



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- PABLO VI: *Santo Tomás de Aquino, lumbrera de la Iglesia y del mundo* 83

ARTICULOS

- ALBERTO CATURELLI: *La profecía como conocimiento del futuro histórico en Santo Tomás de Aquino* 105
- JUAN ALFREDO CASAUBON: *La hipótesis del evolucionismo generalizado y el tomismo* 123

NOTAS Y COMENTARIOS

- BERTRAND DE MARGERIE S. J.: *L'idée d'être face à l'être et aux êtres* 139
- ALBERTO CATURELLI: *Michele Federico Sciacca (1908-1975)* . 142

BIBLIOGRAFIA

JEAN WAHL: *Verso la fine dell'ontologia. Studio sull'Introduzione alla metafisica di Heidegger* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 148; FRANCO SPISANI: *Significato e struttura del tempo* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 150; MARIO CASULA: *La metafisica di A. G. Baumgarten* (Mario Enrique Sacchi), p. 152; MAURICE GIELE, FERNAND VAN STEENBERGHEN, BERNARD BAZAN: *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 153; FRIEDRICH W. J. SCHELLING: *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (Omar Argerami), p. 155; FEDERICO G. G. SCHELLING: *Filosofia della Rivelazione* (Omar Argerami), p. 156; XAVIER TILLIETTE: *Attualità di Schelling* (Omar Argerami), p. 158; MARINO GENTILE: *Saggi di una nuova storia della filosofia* (Omar Argerami), p. 158.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

SANTO TOMAS DE AQUINO, LUMBRERA
DE LA IGLESIA Y DEL MUNDO

Carta del Papa al Maestro General de los Dominicos
en el VII Centenario de la muerte del Doctor Angélico

Al querido hijo

Vincent de Couesnongle,
Maestro General de la
Orden de los Frailes Predicadores

*Querido hijo,
salud y bendición apostólica.*

1. *Lumbrera de la Iglesia y del mundo entero, así es aclamado con razón Santo Tomás de Aquino, el cual es objeto de especiales celebraciones este año, en que se cumple el VII centenario de su muerte, acaecida en el monasterio de Fossanova el 7 de marzo de 1274, mientras se dirigía al II Concilio General de Lyon, obedeciendo órdenes de nuestro predecesor el Beato Gregorio X. En el clima del renovado entusiasmo suscitado por este centenario, se han hecho investigaciones, se han publicado trabajos y se han tenido reuniones en muchas universidades y centros de estudios superiores, principalmente en esta ciudad, donde la Orden de Frailes Predicadores, a la que perteneció Santo Tomás, ha organizado un importante congreso. Todavía tenemos en la memoria el espectáculo que ofrecía el aula magna de la Pontificia Universidad que lleva el nombre de Santo Tomás de Aquino, llena de especialistas venidos de todas las partes del mundo. En el discurso que les dirigimos, les felicitamos por su trabajo, les animamos a continuar su noble tarea y, al mismo tiempo, enaltecimos a este gran Doctor de la Iglesia. Poco tiempo después, llamamos la atención sobre "el «retorno» a Santo Tomás, un retorno inesperado ciertamente, pero maravilloso, que confirma lo que el Magisterio supremo había dicho de él: que es el guía autorizado e insustituible de los estudios filosóficos y teológicos"¹; en efecto, muchos indicios nos permitieron colegir que su doctrina interesa e influye también en los hombres de nuestro tiempo.*

¹ Discurso al Comité promotor del *Index Thomisticus*: *L'Osservatore Romano*, 20-21 mayo 1974.

2. *Ahora deseáramos explicar mejor aquella expresión nuestra, poniendo de relieve numerosos elementos de la doctrina del Aquinate que tienen mucha importancia en orden a la salvaguardia e investigación de la verdad revelada; por este motivo lo recomendamos a nuestros contemporáneos —cosa que ha hecho y sigue haciendo la Iglesia— como maestro en el arte de pensar, según fórmula nuestra², y como guía para conciliar los problemas filosóficos con los teológicos y, añadimos gustosamente, para plantear correctamente el saber científico en general.*

Así, pues, queremos manifestar públicamente nuestra conformidad con los que sostienen que, aun setecientos años después de su muerte, el Santo Doctor debe ser celebrado no sólo como excelso pensador y doctor del pasado, sino también por la vigencia de sus principios, de su doctrina y de su método; y deseamos explicar al mismo tiempo las razones de la autoridad científica que le reconocen el Magisterio y las instituciones de la Iglesia, y especialmente muchísimos predecesores nuestros, que no dudaron en otorgarle el título de "Doctor común", que se le dio por primera vez el año 1317³.

Confesamos que al confirmar y reavivar una tradición tan prolongada y venerable del Magisterio de la Iglesia, no nos mueve sólo el respeto a la autoridad de nuestros predecesores, sino también la consideración objetiva de la validez de su doctrina, el fruto que se obtiene estudiando y consultando sus obras —como sabemos por propia experiencia— y la comprobación del poder persuasivo y formativo que ejerce en sus discípulos, sobre todo en los jóvenes, como pudimos observar en los años de nuestro apostolado entre los universitarios católicos, que, estimulados por nuestro predecesor Pío XI, de feliz memoria, se habían dedicado al estudio del Doctor Angélico.

3. *Sabemos que hoy día no todos están de acuerdo en esto. Pero no se nos oculta que muchas veces el recelo o aversión que se siente hacia Santo Tomás deriva de un contacto superficial y saltuario con su doctrina, más aún, del hecho de que no se leen ni se estudian sus obras. Por eso, también nosotros, como hizo Pío XI, recomendamos a todos los que deseen formarse un criterio maduro acerca de la postura que hay que adoptar en esta materia: ¡Id a Tomás!⁴. Buscad y leed*

² Alocución al Congreso sobre Santo Tomás de Aquino en el VII centenario de su muerte: cf. *L'Osservatore Romano*, 22-23 abril 1974.

³ Pío XI, *Encicl. Studiorum Ducem*: AAS 15, 1923, p. 314. Cf. J. J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, Romae 1914, p. 177 ss.; J. Koch, *Philosophische und theologische Irrtumlisten von 1270-1329*: Mélanges Mandonnet, Paris 1930, t. II, p. 328, n. 2; J. Ramírez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952, pp. 35-107.

⁴ Cf. M. Cordovani, *San Tommaso nella parola di S. S. Pío XI: Angelicum VI*, 1929, p. 10.

⁵ *Encicl. Studiorum Ducem*: AAS 15, 1923, p. 323.

las obras de Santo Tomás —repetimos con gusto— no sólo para encontrar alimento espiritual seguro en aquellos opulentos tesoros, sino también y ante todo, para daros cuenta personalmente de la incomparable profundidad, riqueza e importancia de la doctrina que contienen.

I

SANTO TOMAS EN EL CONTEXTO SOCIO-CULTURAL
Y RELIGIOSO DE SU TIEMPO

4. *Para formarse un juicio exacto del valor perenne del magisterio de Santo Tomás en la Iglesia y en el mundo de la cultura, no basta conocer de modo directo y completo sus textos; es preciso también tener en cuenta el contexto histórico y cultural en que vivió y llevó a cabo su obra de maestro y escritor.*

Conviene recordar aunque sólo sea los rasgos esenciales de aquella época, para que destaquen con mayor claridad, como dentro de un marco, las ideas fundamentales del santo Doctor tanto en el ámbito religioso y teológico como en el campo filosófico y social.

Alguien ha hablado de aquel tiempo como de un Renacimiento anticipado; y en realidad las inquietudes que más tarde iban a desplegar toda su fuerza innovadora están fermentando ya entre el 1225 y el 1274, años que abarcan la vida de Santo Tomás.

5. *Desde el punto de vista socio-político, son conocidas las vicisitudes que transformaron completamente la fisonomía de Europa: la victoria de los municipios italianos sobre la antigua dominación del Imperio Medieval, encaminado ya al ocaso; la promulgación de la Charta Magna en Inglaterra; la confederación anseática de las ciudades libres marineras y comerciales del norte de Europa; la evolución progresiva de la monarquía francesa; el desarrollo económico de las ciudades más industriales, como Florencia, y el florecimiento cultural de las grandes universidades, como la escuela teológica de París, la escuela de derecho civil y canónico de Bolonia y la escuela médica de Salerno; la amplia difusión de los descubrimientos científicos y de las elucubraciones filosóficas de los árabes hispanos, y finalmente las nuevas relaciones con Oriente, consecuencia de las Cruzadas.*

Comienza entonces, con los municipios y con las monarquías nacionales, el proceso cultural y político que en los siglos XII y XIV lleva a la formación del Estado moderno. La Respublica christiana, fundada en la unidad de fe religiosa en Europa, cede poco a poco el puesto a un nuevo consentimiento nacionalista que orienta la vida del mundo civil europeo por cauces muy distintos de los del Medioevo,

cuando dominaba la relación entre las dos autoridades supremas, la papal y la imperial, unidas y en colaboración mutua; sistema que en vano tratará todavía de proponer Dante Alighieri, después de muerto Santo Tomás, como arquetipo de organización política.

En el siglo XIII empieza a perfilarse una marcada tendencia a afirmar la autonomía del orden temporal frente al sagrado y espiritual, y consiguientemente del Estado frente a la Iglesia; en casi todas las esferas de la vida y de la cultura se despierta el entusiasmo por los valores terrenos y una atención nueva hacia la realidad del mundo, emancipándose la razón de la hegemonía de la fe religiosa. Por otra parte, en el mismo siglo, al propagarse las Ordenes mendicantes, cundía cada vez más un vastísimo movimiento de renovación espiritual que, sacando inspiración y empuje del amor a la pobreza y del celo evangelizador, logró que el pueblo cristiano sintiese la apremiante necesidad del volver al verdadero y genuino espíritu evangélico.

Santo Tomás, situado en el centro del gran debate entre las dos culturas, la humana y la sagrada, y atento a la evolución política, se hace cargo sin dificultad de la nueva situación y distingue los "signos" de los principios universales de razón y de fe con los que hay que confrontar las cosas humanas y discernir los acontecimientos. Reconoce una cierta autonomía a los valores e instituciones de este mundo, aunque afirma sin vacilación alguna la transcendencia y la supremacía del fin último al que deben dirigirse y subordinarse todas las cosas del mundo: el reino de Dios, que es a la vez el lugar de salvación del hombre y el fundamento de su dignidad y libertad⁶.

6. Esta postura se encuadra dentro de la teoría general de las relaciones entre cultura y religión, razón y fe; teoría que elaboró Santo Tomás atendiendo a los nuevos problemas que surgían y a las nuevas exigencias que se manifestaban dentro del ámbito filosófico y teológico en aquel momento de evolución sociocultural.

Efectivamente, es la época en que se impone cada vez más el imperativo de la investigación racional, iniciada ya de manera nueva y plenamente dialéctica por Abelardo en la Universidad de París un siglo antes.

La aceptación respetuosa de la autoridad tradicional es sustituida por la confrontación de sus afirmaciones con las conquistas de la razón, la discusión de las distintas opiniones, el procedimiento lógico en la demostración de las tesis, la pasión por las quaestiones, y finalmente el análisis del lenguaje, realizado de manera tan sistemática y con obje-

⁶ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3; Ed. Leonina, VI, p. 167.

tivos tales que parecen anticipar el método científico de la semántica moderna.

En este clima cultural consiguen sus primeros éxitos las ciencias que, sin negar la presencia y acción de Dios en el universo, tratan de explicar el curso ordinario de este mundo visible en clave natural, como se ve en no pocos autores cristianos de la época, entre los que sobresale San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, a quien nuestro predecesor Pío XII declaró patrono de cuantos se dedican a las ciencias naturales⁷.

7. Aunque entonces acababa apenas de estrenarse el método experimental en el estudio de la naturaleza y faltaban aún los instrumentos —que presagiará más tarde Roger Bacon— para la aplicación de la ciencia a la transformación y aprovechamiento de las cosas creadas, sin embargo, constaba ya con certeza el valor e importancia de la razón para la investigación de la realidad concreta y para la explicación del mundo.

Por eso, en los nuevos medios culturales se reciben favorablemente las obras de Aristóteles, difundidas primero por los árabes y luego por los nuevos traductores cristianos, entre los que se cuenta Guillermo de Moerbeke, penitenciario papal, hermano en religión y colaborador de Santo Tomás⁸. En efecto, en estas obras se descubren el sentido de la naturaleza y el realismo que, en opinión de muchos, proporcionan valiosos instrumentos de trabajo e incluso bases ideales para un nuevo planteamiento de la especulación filosófica y de la investigación científica.

8. Pero aquí surge el grave problema del nuevo modo de entender las relaciones entre la razón y la fe, y —en una perspectiva más amplia— como hemos sugerido antes, entre todo el orden de las realidades terrenas y la esfera de las verdades religiosas, principalmente las del mensaje cristiano.

En esta materia es evidente el peligro de tropezar en dos escollos opuestos: el del naturalismo, que desaloja por completo a Dios del mundo y especialmente de la cultura, y el de un falso sobrenaturalismo o fideísmo que, para evitar aquel error cultural y espiritual, pretende frenar las legítimas aspiraciones de la razón y el impulso evolutivo del orden de la naturaleza, en nombre del principio de autoridad, sacado de su esfera propia, a saber, la esfera de las verdades reveladas por Cristo a los hombres, que son gérmenes de la vida futura y trans-

⁷ Breve *Ad Deum per rerum naturae*: AAS 34, 1942, pp. 89-91.

⁸ Cf. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París 1950, p. 183 ss.

cienden absolutamente la capacidad del entendimiento humano. Este doble peligro se vuelve a presentar reiteradamente en el transcurso de los siglos, antes y después de Santo Tomás, y puede decirse que en la actualidad son también los dos escollos en los que tropiezan los que abrodan incautamente los numerosos problemas implicados en la relación entre la razón y la fe; lo hacen alegando a menudo el ejemplo de audacia innovadora que dio Santo Tomás en su tiempo, pero sin tener la agudeza y equilibrio de la inteligencia soberana del gran Doctor.

No cabe duda que Santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo no rechaza apriorísticamente esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución que él dio, con su genialidad casi profética, a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural.

En efecto, todo el edificio doctrinal del Aquinate se apoya en el áureo principio, enunciado por él ya en las primeras páginas de la *Summa Theologiae*, según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y por su parte la naturaleza se subordina a la gracia, la razón a la fe y el amor humano a la caridad⁹. La infusión de la gracia, que es el principio de la vida eterna, supone toda la amplia esfera de valores y facultades en que se despliega el impulso vital de la naturaleza humana¹⁰ —ser, entendimiento, amor—, acrecentándolo interiormente con nuevas energías¹¹. De este modo, incluso la perfección total del hombre natural —mediante un proceso de purificación redentora y de elevación santificadora— se realiza en el orden sobrenatural, que alcanza su plenitud definitiva en la felicidad celeste, pero ya en esta vida da lugar a una síntesis armónica de valores auténticos, ciertamente difícil de conseguir —como la propia vida cristiana—, pero fascinadora.

9. Se puede afirmar que Santo Tomás, superando cierto sobrenaturalismo exagerado, arraigado en las escuelas medievales, y al mis-

⁹ Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2; Ed. Leonina, IV, p. 22.

¹⁰ Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2; Ed. Leonina, VII, pp. 169-170.

¹¹ *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2; Ed. Leonina, VIII, p. 176.

mo tiempo haciendo frente al secularismo que cundía en las escuelas europeas merced a la interpretación naturalista del aristotelismo, supo mostrar —tanto en el plano de la teoría como en la práctica, o sea con el ejemplo de su trabajo científico— cómo se compaginan en su pensamiento y en su vida la fidelidad total y absoluta a la palabra de Dios y la máxima apertura de mente al mundo y a sus valores auténticos, el afán innovador y progresista y la resolución de levantar todo el edificio doctrinal sobre el cimiento firme de la tradición.

En efecto, no sólo se preocupó de conocer las ideas nuevas, los problemas nuevos y las nuevas afirmaciones e impugnaciones de la razón acerca de la fe, sino también de estudiar con ahinco ante todo la Sagrada Escritura, que explicó desde sus primeros años de magisterio en París, las obras de los Santos Padres y escritores cristianos, la tradición teológica y jurídica de la Iglesia y al mismo tiempo toda filosofía anterior y contemporánea, no sólo aristotélica, sino también platónica, neoplatónica, romana, cristiana, árabe y judía, sin pretender en absoluto efectuar una ruptura con el pasado, ruptura que lo habría privado de su raíz, de manera que se puede decir con toda razón que asimiló bien la frase de San Pablo: “no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz la que te sostiene a ti” (Rom 11, 18).

Por la misma razón, fue muy dócil al Magisterio de la Iglesia, al que compete guardar y señalar la “regla de la fe”¹² a todos los creyentes, y antes que nada a los teólogos, en virtud del mandato divino y de la asistencia indefectible prometida por Cristo a los Pastores de su rebaño¹³. Pero sobre todo reconocía la autoridad suprema y definitiva en materia de fe al Magisterio del Romano Pontífice¹⁴, a cuyo juicio sometió por eso, a punto de morir, todos sus escritos, tal vez porque era plenamente consciente de la inmensa amplitud y de la audacia de la labor innovadora que había realizado.

10. Tal afán de buscar la verdad, entregándose a ella sin escatimar ningún esfuerzo —afán que Santo Tomás consideró misión espe-

¹² Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 10, ad 3: Ed. Leonina, VIII, p. 24.

¹³ Cf. *Summa Theologiae*, ib., a. 10: 1. c.; Lc 22, 32 allí citado.

¹⁴ *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 10: Ed. Leonina, VIII, pp. 23-24. Consúltese lo que escribió Santo Tomás en el opúsculo *In Symbolum Apostolorum Expositio* acerca de la Iglesia Romana: *Dominus dixit... “Non praevalerunt”. Et inde est quod sola Ecclesia Petri (in cuius partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum) semper fuit firma in fide: et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, vel sit commixta multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro (Lc 22, 32): “Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua” (a. 9: Ed. Parmensis, t. XVI, 1865, p. 148).*

¹⁵ Cf. *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco*, cap. XIV: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer, o.p., fasc. II, Saint-Maximin (Var) 1924, p. 81.

cífica de toda su vida y que cumplió egregiamente con su magisterio y con sus escritos—, hace que pueda llamársele con todo derecho “apóstol de la verdad” y que pueda proponerse como ejemplo a todos los que desempeñan la función de enseñar. Pero brilla también ante nuestros ojos como modelo admirable de erudito cristiano que, para captar las nuevas inquietudes y responder a las exigencias nuevas del progreso cultural, no siente la necesidad de salir fuera del cauce de la fe, de la tradición y del Magisterio, que le proporcionan las riquezas del pasado y el sello de la verdad divina; y, para mantenerse fiel a esta verdad, no rechaza las múltiples verdades descubiertas por la razón en el pasado o en el presente, entre otros motivos porque —como dice el mismo Angélico—, sea quien fuere el que las proponga, proceden del Espíritu Santo: “La verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo, que infunde la luz natural y mueve a la inteligencia y a la expresión de la verdad”¹⁶.

11. Más bien hay que confesar que su fuerte arraigo en la fe divina impide a Tomás someterse servilmente a maestros humanos, nuevos o antiguos, y en esto Aristóteles no es para él una excepción. Su mente está abierta a todos los avances de la verdad, sea cual fuere la fuente de su procedencia: es la primera faceta de su universalismo. Pero hay otro aspecto, que quizás manifiesta mejor su talante intelectual y su personalidad: la libertad suprema con que se acerca a todos los autores, sin comprometerse con ninguna afirmación de autoridad terrena. Esta libertad e independencia intelectual en el campo filosófico constituye su verdadera grandeza como pensador.

En efecto, mostrándose obediente sobre todo a la verdad, en materia filosófica, y juzgándolo todo “no (...) por la autoridad de quien lo afirma, sino por el valor de las afirmaciones en sí”¹⁷, pudo tratar con gran libertad las tesis de Aristóteles, de Platón y de otros, sin hacerse aristotélico, ni platónico en sentido estricto.

Gracias a esta independencia intelectual —que lo asemeja a los que utilizan los métodos rigurosos de las ciencias positivas—, el Aquinate fue capaz de descubrir y superar las insidias ocultas en el averroísmo, de colmar las deficiencias y lagunas de Platón y Aristóteles, y de

¹⁶ *Summa Theologiae*, I-II, p. 109, a. 1, ad I: Ed. Leonina, VII, p. 290.

