Swinburne ha decidido recuperar la severidad científica de los maestros en quienes aplaude un respeto inquebrantable por el análisis teológico riguroso: Tomás de Aquino, Escoto, Berkeley, Butler, Paley, ya que «It is a high time for theology to return to their standards»<sup>30</sup>. Después de una extensa consideración de los supuestos lógico-semánticos del discurso teológico, donde se ha visto impelido a hacer frente al nominalismo extremo de Alfred Jules Ayer<sup>31</sup>, el autor dedica la segunda parte de la obra («A Contingent God») a un tema que, en buena medida, define el meollo de su posición metafísica, pues aquí no sólo enfrenta el arduo problema de nuestro modo humano de hablar de Dios —la cuestión perenne *de divinis nominibus*—, sino incluso la antinomia analogía-univocidad que ha bifurcado, ya desde la Edad Media, los caminos empendidos por los teólogos y los filósofos cuando se trata de fijar el sentido antepredicamental de las nociones y de las palabras empleadas por el hombre para aludir al ente divino y a las cosas del mundo de nuestra experiencia. En este aspecto, la prosa teológica de Swinburne no disimula la presencia de un fuerte influjo escotista; mas aún, nos animamos a creer que dicho rasgo teórico de su pensamiento se muestra en plenitud al momento de compulsar su recurso al univocismo del Doctor Sutil con diversos pasajes de Tomás de Aquino, hacia cuya obra manifiesta una admiración franca a cubierto de reservas<sup>32</sup>. Ciertamente, Swinburne no puede explayarse confiadamente en torno de «un Dios contingente» como no sea porque su recelo de las virtudes de la analogía se halla en dependencia directa de su silencio con respecto a los expedientes indis-

---

<sup>28</sup> R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*. Revised Edition. Clarendon Press. Oxford 1993 (=Clarendon Library of Logic and Philosophy). 318 páginas. ISBN 0-19-824070-8. La versión original de este libro data de 1977, habiendo sido luego reimpressa en 1986 y 1989. Sobre las variantes de esta edición revisada con respecto a la primera y a sus dos reimpressiones, véanse pp. V-VI.

<sup>29</sup> «It is one of the intellectual tragedies of our age that when philosophy in English-speaking countries has developed high standards of argument and clear thinking, the style of theological writing has been largely influenced by the continental philosophy of Existentialism, which, despite its considerable other merits, has been distinguished by a very loose and sloppy style of argument. If argument has a place in theology, large-scale theology needs clear and rigorous argument» (*Op. cit.*, p. 7).

<sup>30</sup> *Op. cit.*, *ibid.*

<sup>31</sup> *Cfr. op. cit.*, pp. 1-96.

<sup>32</sup> Con la excepción del envío a su propia producción literaria, Swinburne dedica a Santo Tomás como una suerte de teólogo por antonomasia, a tal grado que es la fuente más citada a lo largo de todo el libro que tenemos entre manos.

pensables del *excessus* y de la *remotio* para poder hablar de Dios a resguardo de los peligros de un panteísmo que, sin ellos, se avizora ineludible. Tal vez esto se explique a la luz de la amplia desinteligencia que Escoto ha puesto al descubierto cuando le cupiera captar la congruencia íntima de la doctrina de la causalidad divina legada por Aristóteles y de la tesis de la participación escogitada por el Pseudo Dionisio Areopagita dentro de un clima teológico transido por el neoplatonismo; una congruencia que, bueno es reconocerlo, difícilmente se habrá de comprender fuera del cauce especulativo de la metafísica tomista, por cuanto todo parece indicar que ha sido Santo Tomás, precisamente, el primero en haber advertido en todos sus alcances la perfecta unidad detectable en la conjugación de la predicación aristotélica del ente con la supereminencia —luego, transcendencia absoluta— del *ōv* de la teología dionisiana. En verdad, si esta conjugación ha tenido lugar en la historia de la metafísica y de la *sacra doctrina*, no corresponde atribuirle a una mera coincidencia fortuita de la filosofía del Estagirita y del sentir del autor anónimo del *Corpus areopagiticum*; corresponde, más bien, asignarla a la genialidad personal del propio Aquinate, pues nada nos garantiza que los dos elementos esenciales de su concepción de la analogía —la causalidad y la participación— pudieran haber alcanzado su síntesis metafísica paradigmática y definitiva, conforme al mismo modo y a la misma intensidad que Santo Tomás les ha deparado, si el Doctor Angélico, superando tanto al jefe del Liceo cuanto al Pseudo Dionisio, no hubiese arribado a la culminación de la filosofía primera a través de su exégesis del ser concebido como el *actus essendi*. Tal nuestra objeción a eso que se puede considerar como el nudo gordiano de la ontología de Swinburne, quien quizás insista demasiado en sus intentos de zanjar la dicotomía univocidad-analogía valiéndose unilateralmente de una *filosofía del lenguaje* o de un análisis semántico que no están en condiciones de proveer la solución terminante de este conflicto, pues ninguno de ambos tiene la aptitud suficiente para dirimir aquello escondido en la trama lógica y metafísica de la predicación nocional de la razón humana. Todas las discrepancias que podamos esgrimir acerca de los resultados extraídos por Swinburne en su estudio sobre los atributos divinos, a la larga, se hallan condicionadas antecedentemente por una ontología que, renuente a escapar de las hipotecas del univocismo, debe lidiar con el juicio de alguien que confiesa su adhesión a los principios y a las conclusiones de la metafísica de Tomás de Aquino<sup>33</sup>. A

---

<sup>33</sup> La posición de Swinburne sobre la opinión que viene sosteniendo en derredor de la analogía debe rastrearase asimismo en otros dos libros escritos con posterioridad a la aparición de éste que ahora nos ocupa, a saber: *The Existence of God*, rev. ed., Clarendon Press, Oxford 1991; y *Revelation: From Metaphor to Analogy*, id., ibi 1992. Estas obras, empero, no deben reputarse como exteriorizaciones exóticas de las inquietudes que cunden en los siempre agitados y polémicos medios académicos oxonienses, pues el interés por la concepción de la predicación analógica ya había constituido la médula de los aportes a la filosofía primera debidos a A. M. FARRER, *Finite and Infinite: A Philosophical Essay*, Westminster 1943; *The Glass of Vision*, London 1948; *A Science of God?*, ibi 1966; y *Faith and Speculation*, ibi 1967; y de E. L. MASCALL, *Existence and Analogy*, ibi 1949, tal vez la obra más enjundiosa de este *scholar* eminente. Farrer y Mascal representan dos casos típicos del ostracismo que hoy día penan los metafísicos alejados de la trivialidad del *penser à la mode* solicitadopor la cultura oficialmente instalada en este irreconocible Occidente fundado,

nuestro entender, Swinburne no termina de cerciorarse que sus recelos acerca de la analogía, a despecho de la vocación indudablemente teológica de su pensamiento, es el obstáculo irremontable del rebajamiento del ente divino a un plano óntico propio de las creaturas y, de un modo singular, de las cosas materiales, pues una deidad *contingente* solamente es afirmable en cuanto su ser estuviera supeditado a una dependencia, a una relación necesitante, con respecto al mundo de la finitud. Con ello, el autor se coloca a las puertas de un monismo que echa por tierra las pretensiones de sustentar toda trascendencia divina. Esto, por sí mismo, habla con locuacidad de los graves inconvenientes que la obnubilación de la concepción analógica del ente provoca en el razonamiento de cualquier filósofo abocado a defender la coherencia del teísmo. La colisión entre la metafísica tomista y este tipo de ontología absorbida en la obra de Swinburne no deja expedita ninguna posibilidad de armisticio. En medio de este *casus belli*, que ya lleva una duración de siete siglos, hay necesidad, sin embargo, de testimoniar la gratitud que nos merece el obsequio de la infrecuente profundidad teórica transmitida por Swinburne en la pieza que ahora nos toca comentar y aun en el resto de su valiosa obra filosófica. Aprovechando una feliz oración de su compatriota Bradley, de este ilustre filósofo oxoniense nos complace decir que «He is a brother metaphysician with a rival theory of first principles»<sup>34</sup>.

Con motivo del sexagésimo cumpleaños de Swinburne, un grupo de estudiosos, de acuerdo a la mejor tradición universitaria, se ha congregado para rendirle homenaje editando un *Festschrift*<sup>35</sup>. La obra es encabezada por una jugosa autobiografía intelectual del mismo Swinburne donde constan los avatares de su educación en los ultrasecularizados claustros de la Universidad de Oxford, en los cuales reinaba un espíritu dominado por la ridiculización del cristianismo, su encuentro con la *Summa theologiae* del Aquinate, la seducción de las ciencias positivas, mas, por encima de toda otra cosa, su indeleble fe cristiana proclamada con la mayor sinceridad mediante estas palabras que, si bien parecen robadas a Søren Kierkegaard, provienen de un hombre cuyas especulación filosófica y religiosidad no guardan ninguna afinidad con el itinerario espiritual de este danés romántico, rebelde y atormentado: «Temor y temblor son las únicas actitudes propias con las cuales una creatura puede comparecer ante su creador. Y yo ruego que Dios me dé el tiempo y la gracia de prepararme para Aquel Día»<sup>36</sup>.