¹⁷ *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 2, a. 3 ad 8: rec. B. Decker, Leiden 1955, p. 97. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2: *Argumentum ab auctoritate fidei est firmissimum, sed ab auctoritate humana est debilissimum* (Ed. Leonina, IV, p. 22). Otro texto que evidencia la actitud no servil ni puramente historicista o ecléctica de Santo Tomás en filosofía: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum: In librum Aristotelis de coelo et mundo commentarium*, I, lect. XXII: Ed. Parmensis, t. XIX, 1865, p. 58. Cf. *Tractatus de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8: ed. L. W. Keeler, Romae 1938, pp. 131-133.

elaborar una gnoseología y una ontología que son una obra maestra de objetividad y de equilibrio¹⁸.

Hacia todos los maestros del espíritu humano sentía tres cosas: admiración ante el inmenso patrimonio cultural que entre todos acumularon y legaron a la humanidad¹⁹; reconocimiento del valor e importancia, mas también de las limitaciones, de la obra de cada uno²⁰; finalmente, cierta compasión hacia los que, careciendo de la luz de la fe, como los sabios de la antigüedad, experimentaban una angustia humanamente insuperable al enfrentarse con los interrogantes últimos de la existencia humana y sobre todo con el problema del fin último del hombre²¹, mientras que cualquier pobre vieja, poseyendo la certeza de la fe, está libre de esa angustia y goza de la luz divina mucho más que aquellos ingenios soberanos²².

12. Pues bien, Santo Tomás, aun remontándose con su agudísima especulación a las cumbres más altas de la razón, era como un niño ante los sublimes e inefables misterios de la fe; solía arrodillarse delante del crucifijo y al pie del altar, implorando la luz de la inteligencia y la pureza de corazón que permiten escrutar lúcidamente los secretos de Dios²³. Reconocía gustoso que había aprendido más en la oración que en el estudio²⁴, y mantenía tan vivo el sentido de la transcendencia divina que ponía como condición primordial, previa a cualquier investigación teológica, este principio: "en esta vida tanto más perfectamente conocemos a Dios, cuanto mejor entendemos que sobrepasa toda capacidad intelectual"²⁵. Y hay que considerar esta afirmación no sólo como la tesis principal y como el fundamento del método de investigación que da lugar a la llamada teología "apofática", sino también como muestra de su humildad intelectual y de su espíritu de adoración.

¹⁸ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, Paris, 1932, I, p. 42; *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, 6ª ed., *passim*. Cf. también F. van Steenberghen, *Le mouvement doctrinal du XI au XIV siècle*: Fliche Martin, *Histoire de L'Eglise*, vol. XIII, p. 270.

¹⁹ Cf. *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, II, lect. I: Ed. Taurinensis, 1950, n. 287, p. 82.

²⁰ Cf. *ib.*

²¹ Cf. *Summa contra Gentiles*, L. III, c. 48; Ed. Leonina, XIV, pp. 131-132.

²² Cf. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. I: Ed. Parmensis, t. XVI, 1865, p. 35: *Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem*.

²³ Cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 7: Ed. Leonina, VIII, p. 72; *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco*, caps. XXVIII, XXX, IV: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. cit., pp. 102-103, 104-105, 108.

²⁴ *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco*, cap. XXXI: ed. cit., pp. 105-106; cf. J. Pieper, *Einführung zu Thomas von Aquin*, München, 1958, p. 172 ss.

²⁵ *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 7: Ed. Leonina, VIII, p. 72.

Si tenemos en cuenta que Santo Tomás supo armonizar perfectamente el espíritu profundamente cristiano y la agudeza de su talento especulativo, abierto a todos los logros del pensamiento, tanto antiguo como contemporáneo, no puede sorprendernos que, en plena crisis del siglo XIII, lograra encontrar nuevas fórmulas para definir las relaciones entre la razón y la fe; que evitase a tiempo que la doctrina teológica se desviase bajo el influjo de las nuevas corrientes filosóficas; que disipase cualquier compromiso equívoco entre las verdades de razón y las reveladas; finalmente, que presentase batalla a la doctrina de las “dos verdades” —de razón y de fe— que los cristianos podían admitir, aunque fuesen contradictorias, por motivos diversos; doctrina cuyos factores socavaban la unidad íntima del hombre cristiano y pretendían canonizar ya entonces las polémicas doctrinales que más tarde, abandonado el equilibrio conseguido por Santo Tomás, iban a desgarrar la cultura europea²⁶.

13. *Al realizar la obra cumbre del pensamiento medieval, Santo Tomás no se encontraba solo. Antes y después de él, otros muchos doctores ilustres trabajaron en la misma dirección: entre ellos hay que recordar a San Buenaventura —de cuya muerte se celebra también el VII centenario, pues falleció el mismo año que Santo Tomás—, a San Alberto Magno, Alejandro de Hales y Duns Scoto. Pero sin duda Santo Tomás, por disposición de la divina Providencia, puso el remate a toda la teología y filosofía “escolástica”, como suele llamarse, y fijó en la Iglesia el quicio central en torno al cual, entonces y después, ha podido girar y avanzar con paso seguro el pensamiento cristiano.*

A él, el Doctor común de la Iglesia, dedicamos nuestro aplauso en este año siete veces centenario de su muerte, como homenaje de gratitud por todo lo que hizo en beneficio del pueblo cristiano y como reconocimiento y exaltación pública de su grandeza impercedera.

II

VALORES PERENNES DE LA DOCTRINA Y DEL METODO DE SANTO TOMAS

14. *La figura del Aquinate desborda el contexto histórico y cultural en que se movió, situándose en un plano de orden doctrinal que trasciende las épocas históricas transcurridas desde el siglo XIII hasta nuestros días. Durante esos siglos la Iglesia ha reconocido la importancia y el valor perenne de la doctrina tomista, especialmente en algu-*

²⁶ Cf. J. Pieper, *op. c.*, p. 69 ss.

nos momentos señalados, como en los Concilios Ecuménicos de Florencia, de Trento y Vaticano I²⁷, con ocasión de la promulgación del Código de Derecho Canónico²⁸, y en el Concilio Vaticano II, del que luego volveremos a hablar.

Además, nuestros predecesores y nosotros mismos, hemos afirmado repetidas veces la autoridad de Santo Tomás. No se trata —quede bien claro— de un conservadurismo a ultranza, cerrado al sentido de evolución histórica y medroso ante el progreso, sino de una opción fundada en razones objetivas e intrínsecas a la doctrina filosófica y teológica del Aquinate, que nos permiten ver en él a un hombre, depurado, por superior designio, a la Iglesia, el cual, con la originalidad de su trabajo creador, imprimió una trayectoria nueva a la historia del pensamiento cristiano y principalmente de las relaciones entre la inteligencia y la fe.

15. Para resumir aquí brevemente las razones a que hemos aludido, recordaremos ante todo el realismo gnoseológico y ontológico, que es la característica primera y principal de la filosofía de Santo Tomás. Podemos definirlo también como realismo crítico, pues estando vinculado a la percepción sensible y por tanto a la objetividad de las cosas, proporciona el sentido verdadero y positivo del ser. Este realismo posibilita una elaboración mental ulterior que, aun universalizando los datos del conocimiento sensible, no se aleja de ellos dejándose arrebatar por el torbellino dialéctico del pensamiento subjetivo, para terminar casi fatalmente en una agnosticismo más o menos radical. *Primo in intellectu cadit ens*, dice el Angélico en un pasaje famoso²⁹. En este principio fundamental estriba la gnoseología de Santo Tomás, cuya mayor novedad consiste en la equilibrada valoración de la experiencia sensible y de los datos auténticos de la conciencia en el proceso cognoscitivo, que, sometido a reflexión crítica, es el punto de arranque de una sana ontología y en consecuencia de todo el edificio teológico. Por eso se ha podido definir el pensamiento de Santo Tomás como la filosofía del ser, considerado tanto en su valor universal, como en sus condiciones existenciales; igualmente es sabido que a partir de esta filosofía, el Aquinate se remonta a la teología del Ser divino, cual subsiste en sí mismo y cual se revela en su Palabra y en los eventos de la economía de la salvación, especialmente en el misterio de la Encarnación.

²⁷ León XIII, Encicl. *Aeterni Patris: Leonis XIII Pont. Max. Acta*, I, Romae, 1881, pp. 255-284.

²⁸ *Codex Iuris Canonici*, can. 1366, pár. 2; cf. can. 589, pár. 1.

²⁹ Cf. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1: Ed. Leonina, XXII, vol. I, fasc. 2, p. 5.

Nuestro predecesor Pío XI alabó este realismo ontológico y gnoseológico, en un discurso pronunciado a los jóvenes universitarios, con estas significativas palabras: "En el Tomismo se encuentra, por así decir, una especie de Evangelio natural, un cimiento incomparablemente firme para todas las construcciones científicas, porque el Tomismo se caracteriza ante todo por su objetividad; las suyas no son construcciones o elevaciones del espíritu puramente abstractas, sino construcciones que siguen el impulso real de las cosas . . . Nunca decaerá el valor de la doctrina tomista, pues para ello tendría que decaer el valor de las cosas"³⁰.

16. Una filosofía y una teología de esta índole son posibles gracias al reconocimiento de la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano, fundamentalmente sano y dotado de un cierto gusto del ser; en efecto, el entendimiento tiende a ponerse en contacto con el ser en toda experiencia, pequeña o grande, de la realidad existencial, para asimilarla plenamente y remontarse así a la consideración de las razones y causas supremas que la explican definitivamente.

Ciertamente Santo Tomás, como filósofo y teólogo cristiano, descubre en todos y cada uno de los seres una participación del Ser absoluto, que crea, sostiene y con su dinamismo mueve ex alto todo el universo creado, toda vida, cada pensamiento y cada acto de fe.

Partiendo de estos principios, el Aquinate, mientras exalta al máximo la dignidad de la razón humana, ofrece un instrumento valiosísimo para la reflexión teológica y al mismo tiempo permite desarrollar y penetrar más a fondo en muchos temas doctrinales sobre los que él tuvo intuiciones fulgurantes. Así, los que se refieren a los valores transcendentales y la analogía del ser; la estructura del ser limitado compuesto de esencia y existencia; la relación entre los seres creados y el Ser divino; la dignidad de la causalidad en las creaturas con dependencia dinámica de la causalidad divina; la consistencia real de las acciones de los seres finitos en el plano ontológico, con sus repercusiones en todos los campos de la filosofía y de la teología, de la moral y de la ascética; la organicidad y el finalismo del orden universal. Y si nos remontamos a la esfera de la verdad divina, hay que decir lo mismo de la idea de Dios como Ser subsistente, cuya misteriosa vida ad intra nos da a conocer la revelación; la deducción de los atributos divinos; la defensa de la transcendencia divina contra cualquier tipo de panteísmo; la doctrina de la creación y de la providencia divina con que Santo Tomás, superando las imágenes y penumbras del lenguaje antro-

³⁰ Discorsi di Pio XII, vol. I, Turín, 1960, pp. 668-669.

pomórfico, con el equilibrio y el espíritu de fe que le caracterizan, llevó a cabo una obra que hoy tal vez se llamaría de "demitización", pero que podemos definir con mayor precisión como penetración racional, guiada, apoyada e impulsada por la fe, del contenido esencial de la revelación cristiana.

En esta línea y por estas razones, Santo Tomás, así como exaltó la razón, del mismo modo prestó también un servicio efficacísimo a la fe, como proclamó nuestro predecesor León XIII en un texto memorable, según el cual el Doctor Angélico "distinguiendo netamente, como debe ser, la razón y la fe, y conciliándolas armónicamente, salvaguardó los derechos y tuteló la dignidad de ambas, de suerte que la razón, remontándose en alas de su genio a las más altas posibilidades humanas, ya apenas puede elevarse más; y la fe no puede casi esperar de la razón ayudas más numerosas y valiosas que las conseguidas gracias a Santo Tomás" ³¹.

17. Otra razón de la importancia y del valor perenne del pensamiento de Santo Tomás nos la ofrece el hecho de que él, precisamente por la universalidad y transcendencia de las razones supremas puestas en el centro de su filosofía —el ser— y de su teología —el Ser divino—, no pretendió construir un sistema de pensamiento cerrado en sí mismo, sino que elaboró una doctrina susceptible de enriquecimiento y progreso continuos. En efecto, lo que él mismo hizo asimilando los frutos de las filosofías antiguas y medievales, así como las escasas conquistas de las ciencias antiguas, puede repetirse siempre con relación a cualquier dato verdaderamente válido ofrecido tanto por la filosofía como por la ciencia, aun la más avanzada; lo demuestra la experiencia de numerosos autores que han encontrado precisamente en la doctrina de Santo Tomás los puntos más aptos para acoplar muchos resultados particulares de la reflexión filosófica y científica en un contexto de valor universal.

18. A este propósito hay que repetir que la Iglesia, aunque admite sin ningún reparo ciertas limitaciones en la doctrina de Santo Tomás, sobre todo en los puntos en que depende más de las ideas cosmológicas y biológicas medievales, advierte sin embargo que no todas las teorías filosóficas y científicas pueden reclamar por igual un sitio dentro de la visión cristiana del mundo o pretender ser consideradas plenamente cristianas. En realidad, ni siquiera los filósofos de la antigüedad, entre ellos Aristóteles, su preferido, fueron aprobados en este

³¹ Encicl. *Aeterni Patris: Leonis XIII Pont. Max. Acta*, I, Romae, 1881, p. 274.

sentido, o aceptados íntegra y acriticamente por Santo Tomás. Con relación a ellos, el Aquinate adoptó criterios que siguen siendo válidos para discernir la aceptabilidad cristiana del pensamiento filosófico y científico actual.

En efecto, mientras Aristóteles y otros filósofos —con las debidas rectificaciones y adaptaciones— podían y pueden aceptarse en virtud del valor universal de sus principios, su respeto a la realidad objetiva y su reconocimiento de un Dios distinto del mundo, no puede decirse lo mismo de las filosofías o teorías científicas, cuyos principios fundamentales sean incompatibles con la fe religiosa, ya por apoyarse en el monismo, ya por negar la trascendencia, ya por su subjetivismo o su agnosticismo.

Desgraciadamente hay muchas doctrinas y sistemas modernos radicalmente irreconciliables con la fe y la teología cristianas. Sin embargo, Santo Tomás enseña cómo, incluso en este caso, dichos sistemas pueden proporcionar, ya aportaciones particulares útiles para el perfeccionamiento y desarrollo constantes de la doctrina tradicional, ya al menos estímulos para reflexionar sobre puntos antes ignorados o insuficientemente explicados.

19. El método seguido por Santo Tomás en este trabajo de confrontación y asimilación puede servir también de ejemplo a los estudiosos de nuestro tiempo. En efecto, se sabe que entablaba con todos los pensadores del pasado y de su tiempo —cristianos y no cristianos— una especie de diálogo intelectual. Estudiaba sus sentencias, opiniones, dudas y dificultades, intentando comprender su íntima raíz ideológica y no pocas veces sus condicionamientos socio-culturales. Luego, exponía su pensamiento, especialmente en las Quaestiones y en las Summae. No se trataba sólo de un inventario de dificultades que había que resolver o de objeciones que había que refutar, sino de un planteamiento dialéctico del procedimiento, que lo impulsaba a la búsqueda y a la elaboración de tesis seguras sobre los puntos que eran objeto de reflexión o de discusión. A veces la confrontación era serena y noblemente polémica, como por ejemplo, cuando se trataba de defender una verdad impugnada: contra errores, contra gentes, contra impugnantes, etc. Pero en cualquier caso entablaba un diálogo, que se desarrollaba con plena y generosa disposición de espíritu para reconocer y admitir la verdad, quienquiera que la dijese; es más, esta disposición llevaba a Santo Tomás en no pocos casos a dar una interpretación benigna de sentencias que en el debate resultaban erróneas.

Por este camino Santo Tomás llegó a una síntesis grandiosa y armónica del pensamiento, de valor verdaderamente universal, en virtud de la cual es maestro también en nuestro tiempo.

20. *Queremos señalar finalmente otro mérito que contribuye no poco a la utilidad y excelencia de la doctrina de Santo Tomás: nos referimos a su estilo literario, límpido, sobrio, preciso, forjado en el ejercicio de la enseñanza, en la discusión y en la redacción de sus obras. Baste repetir a este propósito lo que se leía en la antigua liturgia, dominicana en la fiesta del Aquinate: *Stilus brevis, grata facundia; celsa, firma, clara sententia (Estilo conciso, exposición agradable, pensamiento profundo, denso, claro)*³².*

No es ésta la última razón de la utilidad de acudir a Santo Tomás en un tiempo como el nuestro, en el que a menudo se emplea un lenguaje o demasiado complicado y retorcido, o demasiado tosco y vulgar, o incluso tan ambiguo que no sirve ni de vehículo del pensamiento, ni de mediador entre los que están llamados al intercambio y comunión en la verdad.

III

EL EJEMPLO DE SANTO TOMAS PARA NUESTRO TIEMPO

21. *En el VII centenario de la muerte de Santo Tomás, queremos recordar una vez más lo que piensa la Iglesia sobre su función en la orientación de los estudios teológicos y filosóficos. Así se verá claramente por qué la Iglesia ha querido que las escuelas católicas reconocieran y siguieran al Aquinate como "Doctor común" en estas materias.*

Los Romanos Pontífices sostuvieron con su autoridad la doctrina de Santo Tomás cuando aún vivía; protegieron al Maestro y defendieron también su doctrina contra los adversarios. Y después de su muerte, cuando algunas proposiciones suyas fueron condenadas por autoridades locales, la Iglesia no dejó de honrar al fiel servidor de la verdad, sino que ratificó su veneración inscribiéndolo en el registro de los Santos (18 de julio de 1323) y concediéndole el título de Doctor de la Iglesia (11 de abril de 1567).

22. *De esta manera la Iglesia ha querido reconocer en la doctrina de Santo Tomás la expresión particularmente elevada, completa y fiel de su Magisterio y del sensus fidei de todo el pueblo de Dios, como se habían manifestado en un hombre provisto de todas las dotes necesarias y en un momento histórico especialmente favorable.*

³² *In festo S. Thomae Aquinatis, II Noct., IV Resp.; cf. J. Pieper, op. c., p. 116.*

*La Iglesia, para decirlo brevemente, convalida con su autoridad la doctrina del Doctor Angélico y la utiliza como instrumento magnífico, extendiendo de esta manera los rayos de su Magisterio al Aquinate, tanto y más que a otros insignes Doctores suyos. Lo reconoció nuestro predecesor Pío XI, al escribir en la Encíclica Studiorum Ducem: "A todo el mundo cristiano interesa que esta conmemoración centenaria se celebre dignamente, porque honrando a Santo Tomás no sólo se manifiesta estima hacia él, sino que se reconoce también la autoridad de la Iglesia docente"*³³.

23. *Ahora bien, como sería prolijo citar todas las pruebas de la gran veneración dada por la Iglesia y los Romanos Pontífices a Santo Tomás, nos limitaremos a recordar que a finales del siglo pasado, cuando ya se hacían sentir por doquier las consecuencias de la pérdida del equilibrio entre la razón y la fe, volvieron a proponer su ejemplo y su magisterio como factores que contribuirían a conseguir la unión entre la fe religiosa, la cultura y la vida civil, aunque fuera de manera distinta y adaptada a los nuevos tiempos.*

La Sede Apostólica incitó y estimuló a un florecimiento de los estudios tomistas. Nuestros predecesores, a partir de León XIII, y debido al fuerte impulso que él mismo dio con la Encíclica Aeterni Patris, recomendaron el amor al estudio y doctrina de Santo Tomás, para manifestar "la consonancia de su doctrina con la «revelación» divina"³⁴, la armonía entre la fe y la razón dentro de sus respectivos derechos³⁵, el hecho de que la importancia concedida a su doctrina, lejos de suprimir la emulación en la búsqueda de la verdad, la estimula más bien y la guía con seguridad³⁶. Además, la Iglesia ha preferido la doctrina de Santo Tomás, proclamándola como propia³⁷, sin afirmar con ello que no sea lícito seguir otra escuela que tenga derecho de ciudadanía en la Iglesia³⁸, y la ha favorecido a causa de su experiencia multisecular³⁹. También en la actualidad el Angélico y

³³ Encicl. *Studiorum Ducem*: AAS 15, 1923, p. 324. Téngase en cuenta lo que escribió Santo Tomás acerca de las relaciones mutuas entre los Doctores de la Iglesia (y los teólogos) y el Magisterio: *Ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris: Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12: *Ed. Leonina*, VIII, p. 94.

³⁴ Pío XII, Encicl. *Humani generis*: AAS 42, 1950, p. 573.

³⁵ Cf. León XIII, Encicl. *Aeterni Patris*: 1. c., *ib.*

³⁶ Cf. Pío XI, *Sermo habitus ad alumnos seminariorum, collegiorum et institutorum utriusque cleri*, 24 m. iun. a. 1939: AAS 31, 1939, p. 247.