La primera parte de este homenaje literario contiene cuatro artículos consagrados a otros tantos exámenes del pensamiento de Swinburne<sup>37</sup>. Complicada por un criti-

---

<sup>34</sup> F. H. BRADLEY, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, 2nd ed., 9th impression, Oxford 1951, p. 1. Nada feliz, en cambio, nos suena la reminiscencia que de esta bella expresión de Bradley nos ha dejado Ayer, en la cual sepuede entrever alguna pizca de sarcasmo muy comprensible en alguien que, ante la sola audición del nombre *metafísica*, reaccionaba con un invariable desencanto: cfr. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, new ed., Harmondsworth 1971, p. 47.

<sup>35</sup> A. G. PADGETT (ED.), *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne*. Clarendon Press. Oxford 1994. XIV + 364 páginas. ISBN 0-19-824042-2.

<sup>36</sup> R. SWINBURNE, «Intellectual Autobiography»: A. G. PADGETT (ED.), *op. cit.*, p. 18.

<sup>37</sup> W. P. ALSTON, «Swinburne on Faith and Belief»: *op. cit.*, pp. 21-37; R. M. GALE, «Swinburne's Argument from Religious Experience»: *ibid.*, pp. 39-63; N. KREZMANN, «Mystical Perception: St. Teresa, William Alston, and the Broadminded Atheist»: *ibid.*, pp. 65-90; W. J. WAIN-

cismo teológico anclado en el siglo XIX, mas bastante generalizado en gran parte de la exégesis bíblica contemporánea, sobre todo en aquélla divulgada por el protestantismo liberal, es la impresión que arroja la ponencia de David Brown, para quien parece ya del todo insostenible que la consumación definitiva de la revelación divina haya acontecido con la predicación de los apóstoles<sup>38</sup>. El erudito estudio de Brian Hebblewaite hubiera requerido la precisión impostergable de dos cosas sin las cuales resulta imposible la inteligencia de la revelación divina: la autoridad del Dios que se da a conocer a sí mismo a su hechura amada y la fe del hombre que asiente a las verdades inculcadas por su Padre<sup>39</sup>. Una comparación de las enseñanzas de San Agustín, Santo Tomás y Swinburne acerca de la revelación y de la exégesis bíblica se halla en el artículo compuesto para esta celebración por Eleonore Stump, donde la autora hace hincapié en varios datos históricos y filológicos presentes en los estilos exegéticos de Agustín y Tomás, pero prescindiendo de las razones formalmente teológicas en que ambos han amparado sus meditaciones destinadas a desentrañar el mensaje escriturístico, entre las cuales no se puede soslayar, en primerísimo lugar, el recurso a la autoridad de la tradición y de la Iglesia<sup>40</sup>. Peter van Inwagen brinda una formalización racionante para tratar de esclarecer la semántica con la cual el cristianismo ha buscado exponer el misterio del Verbo Encarnado a la luz del dogma trinitario. Su intención no radica en demostrar tal misterio, sino tan sólo en proponer un esquema semántico alternativo que contribuya a echar luz sobre el vocabulario utilizado por la teología cristiana en orden a explicar este punto capital de la fe. Los teólogos dirán si este propósito ha sido logrado satisfactoriamente<sup>41</sup>. También C. J. F. Williams se embarca en una especulación que incumbe a la materia trinitaria, pero donde introduce un extraño planteo sobre el amor que Dios tiene de sí mismo, pues estima que Santo Tomás, al defender que la razón filosofante puede demostrar que en Él se da tal dilección, habría dado pábulo para afirmar una pluralidad de personas *in divinis* al margen de la revelación evangélica: dado que el amor, según este profesor de la Universidad de Bristol, implicaría necesariamente una alteridad de personas, la afirmación de esa dilección en la intimidad de Dios llevaría a concluir que hay tal pluralidad de personas; pero, ello no obstante, el autor estima que la afirmación de esta pluralidad no comporta la afirmación de que el número de Personas divinas sea ternario<sup>42</sup>. No obstante, el error de Williams, quien disiente con la exposición de Santo Tomás<sup>43</sup>, reside en haber pasado por alto que en el tratado *De Deo Uno* de la

---

tion: St. Teresa, William Alston, and the Broadminded Atheist»: *ibid.*, pp. 65-90; W. J. WAINWRIGHT, «The Nature of Reason: Locke, Swinburne, and Edwards»: *ibid.*, pp. 91-118.