³⁷ Cf. Benedicto XV, Carta Encicl. *Fausto appetente die*: AAS 13, 1921, p. 332.

³⁸ Pío XII, Discurso pronunciado con ocasión del IV centenario de la fundación de la Pontificia Universidad Gregoriana, 17 octubre 1953: AAS 45, 1953, pp. 685-86.

³⁹ Pío XII, Encicl. *Humani generis*: AAS 42, 1950, p. 573.

el estudio de su doctrina constituyen, por ley, la base de la formación teológica de los que están llamados a la misión de confirmar y robustecer dignamente a los hermanos en la fe ⁴⁰.

24. También el Concilio Vaticano II ha recomendado a Santo Tomás, dos veces, a las escuelas católicas. En efecto, al tratar de la formación sacerdotal, afirmó: "Para explicar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás" ⁴¹. El mismo Concilio Ecuménico, en la Declaración sobre la Educación Cristiana, exhorta a las escuelas de grado superior a procurar que, "estudiando con esmero las nuevas investigaciones del progreso contemporáneo, se perciba con mayor profundidad cómo la fe y la razón tienden a la misma verdad", y afirma acto seguido que a este fin es necesario seguir los pasos de los Doctores de la Iglesia, especialmente de Santo Tomás ⁴². Es la primera vez que un Concilio Ecuménico recomienda a un teólogo, y éste es Santo Tomás. En cuanto a nosotros, entre otras cosas, baste repetir las palabras que pronunciamos en otra ocasión: "Los que tienen encomendada la función de enseñar... escuchen con reverencia la voz de los Doctores de la Iglesia, entre los que ocupa un lugar eminente Santo Tomás; en efecto, es tan poderoso el talento del Doctor Angélico, tan sincero su amor a la verdad y tan grande su sabiduría al indagar las verdades más elevadas, al explicarlas y relacionarlas con profunda coherencia, que su doctrina es instrumento eficazísimo, no sólo para poner a buen seguro los fundamentos de la fe, sino también para recabar de ella de modo útil y seguro frutos de sano progreso" ⁴³.

25. Nos preguntamos ahora si Santo Tomás de Aquino, que —como hemos expuesto— dejó marcada su huella en los siglos, tiene algo que ofrecer a nuestro tiempo. Muchos hombres de hoy, más claramente que en el pasado, o niegan o ponen en duda que pueda interesarles el mensaje evangélico; y no sólo son los no cristianos quienes se plantean el problema. Este roza también el pensamiento de algunos católicos, que confrontan las propias creencias con la civilización actual y con los principales puntos de la cultura profana. A menudo

⁴⁰ *Codex Iuris Canonici*, can. 1366, pár. 2.

⁴¹ Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal, n. 16: *AAS* 58, 1966, p. 723.

⁴² Cf. Declaración sobre la Educación Cristiana, *Gravissimum educationis*, n. 10: *AAS* 58, 1966, p. 737.

⁴³ Discurso a los superiores, profesores y alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana, 12 marzo 1964: *AAS* 56, 1964, p. 365.

se formulan objeciones de este tipo en nombre de la moderna crítica del lenguaje, y se afirma fácilmente que el lenguaje, o sea el vocabulario de la fe, ha perdido su transparencia y su capacidad de significación.

A estas objeciones hay que añadir el hecho de que reiteradamente se ponen en tela de juicio las grandes obras que sintetizan la doctrina escolástica; y no siempre se distingue suficientemente entre la fe en sí y la especulación teológica. En efecto, el lenguaje mismo de la teología escolástica, asociado al de una filosofía antigua, en función de ideas superadas, propias de un mundo y de una condición humana completamente distintos de los nuestros, es considerado con demasiada frecuencia como inaceptable e incomprensible. Y no podría ser de otro modo —así se cree—, puesto que las ciencias, la técnica, las relaciones sociales, la cultura, la vida pública, etc., han originado profundas transformaciones. Ha habido cambios a nivel del proceso racional del pensamiento y sobre el modo de abordar filosóficamente las cuestiones y de tratar con las fuerzas humanas los temas de la fe. Los sistemas teológicos de antes no encuentran ya en la cultura moderna la correspondencia natural de las cosas con las palabras que los autores y hombres de la época utilizaban para designarlas. Se sigue que, estando cerca de la forma mental propia de la época medieval, el pensamiento teológico de Santo Tomás —como el de cualquier otro autor de la época escolástica—, resulta ahora un tanto difícil, exige tiempo y esfuerzo a los que quieren familiarizarse con él y queda reservado más que nunca a los especialistas dedicados a estos estudios. Consciente de esta evolución, el reciente Concilio Ecuménico ha colocado intencionadamente en una perspectiva nueva a la Iglesia, que reflexiona sobre sí misma y que está presente en un mundo cuya novedad tan nitidamente percibía. ¿Es lícito por eso afirmar que Santo Tomás debe ser incluido en el grupo de aquéllos que, lejos de ser útiles para la fe y la propagación de la verdad cristiana, la obstaculizan?

Eludir este problema e ignorar su alcance supondría traicionar el espíritu mismo de Santo Tomás, que procuró siempre descubrir toda fuente de saber. Estamos convencidos de que también hoy se esforzaría por descubrir todo lo que cambia al hombre, sus condiciones, su mentalidad y su comportamiento. El gozaría ciertamente de todos los medios hoy a su alcance para hablar de Dios de manera más digna y convincente que en el pasado, pero sin perder aquella seguridad, noble y serena, que sólo la fe puede dar al entendimiento humano.

Dentro de la Iglesia, los intelectuales, incluidos los profesores y especialistas de las ciencias sagradas, conscientes ahora más que nunca de los vastos y graves cambios producidos y de la necesidad de confrontar seriamente el presente con lo que en el transcurso de los siglos era como el alma del cristianismo, propenden menos a escuchar a Santo Tomás. Por eso, parece conveniente que, al justo elogio tributado a este genio, añadamos alguna exhortación sobre la recta utilización de su obra, necesaria hoy para adherirse a su espíritu y a su pensamiento.

26. *No se crea, como se hace con demasiada frecuencia, que la doctrina escolástica es fácilmente accesible, como lo fue en los siglos pasados. En efecto, no basta repetir materialmente la doctrina, las fórmulas, los problemas y el tipo de exposición con que solían tratarse antiguamente estas cuestiones. Una repetición así no garantizaría la verdadera fidelidad a la doctrina de nuestro autor, comprometería su comprensión, particularmente necesaria en nuestro tiempo, e incluso podría desvirtuar los gérmenes de ideas que el entendimiento está llamado a desarrollar.*

Por lo tanto, principalmente los que se dedican en la Iglesia al ministerio de estudiar y enseñar la teología, realicen el esfuerzo necesario para que el pensamiento del Doctor Angélico pueda ser comprendido en su vitalidad fuera del ámbito restringido de la escuela. De esta manera podrán guiar a los que, sin posibilidades para hacer este esfuerzo, tienen necesidad de aprender sus líneas maestras, el equilibrio doctrinal y, sobre todo, el espíritu que penetra e informa todas sus obras.

Evidentemente, esta labor de actualización del patrimonio doctrinal escolástico-tomista deberá llevarse a cabo de acuerdo con la perspectiva más amplia indicada por el Concilio Vaticano II en el pasaje antes citado del Decreto Optatum totius, 16: es preciso que la teología dogmática se alimente más abundante y más íntimamente de las riquezas de la Sagrada Escritura, se abra más a las fecundas aportaciones de la patrística oriental y occidental, preste mayor atención a la historia del dogma, estreche su contacto con la vida y la liturgia de la Iglesia y, finalmente, se muestre más sensible a los problemas concretos de los hombres en las distintas situaciones.

27. *Un segundo deber tienen los que en nuestro tiempo desean ser discípulos de Santo Tomás: es preciso considerar atentamente lo que más interesa hoy a cuantos se esfuerzan por obtener una mejor inteligencia de la fe; si no se hace esto, la fe no podría sacudir ni in-*

teresar a los espíritus. En efecto, si no se penetra bien en el pensamiento contemporáneo, es imposible distinguir, y mucho más exponer —cotejando adecuadamente las diferencias y semejanza—, el tema que se aborda y al que la teología ilumina plenamente.

Si se ocasiona un grave perjuicio a la auténtica ciencia de Dios y del hombre ignorando las nuevas formas de doctrina, encerrándose dentro de las fronteras del pasado, hay que decir que sucede lo mismo cuando se rechazan a priori la doctrina o la escuela de los grandes Doctores, alimentándose tan sólo con las ideas a veces especiosas de nuestro tiempo.

Los verdaderos discípulos de Santo Tomás no dejaron nunca de efectuar este cotejo necesario. ¡Cuántos de ellos, y particularmente especialistas en Sagrada Escritura, filosofía, historia, antropología, ciencias naturales, cuestiones económicas y sociales, etc., demuestran claramente con sus obras que también bajo este aspecto le deben mucho al gran Doctor!

28. A estas dos exhortaciones añadimos una tercera: nos referimos a la necesidad de buscar, como en un diálogo ininterrumpido, una comunión vital con el propio Santo Tomás. En efecto, éste se presenta a nuestra época como maestro de un método eficacísimo de pensar, al ir directamente a la raíz de lo que es esencial, al aceptar con humildad y buena disposición la verdad de dondequiera que venga, y al dar un ejemplo singular del modo cómo deben armonizarse entre sí los tesoros y las exigencias supremas de la mente humana y las profundas realidades contenidas en la palabra de Dios. Nos enseña también a ser inteligentes en la fe, a serlo plena y valientemente. De esta manera se verifica un avance ulterior de la razón, pues la inteligencia, consagrándose a todos los hombres, grandes o pequeños, de los que el teólogo es hermano por la fe, en premio a este servicio de dirección intelectual y a la gloria que da a Dios, recibe honor por honor, luz por luz.

29. Como hemos explicado antes, para ser hoy fiel discípulo de Santo Tomás, no basta proponerse hacer, utilizando sólo los medios que nos ofrece nuestro tiempo, lo que hizo él en su época. El que quiera imitarlo, contentándose por avanzar por un camino paralelo al suyo, sin tomar nada de él, será difícil que llegue a un resultado positivo, o que por lo menos ayude a la Iglesia y al mundo proporcionándoles la luz que necesitan. En efecto, no hay fidelidad verdadera y fecunda, si no se aceptan los principios de Santo Tomás, recibéndolos como de sus manos; estos principios son faros que arrojan

luz sobre los problemas más importantes de la filosofía y hacen posible entender mejor la fe en nuestro tiempo, así como los puntos fundamentales de su sistema y sus ideas fuerza. De esta manera el pensamiento del Doctor Angélico, cotejado con las aportaciones siempre nuevas de las ciencias profanas, experimentará, en virtud de una especie de fecundación mutua, una nueva primavera de vitalidad y lozanía. Como ha escrito recientemente un insigne teólogo, miembro del Sacro Colegio: "El mejor modo de honrar a Santo Tomás es ahondar en la verdad a la que él sirvió, y, en la medida de lo posible, demostrar su capacidad para incorporar los descubrimientos que, con el paso del tiempo, el ingenio humano logra realizar"⁴⁴.

30. Esto es lo que Santo Tomás hizo de maravilloso y lo que nosotros hemos creído que debíamos recordar en esta celebración centenaria, esperando firmemente que sea de gran utilidad para la Iglesia. Mas no queremos poner fin a esta Carta, sin recordar también que el Santo Doctor de la Iglesia —como afirma su primer biógrafo—, no sólo "con la claridad de su doctrina ganó más discípulos que los demás para el amor a la ciencia"⁴⁵, sino que dio también ejemplo magnífico de santidad, digno de ser imitado por los contemporáneos y por la posteridad. Baste referir las famosas palabras que pronunció poco antes de terminar su breve peregrinación terrena y que parecen digno colofón de su vida: "Te recibo, precio de la redención de mi alma, te recibo, viático de mi peregrinación, por cuyo amor he estudiado, velado y trabajado; te he predicado y enseñado; jamás he dicho nada contra ti, pero si acaso lo hubiera dicho, ha sido de buena fe y no sigo obstinado en mi opinión. Si algo menos recto he dicho sobre éste y los demás sacramentos, lo confío plenamente a la corrección de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia salgo ahora de esta vida"⁴⁶.

Sin duda por ser santo, "el más santo entre los doctos y el más docto entre los santos", como de él se ha dicho⁴⁷, nuestro predecesor León XIII no sólo lo propuso como maestro y guía sino que también lo proclamó patrono de todas las escuelas católicas de cualquier orden y grado⁴⁸: título que nos place ratificar.

Deseando que esta celebración en honor de tan gran figura produzca frutos saludables no sólo para la Orden de Frailes Predicados

⁴⁴ Charles card. Journet, *Actualité de Saint Thomas*, Introd., París, Bruselas, 1973.

⁴⁵ Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco, cap. XIV: ed. cit., p. 81.

⁴⁶ *Ib.*, cap. LVIII: ed. cit., p. 132.

⁴⁷ Cf. *Discorsi di Pio XI*, Turín, 1960, vol. I, p. 783.

⁴⁸ Breve "Cum hoc sit", *De Sancto Thoma Aquinate Patrono coelesti studiorum optimorum cooptando*: Leonis XIII Pont. Max. Acta, II, Romae, 1882, pp. 108-113.

res, sino también en beneficio y provecho de toda la Iglesia, a ti, querido hijo, a tus hermanos en religión y a todos los profesores y alumnos de las escuelas eclesiásticas, los cuales corresponderán a nuestros deseos, impartimos la bendición apostólica, como augurio de luz y de fuerza celeste.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el 20 de noviembre de 1974, año XII de nuestro pontificado.

PAULUS PP. VI

LA PROFECIA COMO CONOCIMIENTO DEL FUTURO HISTORICO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

I

SANTO TOMAS Y EL PROBLEMA DE LA HISTORIA

Aún hoy, en ambientes contrarios a la filosofía o poco serios, o en la mera propaganda ideológica, se siguen repitiendo ciertos *clisés* sobre la Edad Media cristiana, al mismo tiempo falsísimos y despegados de la historia concreta. Según esos *clisés* la Edad Media fue una edad sin sentido de la historia, fijista (por así decir) y carente de la misma posibilidad de plantearse el problema crítico de la historia. Pero he dicho que estas afirmaciones solamente corren en ambientes sin seriedad intelectual pues, sin remontarnos a ilustres antecedentes más remotos, bastaría recordar que hace ya más de treinta años que Etienne Gilson pulverizó esta falsa imagen en *L'Esprit de la philosophie médiévale*¹. No obstante, es necesario volver sobre el tema dadas las peculiares circunstancias del pensamiento cristiano en la actualidad y, de ese modo, pensarlo en dos perspectivas: Primero, cómo concibió la Edad Media el problema de la historia y, segundo, cómo este mismo tema fue asumido por el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Me atreveré a sostener que ninguna edad de la historia tuvo un tan vivo sentido de la historia del hombre como la Edad Media y casi no hubo un gran teólogo que no meditara sobre la historia como historia de salvación, que no propusiera una división de la misma, muchos de ellos con un claro sentido místico. Y esto, en verdad, es aplicable, si se piensa que la Edad Media hereda la visión bíblica del mundo para la cual todo lo finito proviene de un único Principio (Yavé) que ha creado todo con su Palabra; pero, por otro lado, tiene

¹ *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1944; cf. especialmente el cap. XIX sobre la Edad Media y la historia.

viva conciencia que la filosofía griega (la de Aristóteles particularmente en el caso de Santo Tomás) constituye el grado de posibilidad máxima alcanzada por el pensamiento exclusivamente natural. Luego no se trataba de negar radicalmente la filosofía griega sino de corregirla, asumirla e integrarla en la visión cristiana y bíblica del mundo; y esto era, para el hombre de la Edad Media, un verdadero *progreso* de la filosofía como filosofía, aunque se trataba de un progreso análogo al salto inconmensurable existente entre el hombre viejo y el hombre nuevo. Caso típico de esta situación fue San Agustín (aunque lo fueron también San Ireneo, San Justino, Clemente de Alejandría, Gregorio de Niza, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo y muchos otros) que tiene plena conciencia de la necesidad de integrar la filosofía platónica (o plotiniana) en un mundo que reconoce un Principio absoluto, que se despliega en el tiempo (histórico) y se mueve hacia su fin trascendente. En consecuencia, el espíritu cristiano comprendió que la filosofía griega no había logrado desprenderse de ciertos mitos antiquísimos que jamás fueron puestos en duda ni contemplados críticamente y que eran constitutivamente prefilosóficos: me refiero a la necesidad del mundo, al eterno retorno, al movimiento circular que hace imposible el pensamiento de un comienzo absoluto, al ser eterno en el cual no cabe grieta alguna; a partir del Iluminismo y culminando particularmente en el hegelismo todos estos mitos eliminados por la transfiguración cristiana de la filosofía, renacen autopresentándose como estricta filosofía por un lado y, por otro, rechazando como antifilosófica la visión cristiana del mundo. Por eso es precisamente el Iluminismo el primero en lanzar la falsa imagen de la ahistoricidad de la Edad Media, cuando, en realidad, toda su "originalidad" no fue más allá de *secularizar* con sentido anticristiano la visión cristiana del mundo. Para la Edad Media cristiana, como era lógico resultaba impensable y falso todo necesitarismo (esencialmente a-histórico) y recuérdese la ruda batalla de San Agustín contra la *apokatástasis* en sentido exclusivamente griego y de la cual encontraba contagiado a Orígenes². A partir de la creación y luego del pecado de los primeros padres, todo el tiempo del hombre es una *distentio* hacia su propia plenitud en la Encarnación del Verbo, después de cuya Pasión ábranse los últimos tiempos de la historia; luego, la Edad Media en su totalidad no tendría sentido alguno si hubiese carecido de un vivísimo sentido de la *historicidad* del hombre: la teología, la filosofía, el arte, las letras, la arquitectura, la política, en fin, la totalidad de la Edad Media, piensa al hombre como un *peregrino* y a toda la realidad del ser *finito* como movimiento temporal (y por tanto histórico) que se hace consciente en el hombre (propia-

² *De Civ. Dei*, XI, 23, 1-2.

mente *histórico*) hasta el fin absoluto de la historia en la posesión de Dios. Pero, más aún, para el hombre de la Edad Media, el mismo Dios trascendente se ha hecho *histórico* por la Encarnación y es precisamente *en* la historia donde se combate, por el misterio del pecado, la única batalla definitiva: la de la salvación. Precisamente por esto, común denominador de toda la vida medieval, ninguna edad de la humanidad alcanzó un más radical sentido de la historia. Por un lado, asumiendo y transfigurando el pensamiento griego, debe rechazar el necesitarismo a-histórico del hombre pagano y, por otro, no podría aceptar una reducción de toda la realidad a la mera historicidad (como en el inmanentismo moderno y contemporáneo) porque ésa es la mejor manera de perder la historia y su sentido; una cosa es poseer un vivo sentido de la historia y otra muy distinta es absolutizar la historicidad dentro de sus propios límites (historicismo) como mejor y paradójica manera de perder su sentido. La Edad Media rechazó una concepción a-histórica del mundo, tuvo viva conciencia de su historicidad salvífica y estuvo en el extremo opuesto de un historicismo demoledor de la historia. En este contexto es preciso colocar el pensamiento que sobre la historia tuvo Santo Tomás de Aquino.

Desde esta perspectiva se comprende sin dificultad cómo el tema de la historia fue asumido en el pensamiento de Santo Tomás sin que le fuera necesario escribir una obra específica sobre el mismo. Ya sabemos (y lo veremos enseguida) que para él no será posible un conocimiento directo del singular histórico; pero eso hace referencia únicamente al problema del tipo de cognoscibilidad del ser histórico; pero en modo alguno significa que la visión del mundo tomista ignore el problema de la historia. Todo lo contrario. Desde el momento en el cual Santo Tomás piensa que todo ente es ente por participación del *esse*, simultáneamente piensa que “de ser ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro”³; pero aquí se trata de la producción de *todo* el ser del ente; es decir, de la *emanatio totius esse... ex non ente quod est nihil*⁴. Esta *nada*, para Santo Tomás, no es ni una presencia ontológica, ni implica una distancia infinita que debe salvarse entre la Nada y el Ser. En realidad, como ya lo he dicho en otro lugar⁵, Santo Tomás refuta por anticipado al inmanentismo hegeliano para el que en lo interno del ser como concepto que se autodesarrolla, la nada es pura indeterminación y el ser es también indeterminación pura; por eso, en ese caso, el devenir es lo concreto y entonces no sólo no hay nada (ontológica), sino que la creación se vuelve imposible puesto que tendría que salvar una distan-

³ S. Th., I, 44, 1, ad. 1.

⁴ S. Th., I, 45, 1c.

⁵ *La Filosofía Medieval*, p. 21-22, Universidad Nacional de Córdoba, 1972.

cia infinita; esto es precisamente, el error que Santo Tomás señala certeramente pues esa distancia no existe ya que no hay distancia entre la nada y el ser; el error, para Santo Tomás proviene "de *imaginar*, equivocadamente, que entre la nada y el ser hay un medio infinito; lo cual es evidentemente falso. El origen de esta falsa imaginación consiste en concebir la creación como una mutación entre dos términos"⁶. Entonces, no solamente la creación es algo real en la creatura sino que lo es como *relación* real al Creador. Luego, no hay ni necesidad ni eterno retorno, pero tampoco temporalidad pura sin referencia (sin relación real) al Absoluto personal; el ser finito es pues histórico precisamente en virtud de su carácter de ser-creado y, por tanto, en virtud de su potencialidad. De este modo se ve claramente la coincidencia plena entre la temporalidad como *distentio animae* de San Agustín y la temporalidad como *numerus motus* de Santo Tomás pues la numeración del movimiento se refiere a la potencialidad misma del ser finito. Luego, todo ser finito es temporal y es el hombre el único ente en el cual esta temporalidad se hace consciente; por eso, para Santo Tomás sólo el hombre es propiamente histórico y su historicidad emerge como resultado de la creación. No olvidemos, por otra parte, que Santo Tomás fue, ante todo, teólogo; por eso, para él, esta temporalidad, en cuanto asumida por Cristo, es esencialmente cristocéntrica y cada acontecimiento histórico obtendrá su último sentido precisamente en su referencia al Centro de la historia que es Cristo. Quien es también su Fin. Creo que es en esta perspectiva doctrinal donde debe ubicarse el tema de la historia en Santo Tomás. Y también se ve que el tomismo, al resolver y rechazar el eterno retorno y la necesidad del mundo griego, hizo más coherente a la filosofía con la filosofía misma; por eso he sostenido anteriormente que el pensamiento medieval *demitificó* al pensamiento griego, contrariamente al inmanentismo actual que, desde la *Fenomenología del Espíritu* hasta el neomodernismo de nuestros días no ha hecho otra cosa que regresar al monismo del ser propio de la conciencia mítica y a sus consecuencias, como la necesidad y el eterno retorno. No es el pensamiento cristiano el que debe ser "demitificado" sino el inmanentismo neomodernista que regresa sin crítica real a los más primitivos y antihistóricos contenidos de la conciencia mítica, como hicieron los gnósticos. Por eso es necesario insistir: el pensamiento medieval, pero en particular el pensamiento de Santo Tomás, tuvo plena conciencia de la historicidad situada fuera de la necesidad griega y de todo historicismo inmanentista que, en el fondo, terminará por negar la historia.

⁶ *S. Th.*, I, 45, 2, ad 4.

II

EL SER HISTORICO MISMO

De acuerdo con lo dicho, aunque Santo Tomás no compuso un tratado de filosofía del ser histórico, escribió largas y rigurosas páginas sobre la historia pues, para él, el ser contingente que depende de una causa libre (el hombre) es lo histórico mismo; en efecto, todo acto histórico (la batalla de Maipú por ejemplo) depende de causas libres en lo concreto; por consiguiente *pudo no ser*. Como Santo Tomás dice muchas veces, "las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser o no ser, y la potencia radica en la materia"⁷. Luego, antes que el acontecimiento ocurra, *pudo ser o no ser* ya que residía en la misma *indeterminación* de sus causas; por eso, la comprensión profunda de esta indeterminación no era posible en un mundo de la necesidad que excluye, precisamente, aquella indeterminación. Sin embargo, Santo Tomás ha asimilado y luego proyectado a otro plano la doctrina aristotélica sobre lo posible y lo contingente pues el Estagirita, criticando a los megarienses, observa el absurdo que se seguiría si, ante *tal* hecho, de una afirmación o negación del mismo, una fuera necesariamente verdadera y la otra falsa". Con lo cual, al suprimirse toda indeterminación, se suprimiría toda contingencia. Más aún: considerando el tema de las proposiciones de futuro contingente, Aristóteles tocó el centro del problema sin sacar las conclusiones pues las cosas futuras, en este caso, tienen su principio, sostuvo, en la *deliberación* y en la *acción*⁸; tales cosas futuras, precisamente en cuanto son potenciales, son indiferentes para existir o no existir puesto que la causa libre no puede producir efectos necesarios sino contingentes. Por eso, antes que la batalla de Salamina se produjera hubiese sido igualmente falso sostener que "la batalla de Salamina será" o "no será"; lo único verdadero hubiese sido decir "la batalla de Salamina será o no será" sostenido *a la vez*, simultáneamente. Pero Aristóteles, carente de la idea de Creación por su adhesión de hecho al mito de la necesidad y circularidad del ser, no pudo seguir adelante con la misma lógica de su afirmación; en cambio Santo Tomás sacó las conclusiones. En efecto, *un acontecimiento contingente que nace de la voluntad libre* es ya, para él, lo histórico mismo. Hace ya tiempo que, a partir de esta evidencia, ensayé cierta definición de la historia¹⁰; pero, para el fin de esta reflexión sobre Santo Tomás, me es imposible seguir aquel trabajo. Indicada, por un lado, la interna presencia del pro-

⁷ S. Th., I, 86, 3; De Ver., 15, 2, ad 3.

⁸ Peri Herm., I, 9, 8b.

⁹ Peri Herm., I, 9, 19a.

¹⁰ El hombre y la historia, cap. I, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1959.

blema de la historia en el pensamiento medieval y, por otro, en Santo Tomás, antes de referirme a la profecía como conocimiento del futuro histórico, es menester insistir en el ser histórico mismo y su modo de cognoscibilidad.

En este sentido, tanto por su fidelidad al espíritu de Santo Tomás como por la originalidad que implica, debo asumir justamente en este punto el aporte que sobre el ser histórico y el conocimiento del ser histórico ofrece Mons. Octavio N. Derisi: en efecto, si como he dicho, lo histórico es un contingente, no tiene ni la duración de Dios (eternidad) que es pura presencia, ni la duración de los entes situados por debajo del hombre sin conciencia ni libertad; trátase de la duración temporal que se convierte en *historia* "cuando logra el pleno dominio de sí por la *conciencia y libertad*"¹¹; por eso sólo el hombre es capaz de historia: el mismo es histórico y, a la vez, es histórico "por su proyección externa, por su influencia consciente y libre sobre el devenir humano"; esta determinación del *ser* histórico permite a Mons. Derisi proyectar y ampliar la doctrina tomista sobre el *conocimiento histórico*: en el mismo ser histórico descúbreanse dos instancias: es una realidad singular concreta y, en segundo lugar, posee una significación cultural propiamente histórica respecto de la cual es menester develar sus causas. Respecto de lo primero, en cuanto realidad individual, Mons. Derisi indica el camino conocido en Santo Tomás: "no hay... concepto directo de la realidad concreta, de lo singular; sino sólo indirecto, consiguiente a un juicio"¹²; es decir, como expresa Santo Tomás, "contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu"¹³; y esto, como enseña poco más arriba, "quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare... convertendo se ad phantasmata"¹⁴. Pero esto no basta y es aquí, precisamente, donde se aprecia el aporte de Mons. Derisi, pues el espíritu se expresa en formas accidentales cuyas *causas* es necesario develar; naturalmente no puede tratarse ni del concepto clásico de ciencia (pues se trata de causas *libres*) y tampoco de la ciencia en sentido moderno (pues se trata de una legalidad necesaria). Pues bien: al conocimiento de los hechos históricos por sus causas libres (eficiente y final) no puede llamársele intelección ni conocimiento propiamente científico y Mons. Derisi prefiere llamarle *compreensión* (sin las implicaciones historicistas que tiene en Dilthey); es decir, "la *compreensión* apunta a la dilucidación de hechos por sus causas libres"¹⁵; mientras la intelección es conoci-

11 "Ontología de la historia", SAPIENTIA, 1958, XIII, p. 14.

12 "Epistemología del conocimiento de la historia", SAPIENTIA, 1958, XIII, p. 95.

13 S. Th., I, 86, 3c.

14 S. Th., I, 86, 1; *De Anima*, a.20; *Quodl.* VII, a.3; C.G., I, 65; la raíz histórica de estos textos, en Aristóteles, *De Anima*, II, 5, 417b, 22.

15 "Epistemología del conocimiento de la historia", p. 100.

miento teórico, la comprensión es “un conocimiento teórico de un práctico”; trátase, como se ve, de un conocimiento intermedio entre la filosofía como ciencia y la Teología. Y no puede negarse que la posibilidad de este tipo de conocimiento del ser histórico anida en los supuestos de la gnoseología y ontología tomistas. Luego, el ser histórico, que es (si se me permite hablar así) un fue-es-será (pasado-presente-futuro) se comporta como un huidizo acontecer que debe ser comprendido en el hombre (su causa libre) aunque sin lograr jamás la certeza que se sigue del conocimiento de las causas necesarias en el orden universal.

Pero es aquí, precisamente en el límite de la filosofía, donde debemos reconocer que el problema no sólo no termina sino que vuelve a comenzar. En efecto, mientras en el mundo de la necesidad y del eterno retorno (los mitos supuestos al pensamiento filosófico griego) es el *pasado* el foco de atención del hombre (pues todo debe *retornar* a lo mismo) en el mundo cristiano es el *futuro* el foco de atención del espíritu pues el pasado ya no es y el presente deja de ser en el mismo instante en que es; luego, aunque el pasado, como decía San Agustín, se “convierte” al presente de la conciencia, y de él podemos conocer al menos sus causas libres, el futuro guarda la historia advenidera que, para el cristiano, tiene todo su sentido en Cristo; por eso, todo el futuro es ya escatológico pues es tiempo del fin. Por consiguiente, el problema, como dije, vuelve a comenzar, ya que interesa al hombre obtener cierto conocimiento del futuro que aun-no-es. El futuro histórico requiere ser conocido, pero, aunque plantear esta necesidad pueda hacerlo la filosofía, no puede conocerlo el pensamiento filosófico. Dicho de otro modo: la filosofía puede y debe plantearse el problema del conocimiento del futuro histórico (que es también una realidad individual que todavía no es) pero escapa totalmente a las posibilidades de la filosofía como filosofía. Concluye aquí el esfuerzo de la filosofía de la historia y comienza, allende la filosofía, la cuestión estrictamente *teológica* del conocimiento del futuro histórico.

III

LA PROFECIA COMO CONOCIMIENTO DEL FUTURO HISTORICO

a) *Naturaleza del conocimiento profético.* Determinado lo histórico como un contingente (singular concreto) producido por la voluntad libre y conocido ya como tal singular por “*reflexionem ad phantasmata*”, ya comprendido en sus causas libres (eficiente y final) como sostiene Mons. Derisi, proponerse ahora el conocimiento del futuro histórico cae fuera del alcance natural de la inteligencia

humana. En efecto, cuando conocemos (en la voluntad de los hombres) las causas libres de tal acontecimiento, conocemos (o comprendemos) tal acontecimiento en sus causas inmediatas que, en última instancia, mediatamente, son movidas por Dios, causa concurrente y última de todo acto libre; lo que, por ahora, no podemos, es conocer el acontecimiento directamente en Dios en cuyo caso también conoceríamos directamente el futuro como presente en la divina Presencia. Y, sin embargo, es posible cierto conocimiento del futuro histórico por revelación divina. En tal sentido, para Santo Tomás trátase de un don gratuito referido específicamente *al conocimiento*; en este caso referido a un objeto fuera del alcance natural de la inteligencia. Por eso, para Santo Tomás, *todo* cuanto cae fuera del alcance natural y es recibido por revelación es objeto de un tipo de conocimiento que se llama *profecía*: "todo cuanto cae bajo la profecía conviene en esta razón de no ser cognoscible por el hombre sino por revelación divina"¹⁶; así es como se imprime en la mente del profeta mediante una revelación a modo de doctrina o enseñanza¹⁷. Como se ve, no es solamente el futuro el objeto de la profecía, aunque ensiguada comprobaremos que muy propiamente al futuro se refiere. Entonces, el profeta que, por un lado, recibe un *don* de Dios por el cual conoce y da a conocer lo que por sí mismo no podría conocer, por otro es un *llamado* en cuya vocación el Señor lo hace todo: "Y oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá de nuestra parte? Y yo le dije: heme aquí, envíame a mí" (Is., 6, 8).

Tanto en la *Summa* como en *De Veritate* (q. 12) la profecía es propiamente *conocimiento supraracional* (por lo que se dijo antes); en segundo término, consiste en la *locución* (pues los profetas nos dan a conocer lo que les es revelado) y, por fin, como confirmación de la profecía misma, va acompañada de *milagros*¹⁸. Se ve inmediatamente que esta luz profética (que permite penetrar el acontecimiento tanto presente como futuro) no puede hallarse en el entendimiento del profeta como una forma permanente, según acontece en el conocimiento natural; trátase de un conocimiento metaracional y mientras el conocimiento natural (por ejemplo de tal acontecimiento) después de la labor del entendimiento agente puede retornar indirectamente al singular histórico pero siempre bajo la luz de los primeros principios, el conocimiento profético procede a la luz de su propio principio que es el mismo Dios; aunque, como sabemos, el profeta no ve la esencia divina, de Dios recibe la luz profética "a modo de una pasión o impresión transeúnte"¹⁹; por eso, en cada caso

16 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 3, ad 2.

17 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 6c; también *De Ver.*, 12, 10, ad 7.

18 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 1; *De Ver.*, 12, 1.

19 S. *Th.*, IIa IIae, 171, 2c y ad 1; *Quodl.*, XII, p. 17, 1.

y para cada caso, es decir, para cada acontecimiento, necesita de una nueva revelación. Mientras el conocimiento natural implica el hábito, el conocimiento profético expresamente lo excluye, aunque quede en el entendimiento del profeta cierta *disposición* para volver a recibir el don. Esta total disposición se ve en las conmovedoras palabras de Isaías citadas más arriba: *Heme* aquí. Palabras que muestran cómo Dios tiene la iniciativa y cómo el profeta, en el conocimiento del futuro histórico, es solamente su instrumento. Por eso el profeta no puede, por así decir, "usar" de la profecía cuando quiere; depende de la iniciativa de Dios y de lo que Dios quiera hacer.

Es preciso afinar más el análisis; en efecto, "constituyen la materia de la profecía todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil para la salvación, ya sean pasadas, o futuras, o eternas, necesarias o contingentes"²⁰; pero en el mismo lugar de *De Veritate* se dice que aquello que está alejado o excede nuestro conocimiento lo está por sí mismo o respecto de nosotros; en cuanto a lo primero, son los futuros contingentes; respecto de nosotros, aquellas cosas a cuyo conocimiento se llega con dificultad debido a nuestra propia limitación. En pocas palabras: el objeto profético puede ser lo que está fuera del alcance de este o aquel hombre (como dice Santo Tomás en la *Summa*) aunque no de todos los hombres, (pensamientos ocultos por ejemplo); lo que supera la facultad intelectual de todos los hombres (como por ejemplo el conocimiento de la Sma. Trinidad); por último, lo que de suyo no es cognoscible, es decir, los futuros contingentes respecto de los cuales Santo Tomás dice textualmente: "por eso, a la profecía pertenece propísimamente (*propriissime pertinet*) la revelación de los acontecimientos futuros (*eventuum futurorum*)"²¹. Es decir, aunque por su materia pertenezcan al conocimiento profético todas las cosas que se ordenan a la salvación, más propio de la profecía son aquellos acontecimientos futuros que, por depender en su mismo ser de causas libres y autoconscientes, no son de suyo cognoscibles: los futuros contingentes son precisamente *contingentes* (como adivinó Aristóteles) en la medida en que dependen de una causa libre (del libre albedrío decía el Estagirita); por consiguiente, *propísimamente, el conocimiento del futuro histórico pertenece a la profecía*. O sea que, de suyo, la profecía se orienta hacia el *futuro* aunque Dios coloque al profeta en la necesidad de penetrar un acontecimiento singular *presente*; en última instancia, en la medida misma en la cual el tiempo histórico después de Cristo es escatológico, el futuro hacia el cual apunta el conocimiento profético es el *fin de la historia*, el fin de los fines, realizado en el Juicio.

²⁰ *De Ver.*, 12, 2c.

²¹ *S. Th.*, IIa IIae, 171, 3c.

Por otra parte, si lo propio de la profecía es el conocimiento del futuro histórico (un singular en sí mismo inalcanzable al entendimiento humano) es evidente que constituye un *signo* de la presciencia divina; en cuyo caso, como ya lo ha enseñado Santo Tomás, la certeza de la presciencia de Dios no excluye la contingencia de cada acontecimiento futuro porque al contemplar los futuros como presentes, en su verdad inmutable y necesaria no excluye la contingencia de los futuros²². Y el propio Santo Tomás ve con gran luminosidad que tales futuros pueden ser considerados en sí mismos (como presentes) y entonces suceden como han sido profetizados pues son semejanzas de la presciencia en la mente del profeta (“He aquí que una virgen concebirá”); pero, considerados *en sus causas* (en el orden de las causas a sus efectos) no están determinados “ad unum” y pueden acontecer *de otro modo* respecto del modo como han sido profetizados, sin que por esto se altere la verdad de la profecía²³. Y así venimos a descubrir que, análogamente como acontece con el conocimiento histórico en el orden natural en el cual es posible cierto conocimiento de los futuros en sus causas libres, en el orden sobrenatural *pertenece a la profecía el conocimiento de los acontecimientos futuros en sus causas contingentes*; para ello Dios ilustra la mente del profeta directamente por medio de revelación expresa o más oscuramente por medio de cierto *instinto*, como sostuvo San Agustín, seguido en este punto por Santo Tomás²⁴; instinto profético develador del futuro histórico (en orden a la salvación), preservado de todo error (en sí mismo) y a la vez asumiendo, en cada acontecimiento, el modo contingente y libre de la voluntad humana en cuyo seno se libra la misteriosa batalla de la historia.

b) *Predicción, pronóstico, profecía*. Quizás sea necesario volver a considerar todo el problema, esta vez tanto en sus implicaciones filosóficas como teológicas, pues el tema mismo suele presentarse de modo mixto, por así decir. Porque, si bien quedó firme que el conocimiento profético en sentido estricto se refiere a los futuros en sí mismos o en sus causas, también en el orden natural sabemos que es posible cierto conocimiento de los futuros mirándolos como *efectos* futuros de las *causas libres presentes*; no se trata entonces de predecir, por ejemplo, el estado del tiempo de todo el mes a partir de causas relativamente bien conocidas, como hace la meteorología, o la evolución futura de una enfermedad a partir de las causas que las radiografías, por ejemplo, nos ponen a la vista; aquí tratase del conocimiento de tipo empírico ligado y dependiente de una legalidad

²² S. Th., I, 14, 13; IIa IIae, 171, 6, ad 1.

²³ S. Th., IIa IIae, 171, 6, ad 2.

²⁴ S. Th., IIa IIae, 171, 5 y SAN AGUSTÍN, *Super Gen. ad litt.*, II, 17.

más o menos necesaria. Trátase de la posibilidad real de conocer relativamente un futuro histórico en el plano natural a partir del conocimiento de sus causas que, por ser contingentes, libres y autoconscientes, podrían producirse de otro modo o no producirse. Es decir, no se trata de un conocimiento científico pero es cierto conocimiento débil del futuro histórico. A este tipo de conocimiento podría denominarse *predicción* (en el sentido de *prae-dico*) que es, simplemente, un anunciar de antemano; o sea, pre-decir lo que (probablemente) acontecerá dadas estas causas (contingentes) y si tales causas libres siguen actuando, lo cual no es necesario tampoco. Un ejemplo típico de predicción sería el caso de Jacobo Burckhardt que no tenía fe y era filosóficamente agnóstico. Sin embargo, en medio del optimismo mundano de la "belle époque" de fines del siglo pasado y a partir de la observación de la situación general de la sociedad europea (causas libres) pre-dijo el cesarismo y el estado policial que llevarían al hombre a la catástrofe de las guerras mundiales. Y lo que Burckhardt pre-dijo se cumplió. Pero como se trataba de causas libres podría no haberse cumplido. Este inseguro, natural y condicional conocimiento del futuro histórico podría denominarse, como dije, predicción.