<sup>38</sup> D. BROWN, «Did Revelation Cease?»: *op. cit.*, pp. 121-141.

<sup>39</sup> B. HEBBLEWAITE, «The Communication of Divine Revelation»: *op. cit.*, pp. 143-159.

<sup>40</sup> E. STUMP, «Revelation and Biblical Exegesis: Augustine, Aquinas, and Swinburne»: *op. cit.*, pp. 161-197.

<sup>41</sup> P. VAN INWAGEN, «Not by Confusion of Substance, but by Unity of Person»: *op. cit.*, pp. 201-226.

<sup>42</sup> C. J. F. WILLIAMS, «Not by Confounding the Persons nor Dividing the Substance»: *op. Cit.*, pp. 227-243. Cfr. en particular p. 238 note 11.

<sup>43</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 20 a. 1.

*Summa theologiae* el Aquinatense teoriza sobre el amor divino como algo que se predica de la unidad de la esencia de Dios, con la cual ese amor se identifica substancialmente y, por tanto, es común a todas las Personas de la Trinidad, mientras en el tratado *De Deo Trino* la nota saliente de la consideración del amor reposa en la procepción del Espíritu Santo, es decir, en el origen de la tercera Persona a partir del Padre y del Hijo. No se justifica en absoluto la apelación a la presunta necesidad de una aliteridad para concebir adecuadamente el amor divino, ya que Dios, considerado en la unidad de su esencia, de nada tiene necesidad y, por tanto, su amor substancial se da en la naturaleza divina como el primer acto de su voluntad, ya que, opuestamente, ésta carecería de todo sentido. Como bien lo ha sentenciado Santo Tomás, el planteo de Williams no merece más que una única respuesta: «Sic igitur [Deus] vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum concedet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare»<sup>44</sup>. A su turno, John Hick, por su parte, discurre sobre la expiación de los pecados de la humanidad en el sacrificio del Calvario llevando a un extremo previsible la versión protestante de la *theologia crucis*: «Traditional atonement theories, including their contemporary variations, no longer perform any useful function»<sup>45</sup>. Siguen luego otros dos artículos que vuelven a abundar en la temática de la expiación<sup>46</sup>. El volumen se clausura con dos discusiones que conciernen a la psicología y a la ética<sup>47</sup>.

Vittorio Possenti, profesor de la Universidad de Venecia, en cambio, afronta un problema de otra índole<sup>48</sup>. Agudo explorador del pensamiento contemporáneo, el filósofo italiano inaugura la obra con una declaración basada en una experiencia histórica tan digna de atención cuanto alarmante: «Se c'è un retaggio che si diparte dal XX secolo, forse il più oscuro e sanguinoso della storia umana, esso sta nella lacerante domanda sul male. Se il pensiero antico iniziò la gigantomachia sull'essere e sul divenire che dura tuttora, forse nel nostro tempo si annuncia una gigantomachia sul male»<sup>49</sup>. Preocupa a Possenti, luego, la doble esfigie con que el mal se alza ante los ojos del hombre de aquí y ahora: por un lado, su acaecimiento fáctico, con todas las dimensiones connotadas en las oraciones que venimos de transcribir; por otro, la condición que la entidad del mal reviste en el pensamiento de la hora presente de la humanidad. Para el caso, anota el autor que la respuesta a la pregunta por la existencia del mal conduce inexorablemente a preguntar, en última instancia, cuál es la relación del mal con Dios y con su acto creador. Pero este interrogante no puede evitar el escándalo que su misma consideración suscita, incluso en las almas de muchos creyentes sinceros: «Nel porre il problema dinanzi a Dio, è imperativo che lo scan-

<sup>44</sup> *Summ. theol.* I q. 19 a. 2 resp.

<sup>45</sup> J. HICK, «Is the Doctrine of Atonement a Mistake?»: *op. cit.*, p. 263; cfr. pp. 247-263.

<sup>46</sup> J. R. LUCAS, «Reflections on the Atonement»: *op. cit.*, pp. 265-275; y PH. L. QUINN, «Swinnburne on Guilt, Atonement, and Christian Redemption»: *ibid.*, pp. 277-300.