En cambio, aun sin evadirnos del orden natural, ya sabemos que Santo Tomás admite que "es posible al entendimiento natural conocer los futuros en sus causas"²⁵; y aunque en este texto se refiera al conocimiento empírico que "se limita a algunos efectos a los que alcanza la experiencia humana", sabemos también que por analogía podemos aplicarlo al conocimiento del futuro histórico conocido en sus causas libres; pero, ahora, extendiendo la doctrina tomista, podríamos predicarlo de un entendimiento natural iluminado por la fe. Me explico: sin evadirse el entendimiento de la consideración natural de las causas libres puede conocer aunque inseguramente y como en penumbras, los efectos futuros iluminado por la luz de la fe; trátase todavía de un conocimiento que procede de modo humano aunque puede *ver* ciertos efectos futuros gracias a la luz de la fe. Y a este tipo de conocimiento podría denominarse *pronóstico* en el sentido de *prógnosis* como pre-visión o presciencia, como aquello que se da a conocer *antes*. Pero semejante *prógnosis*, aunque considere las causas dadas aquí y ahora en el orden de la historia humana-natural, sin embargo las ve bajo la luz de la fe y, por eso, puede ver también los acontecimientos que, al menos de modo general, se producirán en el futuro. Trátase del caso típico de Juan Cortés que, más de cien años antes, de la consideración de la progresiva secularización de la civilización occidental y el consiguiente rechazo del contenido de la fe cristiana, pronosticó la venida del socialismo bajo

²⁵ S. Th., IIa IIae, 172, 1c.

la forma del imperialismo de la futura Rusia comunista. Tuvo en cuenta consideraciones sobre Rusia que hoy llamaríamos geopolíticas y la situación de la sociedad europea; pero todo ese conjunto de causas naturales y libres las miró bajo la luz de la fe y, por eso, pronosticó acontecimientos futuros que, aunque contingentes, en este caso se cumplieron. Se trata, como se ve, de un cierto conocimiento del futuro histórico que, sin llegar a ser propiamente profecía, se logra bajo el influjo de la fe.

Pero como insiste Santo Tomás, siendo el conocimiento profético precisamente aquel tipo de conocimiento que se refiere a las cosas que exceden totalmente (*universaliter*) el conocimiento natural, es lógico que reservemos la palabra *profecía* para ese tipo de conocimiento (*prophetia simpliciter*) que se refiere a lo absolutamente imposible de alcanzar por naturaleza y que requiere por eso de la revelación divina. En consecuencia, si se me permite introducir esta reflexión que constituye una extensión de la doctrina tomista, la *predicción* se refiere al futuro histórico contingentemente visto en sus causas (procede al *modo natural-natural*, por así decir); el *pronóstico* se refiere al futuro histórico contingentemente visto en sus causas con la inteligencia iluminada por la luz de la fe (procede al modo natural pero *iluminado por la fe*); la *profecía* se refiere al futuro histórico visto en sus causas pero naturalmente inalcanzable y conocido por revelación (procede de modo *totalmente sobrenatural o divino*).

c) *Modo y división del conocimiento profético.* Lo esencial ha sido dicho. Pero de esto se siguen consecuencias fundamentales. Ante todo, como ya adelanté, el profeta no ve aquello que anuncia en la esencia divina pues se distingue del conocimiento perfecto (en la bienaventuranza) como lo imperfecto de lo perfecto; también el conocimiento profético se da (de parte del hombre que recibe el don) en un ente que no puede conocer sino a partir de lo sensible en virtud de su propia encarnación (cuerpo-alma); en consecuencia, el conocimiento profético no ve directamente en la esencia "sino en ciertas semejanzas (*similitudines*) infundidas por la divina lumbre"²⁶. Estas semejanzas, para Santo Tomás, se comportan como un espejo que refleja la verdad contenida en la presciencia divina; en otras palabras, la revelación profética imprime *nuevas especies* de las cosas bajo la luz divina²⁷. En la *Summa* acentúa Santo Tomás este carácter de la profecía por el cual Dios (que no puede violentar la naturaleza humana encarnada) imprime por medio de los sentidos exteriores ciertas *formas sensibles* (como al profeta Daniel); a veces en cambio

²⁶ S. Th., IIa IIae, 173, 1c.

²⁷ De Ver., 12, 1; In Cor., 14, lect. 1; S. Th., IIa IIae, 173, 2c.

por *formas imaginarias* directamente impresas por Dios sin ser recibidas por los sentidos, o imprimiendo en la mente *especies inteligibles* (como en Salomón y los Apóstoles); por fin, el conocimiento profético se realiza por la sola *luz inteligible*, cuando directamente el Espíritu del Señor guía al profeta: “El espíritu de Yavé los pastoreó...” (Is., 63, 14) ²⁸. El Espíritu Santo mueve la mente del profeta y ésta se comporta como instrumento imperfecto respecto del agente principal; naturalmente, éste es un instrumento *deficiente* y, en consecuencia, el profeta *no conoce* todo lo que intenta el Espíritu a través de visiones, palabras, imaginaciones y directamente con hechos.

En consecuencia (mirando atentamente cómo la instrumentación filosófica de Santo Tomás le permite una exposición pulcra del contenido teológico) si se dejan de lado aquellos grados ínfimos de conocimiento que no alcanzan a ser profecía, podríanse distinguir cuatro grados *progresivos* de conocimiento profético: *a)* aquél que permite conocer la verdad sobrenatural *por visión imaginaria*, por el sueño o por la vigilia, siendo este último modo más perfecto “porque parece ser mayor luz profética la que toma el alma de las cosas sensibles que la que toma abstraída de las mismas en el sueño”. *b)* aquél que procede por los *signos imaginarios*, sea por la visión sensible de ciertos signos, o por el más perfecto modo de escuchar las palabras que manifiestan la verdad inteligible; *c)* en tercer lugar, existe un grado más perfecto cuando, además, se ve *a quien* habla pues entonces la mente se encuentra más cerca de la causa de la profecía; *d)* por fin, la profecía será más alta en la medida en la cual sea más alto el grado o jerarquía de quien revela, sea un ángel (yo agregaría la Virgen María), sea el mismo Dios. Para Santo Tomás, allende la misma profecía es posible un grado supremo en el cual “la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión imaginaria alguna” ²⁹. Pero, en este caso, ya casi no puede recibir el nombre de profecía. Menester será ahora, luego de este excursus estrictamente teológico, retornar al conocimiento del futuro histórico en que consiste la profecía.

d) Verdadero y falso profetismo. Es conveniente, a esta altura de la exposición y utilizando como término seguro de comparación la doctrina tomista sobre la profecía, distinguirla enérgicamente de la pseudo-profecía; es decir, de un autopropuesto tipo de conocimiento que pretendiéndose profético quiere simultáneamente adoptar una determinada interpretación de la filosofía de la historia. Ante todo debe quedar claro que el conocimiento profético es por esencia sobre-

²⁸ S. Th., IIa IIae, 173, 2c; De Ver., 12, 7c.

²⁹ S. Th., IIa IIae, 174, 3c.

natural y Santo Tomás ha dejado claramente establecido que “tanto una cosa será más propia de la profecía cuanto más alejada esté del conocimiento natural”³⁰; en consecuencia, en un Cristianismo completamente “demitificado” y, por tanto, vaciado de su contenido misterioso (como en el modernismo y el neomodernismo) mal se puede pretender que la profecía sea el conocimiento propiamente iluminador de la historia... si se reduce la misma Revelación a los límites de la naturaleza. No existe profecía “natural”. O es estrictamente sobrenatural o no es profecía. Santo Tomás lo ha explicado minuciosamente y jamás hubiese comprendido que se pudiese reducir el conocimiento profético a una “interpretación” como simple comprensión del sentido de la realidad en un horizonte escatológico, como algunos pretenden; ni hubiese comprendido (con las Escrituras en la mano) que el futuro de que habla la profecía se orientara a una plena realización del “hombre” en una suerte de secular y progresivo proceso de “liberación” (de estructuras opresoras que el profeta “denuncia”); de ese modo, la profecía (que podemos contemplar en el Antiguo Testamento) se reduce a esta singular “interpretación” que emerge de una “praxis” y debe orientarse a una “praxis” produciendo el *hecho* (¿la revolución social?). Ya he sostenido en otro lugar que este tipo de conocimiento debe dejar de llamarse profético desde que supone una secularización total del Cristianismo en una suerte de *monofisismo invertido*, pues la persona del Señor (que es el Profeta por esencia) es considerada, ante todo, como persona humana cuyo “reino” es de este mundo. En este supuesto está ya mal utilizada la expresión “profecía” que deja de tener sentido como conocimiento revelado y sobrenatural del futuro histórico en orden a la salvación del hombre allende la historia.

Pero Santo Tomás, cuando deja sentado que la profecía no puede ser un hábito (como acontece en el conocimiento natural) concluye con toda lógica que, precisamente por eso, es una “impresión transeúnte” necesaria en cada caso; luego, del conocimiento profético *no puede hacerse uso cuando uno quiera* (cuando al “profeta” se le ocurra) pues siempre es Dios quien tiene la iniciativa; si se reduce la profecía a una interpretación de la realidad, a una “denuncia” de las injusticias del “sistema”, es claro que de semejante “profecía” podrá el hombre hacer uso cuando le parezca conveniente, pero eso ya nada tiene que ver con la auténtica profecía; en tal caso, como dice Santo Tomás citando al profeta Ezequiel, hablan de visiones que no son de Dios sino *suyas*, de su propio espíritu: “¡Ay de los profetas insensatos que siguen su propio espíritu, sin haber visto nada!” (Ez., 13, 3)³¹; los tales hablan en su propio nombre, no son

³⁰ S. Th., IIa IIae, 171, 3.

³¹ S. Th., IIa IIae, 171, 1, ad 3.

enviados: son *falsos profetas*. Es característico del falso profeta confundir lo que proviene del propio espíritu con lo que debería provenir de Dios³². Podría agregarse que también le caracteriza cierto escepticismo (proveniente de sus supuestos filosóficos racionalistas, historicistas, irracionalistas) respecto de las manifestaciones que tienen todos los signos de auténticas profecías (como las de la Sma. Virgen en nuestro tiempo y la de diversos santos). El falso profetismo prefiere llamar conocimiento profético a lo que no es más que utopía socio-política; esto entra de lleno en lo esencial de la pseudo-profecía: “el entendimiento es inducido al error por la apariencia de la verdad como la voluntad al mal por la apariencia de la bondad”³³. Y aunque, como se sabe, la santidad no es condición pre-requerida para la revelación profética de Dios pues, en cuanto conocimiento, pertenece al entendimiento, sin embargo, “si tratamos de aquella bondad de costumbre que mira a las pasiones del alma y a las acciones exteriores, *la maldad de las costumbres es un impedimento de la profecía*”³⁴. Estoy seguro que los falsos profetas denunciados por Ezequiel, por Jeremías y, sobre todo, por Jesús, eran exponentes significativos de la corrupción de las costumbres tanto más culpable y dolorosa cuanto más provenía de aquéllos que deberían haber sido luz del mundo y sal de la tierra.

IV

PROFECIA E HISTORIA

a) *La filosofía de la historia y el conocimiento profético*. Todo lo dicho hasta aquí pone en evidencia la íntima relación existente entre una filosofía cristiana de la historia y la profecía y también vierte un poco de luz sobre las diversas transmutaciones temporalistas y anticristianas de la idea cristiana de profecía. Se comprende perfectamente que se trata de un tema limítrofe, mixto si se quiere, pero nada contradictorio para el cristiano-filósofo, como lo fue Santo Tomás. Desde el momento que el foco de atracción de la temporalidad histórica es el futuro respecto del cual existimos en estado de *expectación*, como decía San Agustín, es natural que el hombre (sujeto, objeto y causa inmediata y libre de la historia) necesite develar el futuro histórico, al menos hasta donde le sea posible. Esta necesidad aparece desde que tiene conciencia del comienzo absoluto del ser finito y temporal; por eso decía al comienzo que ninguna época tuvo

³² S. Th., IIa IIae, 171, 5; C. G., 3, 154.

³³ S. Th., IIa IIae, 172, 6c.

³⁴ S. Th., IIa IIae, 172, 4c.

un tan vivo sentido de la temporalidad histórica como la Edad Media. Un griego no podía plantearse de este modo el problema del futuro histórico pues, para él, todas las cosas vuelven a lo mismo y, por tanto, no hay novedad ni indeterminación hacia el futuro; en cambio, el hombre cristiano existe en estado de expectación ante la indeterminación, contingencia y novedad del futuro. Por eso, en virtud del mismo *sentido* de la historia, la propia filosofía debía plantearse el problema del conocimiento del futuro histórico. Ya hemos visto con Santo Tomás que es posible cierto conocimiento oscuro y débil del acontecimiento futuro *en sus causas*; pero debemos reconocer que se trata del más inseguro de los conocimientos cuyo grado más alto no pasa quizá de la predicción desposeída de toda seguridad científica. Y, sin embargo, ha sido la misma filosofía quien ha puesto el tema del futuro histórico aunque *no lo puede solucionar la filosofía*. Por eso, si bien naturalmente debemos poner el futuro histórico como problema, naturalmente no lo podemos conocer con certeza; por eso, el espíritu cristiano pasa sin esfuerzo del momento filosófico al momento teológico de la *profecía* como único camino para el conocimiento del futuro histórico. Y, simultáneamente con este paso, comprendemos que, al ingresar de lleno en el plan soteriológico de Cristo, no puede haber profecía que no sea sobrenatural y salvífica. Luego, el conocimiento del acontecimiento futuro se coloca en el orden de la salvación y apunta a su Causa absoluta que es por esencia meta-histórica. También comprendemos que ninguna explicación profética del futuro y de la historia misma puede pretender ser estrictamente natural, secular, materialista y atea y a la vez utilizar el recurso de un tipo cualquiera de "profecía". O es estrictamente sobrenatural (y sólo así hay conocimiento verdadero del futuro histórico) o no es profecía en modo alguno y no hay ni de lejos un verdadero conocimiento del futuro histórico y del sentido de la historia. Ya no digo nada nuevo si recuerdo al lector el carácter soteriológico y "profético" del materialismo histórico con cuya explicación del mundo y de la vida coincide muy bien una idea de profecía como interpretación de la realidad en un horizonte escatológico pero, paradójicamente, secularista; semejante "profetismo" anuncia ("denunciando" las injusticias del "sistema") un futuro histórico intra-histórico (la sociedad socialista) que, se quiera o no se quiera, viene a sustituir el *Regnum Dei* por el *regnum hominis*. Pero, aunque sea de un modo negativo, también este falso profetismo que pretende reactualizar viejos mitos gnósticos, sirve para mostrar el grado de actualidad y de urgencia del problema de la mutua inherencia entre historia y profecía.

b) *María Sma., profeta de nuestro tiempo escatológico*. El tema no quedaría concluido sin una referencia al eminente carácter pro-

fético de la Madre de Dios, quizá no suficientemente destacado. Sin embargo, existen ricos y claros elementos doctrinales en el propio Santo Tomás. Pero, ante todo, admitido el carácter esencialmente sobrenatural del conocimiento profético, debe advertirse la íntima necesidad entre este tipo de conocimiento, el carácter de Mediadora de María y la historia, especialmente en la perspectiva del fin de la historia. En efecto, a través de María el Verbo entró en la historia, se hizo historia y asumió todo el movimiento histórico; cuando María respondió al Ángel, por Ella habló toda la humanidad. De esta misión de María se sigue su íntima participación en la obra redentora. Santo Tomás, aunque no dice mucho sobre el carácter profético eminente de María, sin embargo, le bastan pocas líneas para señalar un aspecto esencial para nuestro tema; porque cuanto más cerca o íntimo se está del principio de un orden cualquiera —sostiene— más íntimamente se participa de los efectos de ese principio; y como es Cristo el principio de la Gracia y María estuvo cercanísima (*propinquissima*) a Cristo, obtuvo de Él la plenitud de Gracia³⁵. En esa medida tuvo el don de sabiduría (“María guardaba todo esto y lo meditaba en su corazón”, Luc., 2, 19), el don de milagros (aunque no le competía mientras viviera Jesús) y el *don de profecía* (“mi alma engrandece al Señor”, Luc., 1, 46)³⁶.

Santo Tomás mismo sostiene, como ya hemos visto antes, que es más eminente el conocimiento profético cuanto más próximo está el profeta a la Causa de la revelación profética. Por eso creo que es legítimo concluir que no existiendo ningún ser creado más íntimo a Cristo que María, ningún ser inteligente posee en más alto grado el don de profecía. Luego, por su misma intimidad con Cristo (el Profeta por esencia) posee eminentemente el conocimiento profético. En menor medida y en los grados ya expuestos poseen ese don muchos santos de nuestro tiempo (San Luis María Grignon de Montfort, el Padre Pío de la Pietrelcina, el beato Maximiliano Kolbe). Pero en todos los casos el mensaje profético transmitido dice relación directísima con el plan de salvación que pone el fin y el sentido de la historia *allende* la historia, aunque las admoniciones y anuncios se refieran inmediatamente al tiempo del peregrinaje en este mundo. Particularmente María ejerce (para emplear un término de moda en ciertos ambientes) una continua tarea de “denuncia”, como la de Isaías anunciando castigos para Judá (3, 1 ss) motivados en el incumplimiento de los deberes de los sacerdotes, en la corrupción de las costumbres y, en general, en el incumplimiento de la Ley. Pero nuestro tiempo es decididamente *mariano* y mariana será la última edad de la historia. María ejerce frecuentemente esta tarea de “de-

³⁵ S. Th., III, 27, 5c.

³⁶ S. Th., III, 27, 5, ad 3.

nuncia" profética no contra abstractas "estructuras" sino contra los pecados concretos y anunciando el Reino de su divino Hijo. Precisamente porque el tiempo de la historia *después* de Cristo es tiempo escatológico, los mensajes proféticos de María (pronunciados en tan íntima comunión con Cristo que a veces habla en primera persona) son más predominantemente escatológicos. Desde los mensajes de La Salette a los mensajes de Fátima (precisamente menospreciados por el monofisismo neomodernista y "profético") se acentúa cada vez más el carácter sobrenatural, de "denuncia" de los *males verdaderos* de la Iglesia en el tiempo y el anuncio esencialmente profético de la gloria de la Iglesia Católica, única Iglesia verdadera. El conocimiento del futuro histórico no se ha dado en nadie (fuera de Cristo) de modo más intenso y estremecedor que en María Santísima. Santo Tomás lo había adivinado y muchos santos de nuestro tiempo ejercieron precisamente el don de profecía para anunciar el carácter mariano de los últimos tiempos. Sírvanos de ejemplo la profecía de San Luis María Grignon de Montfort: "Así como por María vino Dios al mundo la primera vez en humildad y anonadamiento, ¿no podría también decirse que por María vendrá la segunda vez, como toda la Iglesia le espera, para reinar en todas partes y juzgar a los vivos y a los muertos? Cómo y cuándo, ¿quién lo sabe? Pero yo bien sé que Dios, cuyos pensamientos se apartan de los nuestros más que el cielo de la tierra, vendrá en el tiempo y en el modo menos esperados de los hombres, aun de los más sabios y entendidos en la Escritura Santa, que está en este punto muy oscura"³⁷. Como se ve, por María llegará el reino de Jesús en los últimos tiempos. Y los hombres de hoy somos, justamente, de este lado de la Cruz, ciudadanos de los últimos tiempos. Santo Tomás, en sus textos sobre la profecía, lo da por supuesto.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

³⁷ *El secreto de María*, nº 58; p. 290 de *Obras*, ed. preparada por Nazario Pérez y Camilo María Abad, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

LA HIPÓTESIS DEL EVOLUCIONISMO GENERALIZADO Y EL TOMISMO

I. EL EVOLUCIONISMO GENERALIZADO COMO HIPOTESIS

Por “evolucionismo generalizado” entendemos la teoría que pretende explicar el cosmos por un cambio “ascendente”, continuo o a saltos, desde la más ínfima partícula de la materia hasta el hombre, e incluso más allá. No cabe duda de que tal doctrina ha llegado a constituirse en “forma mentis” del hombre común de hoy. No obstante, no deja de ser una *hipótesis*, pues no es susceptible de “verificación” (o “confirmación”) en el sentido en que usan esas palabras los científicos positivos de hoy. Por ejemplo, el propio Padre Teilhard de Chardin reconoce que todos los “eslabones intermedios” en esa evolución que llegaría hasta el hombre se han perdido, por lo que la línea ascendente y continua de la evolución tiene que ser completada por el intelecto humano. Esto revela que se emplea allí esa clase de proceso racional que Santo Tomás llama *dialéctica* (lógica de la probabilidad y de la opinión, también llamada “lógica inventiva”, por oposición a la “lógica judicativa”, generadora de necesidad y certeza). Asimismo, desde el mero plano científico-positivo, tal teoría pan-evolucionista recibió los rudos golpes de Vialleton en la segunda década de este siglo, y no hace mucho demostró Georges Sallet su extrema improbabilidad matemática, de cuyos trabajos se hizo eco entre nosotros el notable físico Julio Garrido. Otra crítica de tal evolucionismo es la reciente de Gilson, en su obra *D’Aristote á Darwin. Aller et retour*.