<sup>47</sup> R. HARRÉ, «Body and Soul: Physical Properties and Cartesian Mind»: *op. cit.*, pp. 303-328; y D. MCNAUGHTON, «The Problem of Evil: A Deontological Perspective»: *ibid.*, pp. 329-351.

<sup>48</sup> V. POSSENTI, *Dio e il male*. Società Editrice Internazionale. Torino 1995 (=Collana Studi di Filosofia). XII + 68 páginas. ISBN 88-05-05540-9.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. VII.

dalo del male rimanga in tutta la sua forza»<sup>50</sup>. Los múltiples intentos filosóficos destinados en nuestra época a evacuar los interrogantes que surgen de la meditación sobre el mal distan mucho de haber traspasado niveles discretos; pero Possenti también se hace cargo de una situación que complica aún más la cuestión, esto es, las explicaciones precarias e inaceptables que se han acumulado en años recientes, principalmente después de la hecatombe de la Segunda Guerra Mundial, pues no ha sido raro que esas explicaciones hayan estado demasiado condicionadas por la dureza de las experiencias afectivas vividas en tales circunstancias. Se debe compartir, pues, el reclamo del autor cuando llama a quitar el análisis del mal de su reducción restrictiva al campo de la ética, porque el monto y la naturaleza de su problemática exceden largamente las posibilidades de esta ciencia. Es menester otorgar la primacía de su estudio a la metafísica y a la teología sagrada, por cuanto «Le radici del male penetrano nel più profondo della natura umana, gettano la loro ombra nel rapporto tra uomo e trascendenza, coinvolgono l'intero censo del essere, del cosmo, di Dio e della vita ad un punto tale che l'intero cristianesimo può venir inteso come una risposta a quel problema»<sup>51</sup>. La clave del asunto la ha propuesto Santo Tomás: para conocer el mal es necesario conocer a Dios, o sea, saber qué es y cómo obra *ad extra*, al menos en tanto y en cuanto esté a nuestro alcance el poder averiguarlo, dado que no parece posible acertar en el conocimiento del mal si se carece de una inteligencia del sumo bien y de la causa del ser y de la bondad de todas las cosas que los participan<sup>52</sup>.

Possenti se detiene en el examen de la teoría del mal legada por el ya desaparecido Luigi Pareyson, para quien, contra la tradición neoplatónica y agustiniana —el mal como privación del bien—, debiera asignársele una entidad fuertemente negativa o, si gusta, mas no sin incurrir en la contradicción típica del maniqueísmo, una suerte de «negatividad positiva». Las fuentes en que Pareyson se ha inspirado, sobre todo el idealismo de Schelling y el existencialismo, le han inducido a buscar una reducción del problema del mal a los términos de la antítesis ser-nada. Pero Possenti desnuda con trazos firmes la inconsistencia de esta tentativa, la cual, entre otras cosas, fenece en una hermenéutica que desea vaciar la problemática en una nueva confrontación de la libertad del hombre con los decretos de Dios o, mejor todavía, con la *idea* enajenante de una divinidad responsable de las crisis que afectan a la existencia humana. Confutado con acierto el ensayo de Pareyson, Possenti se enfrenta a Hans Jonas. Según éste, una interpretación correcta del mal presente en el mundo y en la historia debiera fundarse en una visión cabalística de la creación, es decir, «in base alla dottrina kabbalistica dello *Tzimtzum*, intesa come un contrarsi ed un autolimitarsi di Dio per fare spazio al mondo»<sup>53</sup>, lo cual tampoco puede ser aceptado por el filósofo italiano, quien con toda justicia pone coto a este precedente juicio de la malversación protestante de la *κένωσις*, aunque, por desgracia, hoy conozca un suceso inaudito en

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. VIII.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 7.

<sup>52</sup> «Pensando il male, si può ascendere a la conoscenza di Dio, e inversamente solo pensando Dio si può conoscere nel modo più intimo il male» (*Op. cit.*, p. 9).

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 42.

vastos sectores de la teología católica<sup>54</sup>. Possenti entiende que el camino comienza despejarse regresando a Tomás de Aquino, quien ha eludido la tentación de la *eticizzazione* excluyente del problema del mal, característica del modo moderno de enfocar su impronta. Con no menos acierto, a pesar de haber constreñido las páginas de este pequeño libro a las aristas que el pensar sobre el mal ostenta en la filosofía de nuestra hora, el autor ha dejado constantemente abiertas las puertas para comprender que la razón filosofante no puede aspirar a dar cuenta del *mysterium iniquitatis*, pues el acceso a este tema angustiante, como que es la quintaesencia de toda humana tribulación en este mundo, exige perentoriamente la fe en la revelación divina, o sea, la superación sobrenatural de las fronteras que la filosofía, por siempre atada a los límites aprehensivos de la razón natural librada a su pujanza intrínseca, no puede desbordar.

Vecinas a estas preocupaciones, las de Yves Floucat trasuntan su firme convicción de la armonía indestructible de las verdades de la razón natural y de aquéllas que pertenecen al fuero de la fe católica<sup>55</sup>. Nadie parece dispuesto a negar que la obra de Tomás de Aquino desempeña un papel incomparable en el establecimiento definitivo de los términos en que plantean tales relaciones; sin embargo, hoy se halla en pleno auge la moda de acusar a la escuela tomista como un modelo de malversación del genuino espíritu «tomasiano». Floucat sale al cruce de esta frivolidad que tiene en L. M. De Rijk y A. de Libera a dos autorizados representantes. Les contesta como corresponde: «Para un filósofo, ser tomista no es, pues, adherir al sistema de un hombre y de una época, por más magníficamente que esté conformado tal sistema, sino que es reconocer en la metafísica, tal como la ha servido Santo Tomás, el testimonio de la fecundidad filosófica de la Revelación y, a la vez, de la universalidad de la inteligencia metafísica que aquélla protege y garantiza»<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 42-43. El kenotismo ha crecido de un modo exorbitante entre los teólogos católicos bajo el influjo directo del protestantismo liberal del siglo XIX y de sus dos mayores representantes en el actual: R. Bultmann y K. Barth; mas ello no ha sido posible sin echar previamente en saco roto las severas amonestaciones de Pío XII incluidas en un magnífico documento del cual el neonestorianismo reciente no quiere ni oír hablar: la encíclica *Sempiternus Rex* del 8 de septiembre de 1951, publicada en conmemoración de los quince siglos del Concilio de Calcedonia. Al respecto, véase A. PIOLANTI, *Dio Uomo*, Roma-Paris-Tournai-New York 1964, pp. 199-214.

<sup>55</sup> Y. FLOUCAT, *L'être et la mystique des saints. Conditions d'une métaphysique thomiste*. Pierre Téqui Éditeur. Paris s. d. (1995) (= Croire et Savoir 21). 192 páginas. ISBN 2-7403-0339-4. La obra está dedicada a la memoria del R. P. Marie-Vincent Leroy O. P., antiguo miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de la Religión Católica, quien durante largos años ha sido el responsable editorial de la ya centenaria *Revue Thomiste*, el afamado periódico teológico y filosófico tolosano que bajo su dirección ha alcanzado el justo prestigio del cual goza en todo el mundo.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 11. Recordemos que el *slogan* «sí a Tomás, no al neotomismo» ha sido uno de los emblemas predilectos del llamado *tomismo trascendental* inventado sobre el filo de la Segunda Guerra Mundial bajo la inspiración de Karl Rahner. Fue entonces cuando surgió el uso capcioso del adjetivo *thomanische* para aludir a la doctrina del Aquinate en contraposición a su pretendida tergiversación histórica por parte del bagaje *thomistische* de la escuela que ha perpetuado sus en-

En seguimiento de Maritain, Floucat destaca que el momento decisivo de la intelección metafísica coincide con la «intuición del ser» que tiene lugar en la instancia especulativa del tercer grado de abstracción. Como se sabe, Maritain ha sido uno de los partidarios más entusiastas de toda una línea del pensamiento neotomista que no ve ninguna incompatibilidad entre la famosa tesis de los tres grados de la abstracción intelectual, cuyos mayores sistematizadores han sido Cayetano y Juan de Santo Tomás, y la afirmación aquiniana de la famosa *separatio*, una de las novedades salientes del comentario del Aquinate al libro *De Trinitate* de Boecio, como método propio del conocimiento ejercido por el filósofo del ente en cuanto ente. Por este costado, la distancia que Maritain ha puesto en relación con quienes subrayaban una suerte de sustitución de la abstracción metafísica por tal *separatio* no abstractiva (e. gr., los filósofos dominicos L.-M. Régis, M.-D. Robert y L.-B. Geiger) parece haber cosechado las simpatías más numerosas en el seno del neotomismo de postguerra<sup>57</sup>. Floucat aprovecha este punto de partida para adentrarse en la consideración de un asunto igualmente muy caro a la filosofía de Maritain: la belleza del ser. El concepto de *proportio* juega aquí un papel fundamental, al punto tal que el autor se siente impelido a juzgar que «el mundo de la belleza metafísica es aquél de la analogía de los seres»<sup>58</sup>. Su conclusión, en este aspecto, merece ser suscrita sin reservas: «L'éveil du désir religieux qui est l'inclination première, radicale de l'esprit, est particulièrement manifeste lorsqu'il s'agit du beau, parce que celui-ci est la gloire de l'être brillant de tous ses feux»<sup>59</sup>.