Está de más decir que la “evolución generalizada” es una (legítima) *hipótesis* siempre que *no niegue* —afírmelo o no— la intervención de causas trascendentes en tal proceso del mundo corpóreo y en la aparición del alma intelectual en el hombre; es decir, que no niegue la influencia de una Causa Universal, Dios.

Porque si se niegan tales influencias, la evolución generalizada ya no es una *hipótesis*, sino una falsedad e imposibilidad metafísicas, pues implicaría que lo *menos perfecto*, por sí sólo, produciría lo *más*

perfecto, y, por tanto, que lo *más potencial* (la materia prima o la materia segunda en su ínfimo estado de partícula intraatómica) podría darse a sí mismo aquello mismo de que carecía: los sucesivos actos o actualizaciones que en el curso de la evolución van apareciendo: vida, sensibilidad, inteligencia e incluso (en Teilhard de Chardin) gracia (Cfr. R. P. R. Garrigou-Lagrange, *Dios, su existencia, su naturaleza*; el mismo, *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*; Mons. Fulton Sheen, *God and Intelligence in the modern Philosophy*; J. A. Casaubon, *Imposibilidad del evolucionismo absoluto*, Xenium, II, 3, págs. 33-38, Córdoba, 1958, etc.).

II. EL TOMISMO Y LA HIPOTESIS EVOLUCIONISTA

Es muy común oponer al tomismo y a la teología tradicional de la Iglesia Católica el hecho —o la teoría, convertida en *doxa* del hombre actual— de la evolución. Así, entre muchos, el P. Edward Hallows en el libro colectivo *Fidélité et Ouverture*¹.

Pero esto es un grave error si se entiende el tomismo profundamente y en su espíritu, y si no se hace de la evolución un “Dios” que sería, a la vez, *materia prima*, *motus ascendens* y *Actus Purus*. Se trata empero de un error muy difundido, que ha causado el abandono del tomismo en muchos seminarios y Universidades católicas, y la disminución, desviación o pérdida de la Fe en sacerdotes y laicos, o, cuando menos, su paso al “progresismo” y al “tercermundismo” más extremados.

1) *El tomismo y el papel de las hipótesis en general*²

No sólo todos los filósofos y aficionados a la filosofía no tomista, sino también no pocos tomistas suelen ignorar que hay en Santo Tomás toda una teoría del conocimiento hipotético, meramente probable y opinable, y una parte de la lógica que le corresponde.

Ya Aristóteles decía con respecto a los cuerpos celestes que “lo que aparece a los sentidos es suficiente para convencernos al menos con una fe (*pistis*) humana. Porque siempre —por lo menos en la medida en que los documentos llegados a nosotros lo atestigian— ningún cambio parece haber tenido lugar ni en el sistema total del cielo más alejado, ni en ninguna de sus partes propias”³. Santo Tomás comenta este texto haciendo ver que ello es meramente probable: “Empero, ello no es necesario, sino solamente probable. En efecto,

¹ *Fidélité et Ouverture* (obra colectiva), París, Mame, 1972, p. 121.

² Reproducimos aquí textos y citas de nuestro artículo “Las relaciones entre la Ciencia y la Filosofía”, *SAPIENTIA*, 1969, XXIV, pp. 89-122.

³ *De Caelo*, I, c. 3, 270 b, 11-15.

cuando más larga es la duración de una cosa, más tiempo es necesario para percibir su cambio; así, el cambio que acontece en el hombre no se percibe en un lapso de dos o tres años tanto como el cambio de un perro en el mismo tiempo, o el de un animal de vida más breve. Se podría, por tanto, decir siempre que, aunque el cielo fuera naturalmente corruptible, tiene tan larga duración que todo el tiempo de que tenemos memoria no es suficiente para percibir su cambio".⁴

Veamos otro texto de Aristóteles, referente a las teorías sobre la formación de los cometas: "... para estas cosas, que no pueden ser percibidas por los sentidos, estimamos haber proporcionado una explicación racional suficiente cuando hemos llegado a mostrar su posibilidad; y así ocurre sobre todo en cuanto a los fenómenos que son el objeto de nuestro presente estudio"⁵. Otro texto del Estagirita: "Admitimos que ése sea el número de las esferas: habrá por lo tanto un número igual de substancias y de principios inmóviles. Eso es lo que puede pensarse con consecuencia; pero el que deba admitírsele necesariamente, dejo la decisión a otros más hábiles que yo"⁶

Afirma por su parte Santo Tomás: "Dos son las maneras como interviene la razón para explicar una cosa: de un modo, para probar suficientemente una tesis, y es así como en las ciencias naturales se dan razones suficientes para probar que el cielo se mueve con velocidad uniforme⁷. De otro modo, cuando se alegan razones, no como suficientes para probar una tesis, sino tales que, supuesta esa tesis, muestra su congruencia con los efectos subsiguientes, y de este modo se habla en astronomía de excéntricas y de epiciclos, porque, hecha esa suposición, se pueden explicar las apariencias sensibles (*salvare apparentia sensibilia*) de los movimientos del cielo; y sin embargo esta razón no es demostrativa, porque tal vez pudieran explicarse también a partir de otras hipótesis"⁸.

Cabe hacer notar que es precisamente este último texto el alegado por el moderno neopositivista Philip Frank para distinguir el tipo filosófico del tipo científico de explicación⁹.

Tanto Aristóteles como Santo Tomás habían desarrollado con plena conciencia la *metodología general* o *lógica de ambos tipos de fundamentación*. Sobre Aristóteles puede leerse el erudito libro del P. L. M. Régis, *L'opinion selon Aristote*; y de Santo Tomás cabe alegar entre muchos otros el siguiente pasaje: "Existe cierto proceso

⁴ In I. De Caelo, lect. 7, n. 6.

⁵ Meteorol., I, c. 7, 344 a, 5-9.

⁶ Metaph., XII, c. 8, 1074 a, 14-17.

⁷ Movimiento uniforme *aparente*, se ha dicho con posterioridad por Copérnico y Galileo; lo que se mueve con movimiento uniforme *real* es la Tierra misma.

⁸ S. Theol., I, 32, 1, ad 2. Se ve que Santo Tomás con toda probabilidad no habría caído en el error de los que condenaron a Galileo.

⁹ *Filosofía de la Ciencia*, ed. castell. Herrero Hnos., México, 1965, cap. I, nº 7, p. 15.

de la razón que implica necesidad, en el cual no puede introducirse un defecto en cuanto a la verdad; por tal proceso se adquiere la certeza de la ciencia (...). La parte de la lógica que está consagrada a este proceso se llama *judicativa*, porque el juicio¹⁰ implica certeza de ciencia. Y, dado que no se puede tener un juicio cierto sobre los efectos sino resolviéndolos en los primeros principios, por eso esta parte se llama también *analítica*, es decir, *resolutoria* (...). Existe otro proceso de la razón en el que se concluye algo verdadero las más de las veces, pero ello no posee sin embargo necesidad (...). A este segundo proceso de la razón está consagrada otra parte de la lógica, llamada *inventiva*, porque la invención¹¹ no siempre se hace con certeza, por lo cual, sobre aquello que ha sido descubierto, se requiere luego un juicio para que posea certeza (...). Mediante dicho proceso, a veces, aunque no se haga ciencia, se alcanza cierta fe¹² u opinión debido a la probabilidad de las proposiciones a partir de las cuales se procede (...), y a esto se ordena la *tópica* o *dialéctica*, dado que el silogismo dialéctico procede a partir de lo probable, y de él trata Aristóteles en su libro sobre los *Tópicos*¹³.

Lo mismo surge de este otro texto del Aquinate: "El último término al que debe conducir la inquisición de la razón es a la intelección de los principios, en los que resolvemos toda otra verdad al juzgarla, y cuando ello ocurre (...) se habla de *demonstración*. A veces, empero, la inquisición de la razón no conduce hasta el último término, sino que permanece en la inquisición misma, lo que ocurre cuando al investigador le queda todavía vía abierta hacia opuestas explicaciones; y ello ocurre cuando se procede según razones probables, que son capaces de producir opinión o fe¹⁴, no ciencia"¹⁵.

Es que el saber humano se adquiere y se posee en dos tiempos, la *investigación* y la *verificación*¹⁶, llamadas por los antiguos "acquisitio" (o "inquisitio" o "inventio", *lato sensu*) y "iudicium".

La "acquisitio" o "inquisitio", a su vez, puede hacerse por tres vías o caminos: 1) la vía *doctrinae et disciplinae*, o sea la enseñanza y, respectivamente, el aprendizaje, colocándose el alumno bajo el magisterio de un profesor; 2) la vía *disputationis*, o sea mediante la

¹⁰ Santo Tomás generalmente no llama "juicio" a cualquier afirmación o negación, como los modernos, sino que aplica dicha palabra a las afirmaciones y negaciones *ciertas y necesarias*, inferidas de primeros principios. A las afirmaciones y negaciones en general las llama *compositiones et divisiones*.

¹¹ "Invención" no tiene aquí el sentido moderno de creación de un nuevo instrumento técnico, sino el etimológico de descubrimiento (*in venire*).

¹² Fe humana, no la teologal o divina.

¹³ *In Post. Analyt.*, lect. I, nn. 5-6.

¹⁴ Lo mismo que en la nota 12.

¹⁵ *In Boeth. De Trinit.*, p. 6, a. 1, ad 1.

¹⁶ Cfr. W. SALMON, *Logic*, Prentice Hall, N. J., 1965, n. 3, p. 10-14.

discusión de diversas tesis sobre la materia de que se trate, ya anteriores, ya contemporáneas, con el fin de quedarse con la que parezca verdadera o concebir otra que así lo semeje (y esta vía *aporética* es la seguida por Aristóteles en el comienzo de sus grandes obras, como la *Física* el *De Anima* y la *Metafísica*; 3) la *inventio propria*, es decir, la investigación personal y autónoma, en que el pensador se enfrenta con las cosas mismas y con los problemas que éstas le plantean. Es ésta la vía más perfecta para la adquisición de conocimientos; pero también la más difícil, y es normalmente sólo accesible a los que han pasado por las otras dos.

Mas todas estas vías de adquisición del saber sólo pueden dar una hipótesis, más o menos probable, objeto de fe humana u "opinión". Cabe aún preguntarse: eso así hallado, ¿es la razón *real* de tal efecto, fenómeno o propiedad? ¿Es la única posible? ¿Es, pues, necesariamente verdadera? ¿Puede, por tanto, ser fundada en principios primeros y evidentes, de los que pueda deducirse con rigor, y en los cuales pueda resolverse, mostrándose incluida en ellos y llegando así a participar de su evidencia? El examinar si es así constituye la "inquisitio resolvens" —que no debe confundirse con la anterior "inquisitio acquisitiva"—, esto es, el movimiento de la razón que busca fundar las hipótesis en sus principios propios, primeros y evidentes. Si tal "inquisitio" halla éxito, y si se ve que la hipótesis se halla subsumida bajo tales principios evidenciadores, entonces se consuma el "iudicium", llegando a su término la "via iudicii".

Debe admitirse que tal verificación necesitante es posible en filosofía; pero que no puede llevarse a su término en las llamadas ciencias positivas, por el carácter no perfectamente abstraíble, más particular e inmerso en la materia, en lo indeterminado y contingente, de sus objetos específicos.

Por eso, en las ciencias positivas se debe hablar más de *confirmación* y de "*falsación*" que de verificación¹⁷.

De allí que en ellas la "via iudicii" no llegue a su término: la "inquisitio resolvens" no consigue subsumir las leyes científicas bajo axiomas evidentes, y la ciencia queda en probabilidad, opinión, dialéctica, dándose exactamente el caso ya previsto por Santo Tomás: "A veces, empero, la inquisición de la razón no puede conducir hasta el último término (esto es, hasta el "intellectus principiorum"), sino que permanece en la inquisición misma, y entonces, al investigador le quedan vías abiertas hacia distintas soluciones; y esto ocurre cuando se procede por razones probables, las cuales por naturaleza producen opinión o fe (humana), no ciencia; y así este proceso ra-

¹⁷ Cfr. R. CARNAP, "Testability and Meaning", *Phil. of Science*, 1963, III y IV. Cfr. K. R. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, ed. castell. Tecnos, Madrid, 1962, pp. 39 y sigs. y 75 y sigs.

cional se opone al demostrativo". (*In Boeth de Trinitate*, 9. 6, a. 1, ad 1).

Llegando de este modo las ciencias positivas sólo a *hipótesis* (de allí el cambio histórico de sus leyes y axiomas), cae de su peso que la *evolución generalizada* es y será una de esas hipótesis.

Veamos ahora si y cómo el tomismo puede dar razón de tal *hipótesis* —pero dejándola en hipótesis—, esto es, del evolucionismo generalizado.

2) *El tomismo y la evolución del mundo corpóreo.*

Existen textos de Santo Tomás muy aptos para ser aplicados a una concepción hipotética evolucionista del cosmos material. Veamos algunos: "Como dice el Filósofo (Aristóteles) en el séptimo libro de su *Historia de los Animales*, la naturaleza pasa desde los entes inanimados a los animados paulatinamente, de tal manera que el género de los inanimados aparece primero que el género de las plantas, las cuales, comparadas con otros cuerpos, parecen ser animadas, pero comparadas con el género de los animales, parecen inanimadas. Y de un modo semejante se progresa de las plantas a los animales, mediante un orden continuo, porque ciertos animales inmóviles, que adhieren a la tierra, parecen diferir poco de las plantas. Así también en el progreso desde los animales hacia el hombre, se encuentran algunos (animales) en los que aparece alguna semejanza de la razón"¹⁸.

En otro pasaje dice el Angélico: "en las cosas naturales las especies parecen estar ordenadas gradualmente: así las mixtas parecen ser más perfectas que los elementos, y las plantas más que los cuerpos minerales, y los animales que las plantas, y el hombre más que otros animales; y en cada uno de estos (géneros) se encuentra una especie más perfecta que las otras" (*S. Theol.* I, 47, 2).

Dice Santo Tomás en otro lugar: "En los actos de las formas se encuentra cierta graduación. En efecto, la materia prima está en potencia primeramente para la forma de los elementos; existiendo bajo la forma de los elementos, está en potencia hacia la forma de los mixtos, por lo cual los elementos son materia de los mixtos; considerada bajo la forma de los mixtos, está en potencia hacia el alma vegetativa: efectivamente, el alma es el acto de tales cuerpos. De la misma manera, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y la sensitiva para la intelectual, como se muestra en el proceso de la generación"¹⁹. En efecto, en la generación, primero el feto vive una vida de planta, después una vida animal, por último una vida de hombre. Más allá de esta forma (humana) no se encuentra en los entes gene-

¹⁸ *In De Mem. et Reminisc.*, lect. I, n. 298.

¹⁹ Es decir: "la ontogenia compendia la filogenia" (Haeckel).

rables y corruptibles otra forma posterior y más digna. Por tanto, el último grado de toda la generación es el alma humana, y hacia ésta tiende la materia como hacia su última forma.

“Por lo tanto, los elementos existen para los cuerpos mixtos, éstos para los vivientes, en los cuales las plantas existen para los animales, y los animales para los hombres; el hombre, en efecto, es el fin de toda la generación”²⁰.

En estos textos sólo falta la *afirmación explícita* de un paso *real* de una esencia inferior a otra superior, para tener una perfecta teoría evolucionista. Paso real en el que —digámoslo incidentalmente— el propio Hegel *no creía*.

Por otra parte, es sabido que Santo Tomás admitía la “generatio aequivoca”, es decir la generación “espontánea” de la vida, a partir de entes no vivientes; así, al observar en el cadáver en putrefacción un pulular de gusanos, los creía engendrados por las sustancias en que se descomponía el cadáver; pero no sin que influencias vitales o supravitales del cosmos entero (y ante todo de los astros), y de Dios como Primer Motor y Vida por Esencia hicieran posible ese tránsito, evitando la contradicción del evolucionismo moderno, ateo, panteísta o agnóstico, que se ve condenado a admitir que *lo menos*, en cuanto menos, pueda producir *lo más*; que lo que no tiene aún algo (potencia) *se lo dé a sí mismo* (acto); que la materia prima se dé sus propias formas elementales; y que las materias segundas más imperfectas se den las formas superiores que van apareciendo.

O bien, para evitar dicha contradicción, caen los modernos en el error tanto o más grave de que en el cosmos —comprendido el hombre— no hay nada más o menos perfecto; lo que llevaría a sostener que los autores de la *Suma Teológica*, de la catedral de Chartres, de la *Divina Comedia*, de la *Fenomenología del Espíritu* o de la IX Sinfonía no fueron más perfectos que las partículas elementales más primarias. Y no vale, con el marxismo, sostener que *a saltos* aparecen formas más y más perfectas; porque el salto es *el hecho*, pero no la *explicación del hecho*, de la aparición de ese “plus” en el curso evolutivo.

O contradicción, pues, o desvalorización total del cosmos y de la vida humana, contra toda experiencia. Por otra parte, si el hombre vive valores, tiende hacia bienes y juzga sobre valores y bienes, a tal punto que su vida es un continuo valorar; si ese hombre no es más perfecto que la materia ínfima, ¿cómo la vivencia del valor, el deseo del bien y el juzgar sobre valores y bienes pudieron surgir en él?

3) *El tomismo y la evolución humana histórico-cultural.*

No faltan católicos, e incluso sacerdotes y religiosos que niegan que el tomismo haya captado lo peculiar de la historia y del ente

²⁰ *C. Gent.*, III, 22, 1, 3; Cfr. *In Ethic. Arist.* 1. I, lect. 1, nn. 1-2.

histórico²¹. Sin embargo, un no-católico, pero gran historiador de la filosofía, Rodolfo Mondolfo, ha mostrado en su libro *Momentos del pensamiento griego y cristiano* todo lo contrario, en un capítulo intitulado *Veritas filia temporis en Santo Tomás*, que sigue a otro intitulado *Veritas filia temporis en Aristóteles*²².

Esta obra de Mondolfo nos servirá para citar los principales textos de Santo Tomás al respecto. Sin duda, el Aquinate no admite cambios en cuanto a la *verdad de las cosas (veritas rerum)* en lo que de necesario tengan (aunque sí en lo que tengan de contingente: *veritas creata est mutabilis*). Por eso concibe así el quehacer de la filosofía: *El estudio de la filosofía no tiene por fin saber lo que opinaron los hombres, sino cómo sea la verdad de las cosas*²³.

Pero el *conocimiento humano* de la verdad de las cosas, eso sí deviene y es susceptible de progreso.

Dice Santo Tomás: "*Es necesario recoger las opiniones de los cualesquiera sean. Y esto también será útil para dos fines. Primero, porque acogeremos en nuestra ayuda lo que ha sido expresado justamente por ellos. Segundo, porque nos defenderemos de lo que han enunciado mal*"²⁴.

Y comenta Mondolfo: "Semejante concepto de la doble contribución que ofrecen las investigaciones antecedentes para el progreso de los conocimientos —ya por medio de las verdades logradas, ya por vía de los errores cometidos— se encuentra desarrollado más ampliamente en otro lugar, que destaca al mismo tiempo tanto la exigencia de una revisión activa que debe sustituir la recepción pasiva de los resultados anteriores, como la continuidad del proceso por el cual cada investigador nuevo se vincula con sus antecesores y depende de ellos. De este modo resulta la concepción esencial del progreso, que implica conjuntamente la tradición y su superación, esto es, la continuidad del desarrollo, aceptación de las verdades descubiertas y suma de otras nuevas, y su realización por medio de una sucesión de momentos antitéticos (negación de los errores, estimulada por su antecedente afirmación, que actúa como impulso para el ejercicio de la actividad crítica de la inteligencia). De todo esto procede —en Santo Tomás como ya en Aristóteles— una concepción de nuestra dependencia histórica y de nuestro deber de gratitud hacia las generaciones anteriores"²⁵.

Afirma Santo Tomás: "La ayuda que se dan los hombres unos a otros para la consideración de la verdad es de doble manera: una,

21 Como ocurre con el P. G. FESSARD en su interesante obra *De l'actualité historique*, Desclé, París, 1960, p. 19 y sigs., vol. I.

22 R. MONDOLFO, *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, ed. Paidós, Bs. Aires.

23 *In De Caelo et Mundo*, I, lect. 23.

24 *In De Anima*, lib. I, lect. 2.