Toda la vida del espíritu y, de un modo singular, la vida filosófica está enderezada a un fin religioso. Floucat describe con trazos precisos la marcha del conocimiento humano en orden al religamiento de nuestro intelecto con el ente por esencia, la causa primera de todo cuanto es y la verdad máximamente inteligible *quoad se*. El rechazo de este orden visceral de la razón del hombre a la inteligencia del primer principio de todas las cosas y de ella misma es la señal inconfundible del proceso de secularización que agita a la humanidad desde que se perdiera de vista el sentido de esta *religatio* de nuestra potencia perceptiva superior al Dios que la ha infundido en el alma de los hombres como la mejor de sus pertenencias. El filósofo francés es cons-

---

señanzas durante siete siglos. Pero hay dos razones que desmienten frontalmente esta actitud: en primer lugar, nadie ha tenido la valentía de aportar los documentos textuales que probarían la perfidia inveterada de la escuela tomista con respecto al espíritu de las teorías testadas por su fundador; y, en segundo lugar, el *tomismo trascendental* carga hoy con la principal responsabilidad del evidente eclipsamiento de la presencia de Santo Tomás en la teología y en la filosofía católicas conseguido mediante la promoción a un grado insólito del inmanentismo más acérrimo dentro de los ámbitos eclesiásticos. En última instancia, lo que ahora se esgrime como una impugnación de la escuela neotomista no es otra cosa que una reacción subversiva contra la convocatoria plasmada en la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII.

<sup>57</sup> Cfr. la reseña de esta importante discusión en el artículo de G. E. PONFERRADA, «Nota sobre los "grados de abstracción"»: *Sapientia* XXXIII (1978) 267-284, quien concuerda con la posición de Maritain también compartida por M.-V. Leroy O. P. y M. De Andrea O. P.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 43.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 47.

ciente de que la crisis de esta religiosidad del filosofar patentiza el núcleo del extravío y de la desesperación que cunden en la cultura y en la civilización europeas, mas no por ello deja de expresar su esperanza de un redescubrimiento de la alcurnia de esa religión que no puede dejar de acompañar el desarrollo de una verdadera sabiduría: «C'est dire la place que devrait tenir, devant les vertiges qui sont aujourd'hui les nôtres et aussi les convulsions qui, au coeur de notre vieille Europe, ressemblent étrangement à une nouvelle naissance, une philosophie pleinement consciente de ses sources religieuses et fidèle au consentement à l'être à l'intérieur de la sagesse chrétienne»<sup>60</sup>. ¿Quiénes nos pueden indicar la vía de esta imperiosa recomposición de la sabiduría extranjerizada de la sociedad secularista de este tiempo? Floucat no duda: el prototipo se encuentra en la elocuencia del filosofar de los santos. San Juan de la Cruz, discípulo preclaro de Santo Tomás, es un ejemplo cabal de esta empresa, de la cual el cristianismo no puede desistir. Al gran carmelita y al Aquinate no solamente debemos el haber entronizado en la historia los paradigmas de la asociación perfecta de la metafísica de la razón natural con la contemplación mística; también se yerguen ante nosotros como los modelos a imitar por parte de quienes buscan afanosamente la propulsión del espíritu humano a una etapa que remonte la decadencia de esta civilización gimiente y de un pensamiento estancado en un inmanentismo lacerante: «Ils demeurent pour nous et au-devant de nous les apôtres des temps à venir»<sup>61</sup>.