25 *Op. cit.*, pp. 34-35.

directa, otra, indirecta. Directamente uno extrae provecho de los que encontraron una verdad; porque, según se dijo, mientras que cada uno de los antecedentes encontró algo acerca de la verdad, (todos sus descubrimientos) recogidos juntamente en un único conjunto, introducen a los hombres posteriores en un grandioso conocimiento de la verdad. Indirectamente, en cambio, en tanto los anteriores que se han equivocado acerca de la verdad, ofrecieron a sus sucesores (mediante su error) la oportunidad del ejercicio (crítico), de modo que realizada una discusión diligente, la verdad les resulta más clara. Es justo pues que demos las gracias a quienes nos ayudaron en un bien tan grande como el conocimiento de la verdad. Y por eso dice (Aristóteles) que es justo estar agradecido no sólo a aquéllos respecto de los que uno piensa haber encontrado la verdad y cuyas opiniones comparte y sigue, sino aun a los que hablaron superficialmente en su investigación de la verdad, a pesar de que rechazamos sus opiniones; porque éstos también nos ofrecen algo. Nos han procurado, en efecto, un ejercicio (crítico) acerca de la investigación de la verdad. Y lo mismo hay que decir de los filósofos que han enunciado de manera universal la verdad de las cosas. De algunos de nuestros antecesores, en efecto, recogimos ciertas opiniones acerca de la verdad de las cosas en que creemos que se han expresado bien, dejando de lado otras opiniones suyas. Y a su vez aquéllos de quienes nosotros recibimos, encontraron algunos predecesores de quienes recibieron, y que les fueron causa de instrucción”²⁶.

Pero este proceso no es meramente individual; necesita de la cooperación de otros, y se hace así un proceso social. Por eso dice Mondolfo: “En semejante continuidad de la obra, Santo Tomás destaca más de lo que hace luego Bruno ²⁷ —aseverador de la magnitud de los espíritus elegidos— la necesidad de la cooperación, que convierte al conocimiento humano en una grandiosa edificación colectiva, para la cual cada trabajador puede llevar su ladrillo. Pero al confluír las contribuciones individuales, que no sólo se acumulan como materia inerte, sino que se articulan recíprocamente como órganos vivientes y activos, se constituye la grandiosidad del resultado”²⁸.

Dice al respecto Santo Tomás: “Pese al hecho de que lo que un hombre solo puede introducir o agregar al conocimiento de la verdad, mediante el propio estudio e ingenio, sea algo pequeño en comparación con la consideración total de la verdad, sin embargo, lo que se acumula por vía de todas estas contribuciones que se articulan entre ellas y son investigadas y recogidas juntamente, resulta algo grandioso, tal como puede aparecer en cada una de las artes (técni-

²⁶ *In Metaph.*, lib. II, lect. 1.

²⁷ Se refiere Mondolfo a Giordano Bruno.

²⁸ R. MONDOLFO, *Op. cit.*

cas), que por los estudios de los ingenios de diferentes cultivadores llevaron a un incremento admirable”²⁹.

Por otra parte, para quien no olvide que para Santo Tomás, como para Aristóteles, el hombre no es sólo *social*, sino también *político*; para quien recuerde su tesis sobre la primacía del bien común sobre el bien individual³⁰, y vincule con ello los textos más arriba transcritos sobre el progreso de las ciencias y de las técnicas, le será imposible negar que Santo Tomás conociera la *historicidad* humana y, por lo tanto, la “evolución autoconducida”.

El P. Fessard cree hallar una muestra del desconocimiento por el Santo de esa historicidad, en el hecho de que los tomistas, con su maestro, dividen el ente en *ens naturae* y *ens rationis*. Faltaría el *ens historicum*³¹. Pero ya vimos que no hay tal desconocimiento de este último tipo de ente; y, si él no figura en la división mencionada, no es porque fuera ignorado, sino porque la expresión “ens naturae”, en Santo Tomás y en sus mejores discípulos, abarca, no sólo el ente físico en sentido moderno, sino *todo ente* que no se reduzca al modo de ser del *ens rationis*, que tiene sólo existencia objetiva en el entendimiento³². Y es indudable que la historicidad humana, vista ya como un desarrollo del sujeto, ya desde el punto de vista del objeto, no se reduce por cierto al débil existir de los *entia rationis*. Es indudable que el ser humano histórico y sus creaciones diferían profundamente, para Santo Tomás, del ente físico en sentido estrecho. Pues la inteligencia y la voluntad humana, para el santo doctor tenían una apertura trascendental al todo del ente y al todo del bien³³. Y dicha voluntad gozaba también de libre albedrío³⁴. Combinando todo ello con la socialidad y el progreso ya mentados, tenemos materia más que suficiente para una teoría del ente histórico. Así lo ha hecho, por otro lado, Antonio Millán Puelles, en su *Ontología de la existencia histórica*³⁵.

Finalmente, cabe indicar que Santo Tomás no podía ignorar la historia, porque creía en la *historia sobrenatural del hombre*, con

²⁹ In *Metaph.*, loc. cit.

³⁰ Ch. DE KONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, ed. castell., Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1952, *passim*.

³¹ P. FESSARD, *Op. et loc. cit.*, en nota 21.

³² In *Metaph.*, IV, lect. 4, n. 574; In *Anal. Post.*, I, lect. 20, n. 5; lect. 1, n. 6; In *Ethic.*, I, lect. 1, n. 1 sigs.

³³ *De Verit.*, q. I, c. 1; cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Achte Auflage, 1957, p. 14; edic. castell., *El ser y el tiempo*, 2ª edic., 1962, Fondo de Cultura Económica, México, p. 24: “Se trata (en Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles) de una deducción de los “trascendentales”, es decir, de los caracteres de ser que están por encima aun de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis* y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, “también el ser *verum* es un *trascendens* de éstos. Se demuestra apelando a un ente que “tiene, por su misma forma de ser, la peculiaridad de “convenir” con cualquier otro ente. “Este señalado ente, el *ens*, *quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma (*anima*)”.

³⁴ SANTO TOMÁS, *De Malo*, 6; *S. Theol.*, I, 59, 3; I, 83, 1.

³⁵ Edit. Rialp, Madrid.

sus etapas de Creación, Caída, estado de pecado, Encarnación y Redención, todo ello en camino hacia la *Parusia* final, en contraste con el tiempo cíclico de los griegos y otros paganos.

4) *El tomismo y la evolución en la vida sobrenatural*³⁶.

También de una manera evolutiva consideran Santo Tomás y los tomistas la vida sobrenatural, a partir de aquello de que "la gracia es semilla de la gloria"³⁷.

Por eso dice el Santo Doctor: "Aquel que bebiere del agua viva de la gracia que da el Salvador, no deseará ya ninguna otra, sino que sólo anhelará recibirla en mayor abundancia (...) Además, mientras que el agua material desciende, el agua espiritual se eleva siempre. Es un agua viva, siempre unida a la fuente, y mana hasta la vida eterna que nos hace merecer"³⁸.

Toda la Ila.-Ilae. de la Suma Teológica es un estudio de las virtudes y de los dones, y los ve Santo Tomás, en el buen cristiano, creciendo continuamente hasta la unión (por connaturalidad) con Dios ya en esta vida: es la vida mística.

Como lo han demostrado los PP. Arintero, Garrigou-Lagrange³⁹ y otros, para el Aquinate, como para todos los místicos antiguos y medievales y del Siglo de Oro español, todo cristiano está llamado a la perfección y por tanto a la vida mística. La ascética es sólo una preparación para ésta. Solamente en el s. XVIII Scaramelli, seguido luego por tantos, penetrado quizá del racionalismo de su siglo o temiendo los excesos y aberraciones de los "alumbrados" y "quietistas", distingue para el cristiano dos vías paralelas: para el común de los cristianos, la vida simplemente ascética; para algunos pocos dotados de gracias extraordinarias, la vida mística, siempre rara y peligrosa (y confundida con algunos hechos extraordinarios como la levitación, los estigmas, etc., que no constituyen su esencia).

Sobre la base de Santo Tomás y de otros doctores y místicos, especialmente San Juan de la Cruz, teólogos contemporáneos como los ya mencionados PP. Arintero, Garrigou-Lagrange y otros, vuelven a considerar que la vida mística es ofrecida por Dios a todos, y que consta de tres "vías" o etapas, no paralelas, sino sucesivas: la purgativa, la iluminativa y la unitiva.

³⁶ Aunque SAPIENTIA es una revista de filosofía, no hesitamos en incluir en este trabajo consideraciones que atañen al orden sobrenatural, ya para hacer ver la amplitud analógica y sobre-analógica del concepto de evolución, ya porque muchos evolucionistas, como Teilhard de Chardin y Alexander, llevan la evolución hasta más allá del hombre; hasta lo "Cristico" y el "Punto Omega", el primero.

³⁷ Cfr. *S. Theol.*, II-II, q. 24, 3 ad 3; I-II, q. 111, 3 ad 2.

³⁸ *Comm. In Joan.*, IV, 3 sigs.

³⁹ ARINTERO, O. P., en *La evolución mística y Cuestiones místicas*, B.A.C., Madrid; GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. en sus libros *Las tres edades de la vida interior*, ed. castell., Descée, Bs. Aires; y *Las tres vías y las tres conversiones*, ed. castell. Descée, Bs. Aires.

Decíamos al respecto en nuestro trabajo *El error inicial, el error terminal y las raíces del progresismo cristiano*⁴⁰: "Sobre la base de esos datos revelados, y sobre las doctrinas y vivencias de los Padres de la Iglesia y de los místicos, la teología católica elaboró la doctrina del proceso místico, o sea del camino de esa edificación. Tal proceso (...) consta de tres "vías", no paralelas sino sucesivas; esto es, de tres etapas en el camino ascendente hacia Dios: la *purgativa*, la *iluminativa* y la *unitiva*.

"En la *primera*, el cristiano —no sin la ayuda de la gracia— va, por su esfuerzo, activamente, purificándose de sus vicios y adquiriendo las virtudes: es una vía *ascética*, pues la *ascesis* es precisamente ese trabajo activo de purificación y de perfeccionamiento del cristiano.

"Esta primera vía termina con una crisis que ya es comienzo de la segunda: la "*noche oscura del sentido*" en que Dios comienza a purificar —Él, no ya nosotros— la parte sensible de nuestra alma. El hombre comienza a ser *pasivo* ante Dios, y es purificado por Éste a través de dolorosas experiencias de sequedad, sufrimientos y oscuridad sensibles, en que el alma es liberada por acción sobrenatural de su apego a lo sensible y de su modo sensible de conocer y amar lo divino.

"Terminada esta crisis, ya se entra plenamente en la segunda etapa, o sea en la *vía iluminativa*. En ella, bajo la acción divina y mediante un desarrollo de los dones del Espíritu Santo (especialmente de los de Inteligencia y Sabiduría), el hombre comienza a tener un conocimiento mucho más íntimo y casi experimental de las verdades divinas reveladas, no aún por visión beatífica, pero sí por interior connaturalización con lo divino. Su Fe —sin dejar de ser tal— no es ya mera aceptación, por autoridad, de los contenidos revelados, sino que va haciéndose penetrante y sabrosa; va como gustando y como entendiendo sin entender las verdades divinas; no por discurso, sino por una cuasi-intuición directa. Comienza la llamada "contemplación infusa" de los misterios revelados, infundida por Dios y no ya adquirida mediante trabajosas consideraciones y meditaciones al modo humano. Se va dando en el cristiano un modo más alto de participación sobrenatural en el modo de conocer y amar divinos.

"Esta etapa termina por otra crisis, tanto o más terrible que la primera, y que es a su vez comienzo de la tercera etapa. Esa crisis lleva el nombre de "*noche oscura del espíritu*", no ya del sentido. Porque, aunque la parte sensible ya había sido purificada, faltaba liberar al hombre de la traba que para la contemplación de lo divino está dada por el modo intelectual *humano* de conocer: abstracción, composición y división de conceptos, inferencia o raciocinio. Toda

⁴⁰ Publicado en la revista *Roma*, Bs. Aires.

esa multiplicidad y trabajosa coordinación de conceptos parciales implica una traba ante la Simplicidad divina, cuya intelección es igualmente simple, pues en Dios ser y conocer se identifican.

“Por eso, bajo la acción divinizante de Dios, es ahora el espíritu humano mismo el que va siendo purificado. Ocurre ello a través de la mencionada noche oscura del espíritu: durante esa dolorosa crisis el hombre no puede ya discurrir sobre Dios, y la Fe misma, privada de todo apoyo humano, parece naufragar, aunque en realidad se purifica para una edad más elevada: la *vía unitiva*.

“Aquí el alma es unida íntimamente a Dios; participa de su vida y de su amor como compañera de la Trinidad, y a ella se une por un “desposorio espiritual”. El alma está toda deificada, así como el oro en el crisol toma las propiedades del fuego en que se baña. Su modo de conocer y de amar es ya divino. Su felicidad es inmensa e inmutable. Sólo le falta que la muerte abata el velo de un cuerpo aún oscurecido por lo que tiene de animalidad y por las reliquias del pecado original, para que el alma entre a ver a Dios cara a cara, en la visión beatífica o vida eterna. Luego, producida la Resurrección de los cuerpos, éstos, purificados y divinizados a su modo, como el cuerpo de Cristo en la Transfiguración y después de su Resurrección, participarán a su vez en dicha vida, sin ser ya obstáculo al espíritu. Y así el hombre todo, y no sólo el alma, entrará en el gozo de Dios”. Hasta aquí la auto-cita.

Es evidente que se trata de una evolución (aunque sobrenatural); por eso llamó el P. Arinterro a uno de sus libros “La evolución mística”. Cabe recordar que dicho padre se ocupaba al comienzo de la evolución en el mundo físico, hasta que las confidencias en el confesionario de una monja contemplativa, lo obligaron a estudiar aquella forma superior de evolución. La evolución se manifiesta así como algo *análogo* y aún *sobre-análogo*: evolución corpórea; evolución cultural-natural, y evolución sobrenatural.

Debe tenerse presente, por último, que la evolución mística puede tomar tres formas: la *puramente contemplativa*, como la de San Jua de la Cruz, los cartujos y los ermitaños; la *activa*, como en San Vicente de Paul y en los jesuitas, y la *mixta*, como la de la Orden Dominicana: *contemplata aliis tradere*, llevar a otros las cosas contempladas.

5) *El tomismo y la evolución del dogma en la Iglesia.*

Es evidente que, a través de los Concilios Ecuménicos y de las definiciones de los Pontífices, se produce una evolución en cuanto al conocimiento del objeto de la Fe.

A principios de este siglo, los modernistas —y ahora los progresistas— interpretaron esa evolución como una evolución *heterogénea*,

ya por contradicción entre los nuevos dogmas y los antiguos, ya por añadidos extrínsecos al depósito original de la Fe.

Ante ello, el tomismo, por boca del renombrado dominico español P. Marín-Sola, en su famoso libro "*La evolución homogénea del dogma católico*", hizo ver que aquella evolución del dogma era *homogénea*, es decir, no por contradicción ni por añadidos extrínsecos, sino por paso de lo virtual e implícito a lo actual y explícito, según los procedimientos del raciocinio propios del intelecto humano, aplicados a los contenidos revelados.

Así, por ejemplo, antes del Concilio de Éfeso, se sabía que Cristo era Dios y que la Virgen era la madre de Cristo; pero no se había sacado la consecuencia de que, entonces, María era Madre de Dios, mediante el siguiente silogismo:

Cristo es Dios;
 María es Madre de Cristo;
 Luego, María es Madre de Dios.

Esta conclusión no es algo contradictorio con sus premisas, ni un añadido extrínseco a ellas, sino la des-velación de algo que ya estaba oculto en ellas, en estado virtual.

Ese raciocinio es tarea de la ciencia teológico-sobrenatural-especulativa; pero su conclusión no llega a ser artículo de Fe hasta que la Iglesia así lo defina.

De ese modo se desarrolla el contenido objetivo de la Fe en forma homogénea y sin añadir nada del todo nuevo.

Dice el P. Marín-Sola, siguiendo a Santo Tomás: "... nuestra facultad de conocimiento abarca, a diferencia de la de Dios y la de los ángeles, dos funciones o maneras distintas de conocer. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, les da dos nombres distintos: a) *simple inteligencia*, que en latín se llama *intellectus*; b) *razonamiento* o discurso, en latín *ratio*.

"Por la primera de esas dos funciones de nuestra única y sola potencia intelectual conocemos por un solo y simple acto de intuición, inmediatamente, sin discurso propiamente dicho. Por la segunda, conocemos por actos sucesivos, mediatamente, discurrendo"⁴¹.

Agrega más adelante: "como se han entre sí las ideas de *simple inteligencia* y *razón* en el *orden natural*, de la misma manera se han las ideas de *fe divina* y *teología* en el *orden sobrenatural* o revelado. La razón de esto es que la *revelación*, es, en el orden sobrenatural, lo que la *evidencia* intrínseca es en el orden natural"⁴².

⁴¹ F. MARÍN-SOLA, O. P., *La evolución homogénea del dogma católico*, ed. B.A.C., Madrid, 1952, p. 178.

⁴² *Op. cit.*, p. 180.

Pero además de la evolución del dogma por vía *especulativa*, admite también Marín-Sola una evolución dogmática por vía *afectiva* o *experimental*, *mística*, *por connaturalidad*: el alma divinizada por la *gracia*, las *virtudes sobrenaturales* y los *dones del Espíritu Santo*, llega a un conocimiento cuasi-experimental de Dios y de lo divino, pues el mismo cognoscente se halla *divinizado*⁴³. Y por aquí vemos cómo entronca esto con los estudios del P. Arintero sobre la “*evolución mística*”.

III. CONCLUSION: EVOLUCION Y PARTICIPACION

1) Queda, con todo lo dicho, establecido que la *evolución generalizada* es sólo una *hipótesis*, por lo menos en lo referente a la evolución transespecífica en el orden corpóreo.

Pero también queda establecido que el aceptar, al menos provisoriamente, esa evolución, no exige ir a Teilhard de Chardin ni mucho menos a Hegel, Marx o Darwin (o Freud), sino que el tomismo puede explicarla debidamente y sin caer en el tremendo error de hacer que *lo menos*, de por sí, produzca *lo más*.

2) Hemos visto que como hipótesis es conciliable perfectamente con la filosofía y teología tomistas. Y —más aún— que hay una evolución mística y una evolución del dogma, las cuales ya no son meras hipótesis, sino certezas, pero que pueden coronar armoniosamente una visión evolutiva del cosmos y del hombre.

3) No es necesario, pues, pese a los progresistas extremos o moderados, reemplazar el tomismo por otra doctrina filosófica o teológica, venga ésta de Teilhard de Chardin, de Lecomte de Noüy, de Alexander o de Bergson, del joven Marx o de Marcuse.

4) Aventuramos esta analogía: la *evolución* es, visto el proceso desde abajo e “*in fieri*”, lo que la *participación* es (al menos en alguno de sus tipos) visto desde arriba e “*in facto esse*”.

No en vano en el conocido libro de Fabro sobre la participación según Santo Tomás⁴⁴ encontramos textos del Aquinate que podemos añadir a los ya citados sobre evolución. Veamos algunos:

“De este modo, se puede considerar una maravillosa conexión de las cosas. Siempre se encuentra que lo ínfimo de un género supremo toca a lo supremo del género inferior; así como ciertos (entes) ínfimos del género animal en poco exceden la vida de las plantas, como las ostras, que son inmóviles y sólo poseen el sentido del tacto,

⁴³ *Op. cit.*, pp. 395-425.

⁴⁴ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2ª edic., Società Editrice Internazionale, Torino, 1950.

y se fijan en la tierra al modo de las plantas; por lo que el Beato Dionisio dice (VIII *De Div. Nom.*) que la "divina sabiduría une los fines de las cosas primeras a los principios de las cosas inferiores". Debe admitirse que algo en el género de los cuerpos, a saber, el cuerpo humano, armoniosamente complexionado, *toca* a lo ínfimo del género superior, a saber, al alma humana, que ocupa el último grado en el género de las sustancias intelectuales, lo cual puede percibirse por el modo de entender. Y por eso es que se dice que el alma intelectual es casi cierto horizonte y confín de lo corpóreo y de lo incorpóreo; en cuanto es una sustancia incorpórea, pero forma del cuerpo" ⁴⁵.