Floucat toma posición frente a la exaltación de la «metafísica del Éxodo» encarecida en la obra de Étienne Gilson. Tampoco en este aspecto hay acuerdo en el neotomismo. Consta que no son pocos quienes imputan a Gilson el haber propuesto una visión de la revelación veterotestamentaria dirigida a Moisés —*Ego sum qui sum* (Ex III 14)— divergente de aquélla que la tradición cristiana, sobre todo bajo el impulso de San Agustín, había sostenido en forma invariable. Para San Agustín, según sabemos, este versículo bíblico contiene la revelación de la inmutabilidad de Dios<sup>62</sup>. Los críticos de Gilson le achacan un usufructo abusivo de este versículo en vistas a favorecer la teoría tomista del *ipsum esse subsistens* y, por otro lado, suelen vincular tal faz de su pensamiento a una suerte de «fideísmo» que latiría en la concepción gilsonianana de la filosofía cristiana; un criterio reputado como una interpretación inadmisibles de las relaciones entre la razón y la fe y entre la filosofía y la *sacra doctrina*. Mas, por encima de este episodio, que no entra dentro de los análisis de Floucat, lo cierto es que Gilson ha consagrado todos sus esfuerzos metafísicos a mostrar que Santo Tomás ha ofrecido todas las razones que llevan a ver en la revelación del libro del Éxodo la misma verdad demostrada por la filosofía primera al concluir que Dios es el *ipsum esse subsistens*. Las comparaciones que Floucat establece entre los acuer-

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 104.

<sup>62</sup> «Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est» (*Enarrat. in Psalmos*, in Ps CXXXIV, n. 4: PL XXXVII 1741). Pero más enfáticamente todavía en este otro texto: «Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum* [...]» (*De Trinit.* VII 5: PL XLII 942).

dos y desacuerdos entre Gilson y Maritain cuando se han aplicado a desentrañar la significación metafísica del ente y del ser, de las relaciones del acto de ser con la esencia y aun del modo humano del acceso intelectualivo al sujeto de la ciencia del ente en cuanto ente nos parecen de lo mejor que se ha escrito en esta materia, que ya registra abundantes intervenciones de autores que, cada vez con mayor insistencia, van poniendo de relieve la jerarquía de las contribuciones capitales de ambos filósofos a la metafísica neotomista. Vale la pena, además, notar que la admiración de Floucat hacia ambos maestros, e incluso su concordancia básica con las doctrinas que han transmitido a la posteridad, no le ha impedido el dar cuenta de algunos rasgos teóricos que, tanto en Maritain como en Gilson, son acreedores de rectificaciones en virtud de las exigencias inapelables que prescriben la verdad y el rigor de la ciencia.

Floucat cierra su escrito con una declaración de guerra al inmanentismo moderno. Su enemigo es el neopaganismo encarnado de una manera arquetípica en la fenomenología ontológica de Heidegger, heredero privilegiado de una tradición secularizante que despunta con Escoto, Ockham y Eckhart, que recibe su formalización moderna de manos de Descartes, Suárez y Kant y que, por fin, desemboca en un misticismo despojado de su objeto vitalizante indispensable —Dios— para acabar ensalzando el *ego* autónomo de un hombre empeñado en contrincarse con su enraizamiento en la divinidad del ser del cual procede gratuitamente. Este hombre profesa de un modo sistemático el ateísmo estereotipado en el bosquejo secularista de una mística neopagana engolfada en la contemplación antimetafísica del vacío del *Sein* heideggeriano. La oposición permanente y enérgica del filósofo de Meßkirch a la ontoteología de la tradición especulativa occidental ha llegado a un punto sin retorno: un pensamiento del *Sein* que no se desee a sí mismo una teorización intelectualiva en derredor del único objeto donde el ser es aprehensible por la razón humana —el ente en cuanto ente, el *subiectum* de la ciencia de lo que *es*— es, por fuerza, un pensamiento tan beligerante contra la metafísica cuanto la fragua de una mística hermética y esotérica enamorada no más que del yo de quien busca pensar el ser pensando su propia subjetividad emancipada de todo principio y de toda causa. En un apéndice agregado al libro de Floucat podemos hallar un diagnóstico exacto de la situación actual del pensamiento humano que, habiendo renegado de la ciencia del ente en cuanto ente, la única ciencia apta para expedirse filosóficamente sobre el ser, hoy no tiene otro recurso que entregarse al culto supersticioso de un *Sein* que no tiene nada que ver con el ente cuya quiddidad es el mismo ser subsistente<sup>63</sup>.

MARIO ENRIQUE SACCHI

---

<sup>63</sup> Cfr. *op. cit.*, Apéndice: «La critique heideggerienne de l'onto-théologie et la métaphysique de saint Thomas d'Aquin», pp. 159-181. En el presente fascículo de *Sapientia* (cfr. supra 187-229) el lector encontrará una nueva incursión de Floucat sobre este delicado problema sobrellevada ahora con mayor extensión y, en adición a ello, imprimiéndole una insospechada proyección teológica y religiosa ya brevemente preanunciada en el citado apéndice.