Y también: "Los cuerpos participan sólo del ser; las almas, en cambio, según su propia naturaleza participan ulteriormente del ser y del vivir; los intelectos, empero, participan del ser, del vivir y de¹ entender. La causalidad de éstos pertenece al modo divino: ya sea que se pongan muchos dioses ordenados bajo uno, según los Platónicos, ya sea que se ponga un solo Dios que en sí precontiene todo, según nosotros (los cristianos). La universalidad de la causalidad es propia de Dios. Tales órdenes, como provienen de un Ser primero, tienen cierta continuidad recíproca: de tal modo que el orden de los cuerpos alcanza a tocar el orden de las almas, y el orden de las almas alcanza a tocar el orden de los intelectos (puros), cuyo orden llega hasta el orden divino. Doquiera que cosas diversas se unan entre sí por un orden, es necesario que aquello que es supremo en un orden inferior, debido a su cercanía al orden superior, participe en algo de su perfección. Y esto manifiestamente se ve en las cosas naturales. En efecto, ciertos animales participan de una cierta semejanza de la razón, y algunas plantas participan en algo de la distinción de los sexos, que es propia de los animales. Por lo que dice Dionisio (c. VII *De Div. Nom.*) que debido a la sabiduría divina los fines de los (entes) primeros se unen a los principios de los (entes) segundos. De tal modo los que son supremos en el orden de los intelectos o inteligencias dependen por cierta participación más perfecta, más cercanamente de Dios, y participan más de la bondad de éste y de su universal causalidad" ⁴⁶.

JUAN ALFREDO CASAUBON

⁴⁵ *C. Gentes*, II, c. 68; Fabro, *Op. cit.*, pp. 294-295.

⁴⁶ *In L. De Causis*, I, 19, P. XXI, 747 b; cfr. *Q. De Anima*, a. 1, II parte; cfr. C. Fabro, *Op. cit.*, p. 297.

NOTAS Y COMENTARIOS

L'IDÉE D'ÊTRE FACE À L'ÊTRE ET AUX ÊTRES

En ontologie particulièrement, est-il absurde et sans importance de déclarer concrète une idée abstraite?

Depuis Bergson, beaucoup de modernes sont habitués à considérer qu'en tre notre esprit —qui fige et solidifie— et le monde de la matière, fluide et mouvant, il y a divorce. Ce faisant, ils prolongent dans un domaine particulier, la pensée de Suarez et de Scot: absurde, la prétention d'idées univoques à exprimer la structure métaphysique d'un concret analogue et multiforme; inimportante, à plus forte raison.

Et cependant c'est la possibilité même de l'ontologie qui est en jeu. Si les idées abstraites du réel en font abstraction, si le réel mental est un irréel ontologique, la déduction dialectique n'est qu'un fragile artifice, et toute la tentative métaphysique est logiquement condamnée à se réfugier dans un idéalisme solitaire ou un décevant empirisme, si religieux soit-il.

La question posée est donc le problème des problèmes. Comment dénouer une pareille nodosité? C'est ce que nous demanderons successivement à Suarez et Scot, puis à Saint Thomas. Puisque nous sommes en ontologie, nous chercherons particulièrement à dégager l'idée qu'ils se font de l'être.

Suarez et Scot, que des nuances séparent, conçoivent l'idée d'être comme la plus abstraite de toutes, obtenue qu'elle est par une série d'éliminations successives, comme la plus pauvre et la plus indéterminée. Plutôt qu'une affirmation, elle est négation du néant. Elle fait abstraction de ses inférieurs, elle est univoque, et ne porte pas en elle, du moins pas actuellement, même confusément et implicitement, la multiplicité et les oppositions qui se font jour dans le réel. Ce qu'elle exprime des êtres, c'est, non pas qu'ils sont ceci et cela (*talia entia*) mais tout simplement et tout uniment qu'ils sont êtres (*entia*): et encore cette position semble-t-elle être particulière à Suarez. Plutôt que l'autoposition dynamique de chacun des existants, l'idée d'être reflète le donné statique des essences spécifiques.

Pourquoi? Tout cela tient, en partie du moins, à sa méthode d'élaboration: l'abstraction comparative. Au terme d'une élimination des essences, l'idée d'être reste seule, immense en extension, pauvre infiniment en compréhension. Car elle a été dégagée de l'analyse de concepts, d'objets intelligibles et simples, e non d'un acte complexe et riche.

Conséquemment, il est absurde de la déclarer concrète. Il est à peine nécessaire d'insister sur ce point, qui ressort de la conception résumée plus haut.

Le réel, le concret est multiple, mobile et actif, il est riche et déterminé comme essence et comme individu. L'idée d'être est indéterminée et pauvre, univoque, immobile et inerte.

Il est aussi inimportant qu'absurde de la déclarer concrète. Une philosophie des essences s'en passe fort bien, et ne recourt pas à elle mais au réel concret, aux êtres pour prouver l'existence de l'Être Suprême. Par contre, inconsciemment, elle semble concrétiser l'idée de néant, faire de cete idée, abstraite de l'être (et qui, en réalité, en fait abstraction) l'expression correspondant à un donné extrinsèque à l'esprit.

Suarez et Scot ont communié à la foi et à la sainteté de Thomas d'Aquin, sans partager pour autant toutes ses vues philosophiques. Pour le Docteur Angélique, l'idée d'être est à la fois la plus abstraite et la plus concrète de toutes. Sa richesse et sa compréhension sont aussi grandes que son extension: c'es tout le réel qu'elle reflète en l'êtreignant, rien n'échappe à son universel baiser métaphysique. Elle est la première de toutes les idées, fruit d'une intuition plutôt que d'une élimination, et la dernière, car toutes les autres se ramènent à, se résolvent en elle (De Ver. Q I, a I). Abstraite du réel sans en faire abstraction, elle contient confusément et implicitement toutes les virtualités de ses multiples déterminations, car elle est la synthèse de l'un et du multiple, en étant relation d'essence à existence, proportion des essences à l'esse. Les oppositions patentes dans le réel sont patentes en elle: nécessaire et contingent, un et multiple, participant et participé, recevant et reçu, créateur et créature, être et esprit, identité et altérité, indivision et division, toujours pour la même raison: loin d'exprimer seulement un donné essentiel et statique, elle signifie relation et proportion des essences à l'exister. Elle exprime même la structure hiérarchique du concret, l'ordination des essences à l'exister, du multiple à l'un, et donc dépendance et primauté. Loin de se borner à dire que tous les êtres sont, en tant qu'êtres, elle affirme, implicitement, mais réellement, au sein d'une indétermination qui est purement subjective et mentale, le ceci et le cela. Ni univoque, ni équivoque, elle est analogue: elle comporte gradation et intensité puisqu'elle connote —nous l'avons déjà dit— ordre, dépendance et hiérarchie.

Pourquoi? D'où lui vient donc cette plénitude?

De ce que les thomistes, et de la façon la plus explicite dans le cas du P. Marc, l'ont élaborée au moyen d'une analyse réflexive de l'acte de connaissance parfait, le jugement. Dans la connaissance, connaissant et connu sont si intimement unis que la structure de l'un reflète, sinon le mode, du moins la réalité de celle de l'autre. Les sujets sont multiples comme los individus, les prédicats les unissent comme les essences unissent les individus, imparfaitement d'ailleurs, au sein du genre spécifié; mais l'acte d'affirmation cimente cette unité, entre sujets et prédicats, comme l'existence est le suprême lien d'unification des essences et des individus. Le jugement n'exprime pas seulement, ainsi, l'un et le multiple, mais encore le stable et le mouvant, l'être et le devenir: le substantif traduit la substance et les différents modes du verbe idéalisent le mouvement. Décidément, Bergson a méconnu l'intelligence... L'idée abstraite de l'être s'exprime dans un jugement, qui n'en fait pas abstraction, mais transpose dans l'esprit sa stable fragilité et sa permanence mobile. Il n'est donc pas absurde, mais nécessaire et indispensable de déclarer qu'une idée aussi abstraite que celle de l'être est de toutes la plus concrète. Nous pensons l'avoir suffisamment montré. Reste à en étaler l'importance, c'est à dire les conséquences.

Notons tout d'abord que cette idée si riche pourra être le levier de toute la déduction métaphysique. Celle-ci, procédant simultanément par voie d'analyse et de synthèse (l'on décompose mentalement en sous-entendant la recombinaison), ayant dégagé l'un à partir du multiple, l'être des êtres, et ayant déduit sa transcendance, pourra ensuite, sans risque de monisme, déduire de l'idée d'être les transcendants (un, vrai, bien, et le beau qui est leur splendeur à tous) fragmenter cette idée parfaite mais complexe (n'oublions pas qu'elle est proportion des essences à l'exister) en deux concepts: nécessaire et contingent, montrer que l'idée d'être ne se réalise à plein que dans celle de personne (seule celle-ci intègre pleinement l'autonomie et l'universalité, l'intériorité et la plénitude de l'être) car l'être n'est pas seulement en soi et par soi, établir enfin, au moyen de la force ascensionnelle qui se dégage de l'idée d'être, que de toute nécessité, il doit y avoir un être personnel parfait, non seulement *in se*, *per se*, *pro se*, mais encore *a se*: Dieu.

Précisons maintenant ce dernier point: si l'idée d'être implique ordre, hiérarchie et relation, on peut en déduire les analogies d'attribution et de proportionnalité, qui d'ailleurs s'impliquent l'une et l'autre, en fait du moins: car la première dit référence et relativité à un premier, la seconde un absolu universel. C'est donc la proportionnalité qui est première en droit. Mais l'attribution l'est en fait, psychologiquement. Et l'analogie d'attribution nous permet de prouver l'existence de Dieu, sans quitter ni le réel ni l'esprit. L'analogie de l'être est anagogie. Car, dans le thomisme, l'infinité de l'idée d'être est positive et intensive, non pas négative comme chez Scot.

Notons encore que l'idée d'être ne fait pas abstraction de ses inférieurs, ni de leurs limites qu'elle n'exclut pas, mais inclut en les débordant et en les dépassant. Ainsi elle nous permet non seulement des ascensions vers les sommets, mais aussi des explorations dans les bas-fonds. Anagogie, certes, mais aussi —s'il est permis de néologiser— catagogie. Elaborée par l'esprit créé, elle lui permet de déduire l'esprit increé, et de comprendre l'être matériel et son devenir.

Si elle connote une participation au transcendant, elle transpose aussi, et logiquement, les participations dans l'ontologique immanent. Elle n'exclut pas mais inclut et la participation de et la participation à. Tous les êtres communient dans l'exister. L'idée d'être n'exclut que l'idée de néant qui la suppose et qu'elle pose, seule idée qui soit pleinement abstraite puisqu'elle fait abstraction du réel, seule idée donc qui soit absurde et sans importance.

Remarquons enfin que l'idée d'être, le jugement d'être, surmontent, dépassent et résolvent les oppositions qu'ils posent. Ils unissent et harmonisent sans exclusion l'être et l'esprit, prédicats, sujets et verbes, l'un et le multiple, participation imparfaite mais réelle de l'un, la permanence et le devenir, le créateur et les créatures, le participé imparicipant et les participants participés. La relation se substitue à la contrariété, ou, mieux, la contrariété posée s'achève en relation. L'Être, l'idée d'être exprime à la fois la privation, la contrariété et la relation, qui s'en déduisent; mais elle ordonne les deux premières à la dernière. Et, si l'idée d'être est totalité et simultanément rapport, absolu et relativité, il est aisé d'en déduire, dans la relation, l'"esse in" et l'"esse ad". Comme le demande Hamelin, elle est le simple et le tout dont il faut partir, non pas tant pour aboutir à elle-même que pour culminer en son sommet, Dieu. Comme le veut Przywara, elle est le point de vue qui est à la fois "dedans et au-dessus", la vision des sens/sujets et de l'entendement/prédicats, et de la Raison/verbe, pleinement unifiée; elle part de l'un imparfait, elle exprime l'union de l'un participant avec l'un participé, elle vise le suprêmement un.

Comme le pense Forest, en nous permettant d'opérer la genèse idéale du réel, elle nous fait entrer dans l'Absolu de l'acte créateur. C'est dire la plénitude, inégalée, du sens de cette idée abstraite et suprêmement concrète, c'est dire son importante.

BERTRAND DE MARGERIE S. J.
París

MICHELE FEDERICO SCIACCA (1908-1975)

1. *El último encuentro.* — Un cable nos trajo la triste noticia: "Michele Federico Sciacca, considerado como uno de los principales filósofos cristianos contemporáneos, murió hoy a la edad de 66 años". Uno de mis hijos traíame, con el diario, la amarga nueva.

En la soledad, el primer recuerdo de Sciacca no pudo ser otro que el de nuestro último encuentro, el mejor de todos, cumplido con una extraña mezcla de alegría y de nostalgia. El congreso sobre el pensamiento de Santo Tomás ya tocaba a su fin y en el Real Teatro de San Carlos, en Nápoles, Sciacca acababa de pronunciar la conferencia central. Nunzio Incardona me hizo presente que a la noche siguiente (23 de abril) habíamos de reunirnos en el histórico restaurante "Zia Teresa", frente a la bahía. La noche era clara y templada y, junto con mi mujer, llegamos al lugar de reunión a bordo de una "carrozzella" napolitana tomada por nosotros con ánimo festivo. Nos reunimos en el vestíbulo de un hotel conocido: allí estábamos su primer alumno napolitano, cuando Sciacca fue allí profesor, nuestro compatriota Osvaldo Ruda, de la Universidad de Ottawa, Incardona y señora, María Raschini, tres personas más y nosotros dos. Formando pequeños grupos nos encaminamos al célebre restaurante adonde Sciacca había ido por primera vez siendo estudiante de la Universidad.

Sciacca me sentó al frente suyo y comenzó a conversar en español como le gustaba hacerlo a menudo. Estaba preocupado por mí. Insistió sobre el tema como lo había hecho en Roma pocos días antes; la conversación nos aisló un poco, mientras Sciacca me hablaba de "nuestra" Argentina. En verdad, era la continuación de conversaciones anteriores en las que nos habíamos detenido especialmente en la situación de Europa y del mundo. Analizó con detallado conocimiento la situación argentina y sostenía que, precisamente por ser la nación latinoamericana más europea, era la que estaba en mayor peligro. Aquella cena inolvidable fue transformándose, entre las comidas y las bebidas y las canciones napolitanas, en un convivium lleno de reflexiones, de bromas, de recuerdos, de agudezas. ¿De qué no hablamos aquella noche? Por supuesto, hablamos de filosofía, de libros, de las últimas obras del filósofo, del estado calamitoso de la Universidad, de la Iglesia y también de las cosas cotidianas, de las cosas menudas que van formando la sal de la vida, en medio de la simple y profunda *alegría* de estar juntos.

En esas últimas horas (que no sabíamos que eran las últimas) también hablamos de Santo Tomás, de cuyo pensamiento, el antiguo inmanentista de la década del 30, hablaba con admiración y con amor. Todos parecíamos los supervivientes de la metafísica en un mundo que ha renegado de ella y, por eso, del espíritu; si pudiéramos contar los pequeños núcleos de sostenedores de la metafísica y de la trascendencia cristiana en todos los países estoy seguro que obtendríamos un número pequeño. Convivium, pues, de supervivientes inactuales, guardianes casi desesperados pero decididos de la auténtica vida del espíritu.

Y llegó la hora de separarnos y los amigos volvimos juntos al hotel cercano. Sciacca tomábame del brazo y me escuchaba. A mi mujer le recomendaba cosas. Todos percibimos que *alargaba la despedida*. Tomamos un cognac y la conversación retomó nuevamente su ritmo, pero como aletargada y melancólica. Llegó el momento de las despedidas. Nos dimos un abrazo y no hablamos más. No hubiésemos podido hacerlo. Pero antes Sciacca me repetía: "Indimenticabile, indimenticabile!". Fue la última vez que nos vimos en esta vida.

2. *Veinte años de amistad y un pensamiento vivo*. — Inmediatamente después de la noticia de su muerte, llegó a mis manos una carta tristísima de la señora Sciacca, fechada seis días antes y en la que me daba cuenta de la súbita y terrible enfermedad ya sin esperanzas.

Veinte años de amistad leal, inquebrantable, ante cuya fortaleza se estrellaron todos los embates de aquende y allende el océano; cuatro lustros de correspondencia donde hay magisterio de Sciacca sobre mí, consultas, simples noticias, colaboración, saludos, reflexiones, proyectos, ¡tantas cosas! Todo volvía a mi memoria: nuestro primer conocimiento. El era un filósofo mundialmente famoso, yo un joven que había leído y utilizado su libro sobre Dios y el *Sant'Agostino*. Venía de Tucumán y nos conocimos en la estación ferroviaria de Alta Córdoba. Corría el año 1954 y, desde el primer momento, nos hicimos amigos; aquel año fue importante para mi propia formación y hasta la madrugada hablamos y discutimos de filosofía, particularmente sobre la implicación del ser y del yo. San Agustín era un amor compartido y entre los contemporáneos Lavelle era un tema de discusión. Acababan de aparecer *L'uomo* y *Alto ed Essere* y le propuse ocuparme de ambos libros en *Sapientia*. Sciacca quería que me fuera a Italia durante un año. Mientras tanto, partió para Buenos Aires. Y yo cambié de proyecto mientras estudiaba entonces sus últimas obras: seguí leyendo, reflexionando y agotando hasta donde era posible todos sus escritos y así nació el proyecto de una obra comprehensiva de todo su pensamiento. Volvió invitado por la Sociedad Dante Alighieri en 1956 y dictó en mi cátedra de Filosofía de la Historia un cursillo de tres conferencias. Nuestras conversaciones, que anudaban cada vez más una amistad profunda, fueron cotidianas y, sobre todo, aquélla mantenida en mi casa hasta la madrugada. El ser, la persona, la historia, algún desacuerdo y los muchos acuerdos llenaban las horas junto con las bromas, el chispeante buen humor, siempre compartido por mi mujer mientras dormían los chicos. Aquejado ya del "mal de América" (según me dijo que así lo diagnosticaban en Italia) volvió en 1957 desarrollando en la Universidad de Córdoba, nuevamente en mi cátedra, el tema del *tiempo* y *la libertad* como el primer adelanto de la que sería una de sus obras fundamentales¹. Aquella circunstancia cordobesa él mismo la recuerda en el prólogo de *La libertà e il tempo*². Nuevamente la intensa conversación en mi casa y hasta el alba, en el Hotel Bristol, en el café, en la calle. Un día en Buenos Aires continuamos

¹ El primer resultado de aquellas conferencias fue una obrita aun inédita y que, a los fines de su edición, juntamente con Sciacca intitulamos *Lecciones de filosofía de la historia* en base a la versión taquigráfica. Formaría un pequeño volumen de unas 100 páginas. Precisamente a los fines de su edición el mismo Sciacca corrigió de puño y letra la versión. Aunque, felizmente, conservo la obra en un ejemplar sin las correcciones, por una circunstancia que no es del caso recordar aquí, la versión corregida se ha extraviado y no fue enviada nunca a la editorial.

² Cf. *La libertà e il tempo*, p. 11, *Opere Complete*, vol. 22, Marzorati, Milano, 1965: "abbozzi anche —dice— le lezioni sulla storia dettate nell'Università di Córdoba in Argentina (1957) e che la Editorial Troquel pubblicherà a Buenos Aires...".

el coloquio interrumpido. Debo confesar que no solamente hablábamos de filosofía y teología, sino de nuestros problemas personales. Mientras tanto, mi libro sobre su pensamiento —que constituía “mi” Sciacca y no el “suyo”— según decíamos bromeando y lo hemos seguido diciendo durante años, llegaba a su fin.

Después nos vimos en Europa con ocasión del XIIº Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Venecia y en Padua, en 1958. Llevé conmigo el original de *Metafísica de la integralidad* y se lo entregué en Venecia donde reanudamos nuestro nunca interrumpido diálogo. Más tarde, antes de regresar a la Argentina, hablamos largas horas en su casa de Génova. Mis deberes de estado no me permitían quedarme en Europa y retorné al país. Detrás de mí vino una extensa carta suya sobre mi libro que pasó a ser el prólogo de la obra³. En ella me decía: “Este, más de una vez, me ha hecho volver a la mente nuestros encuentros en su Córdoba y en Buenos Aires, las veladas (prolongadas casi hasta el alba) en su hospitalísima morada de calle Duarte Quirós, donde todo es familiar y de la cual todo me es familiar, empeñados en la discusión participada hasta el fondo, sazónada, primero, por la sonrisa y, protegida, después, por el sueño inocente de sus pequeños”. Y agregaba: “Todas las veces que rememoro aquellas veladas me acuerdo de Casciaco y por qué Agustín en nuestro hablar era una presencia inevitable (..) Usted ha querido recoger en volumen el fruto de aquellas discusiones, que tuvieron comienzo desde nuestro primer encuentro en las sierras, en aquel restaurante de montaña reverdecida por los árboles que poca nieve maculaba de blanco”. Por eso pensaba Sciacca que “el estudio de mis escritos se ha transformado en personal participación (...) y he aquí sus más de trescientas páginas sobre un pensamiento que no es solamente el mío expuesto por usted, sino que es también el suyo, porque ha sido repensado por usted, aclarado, participado, profundizado (...). Más que un estudio es un *encuentro* provocado por una viva exigencia filosófica, por el deseo de aclarar sus problemas en contacto con los míos y de aclarar también a mí mismo (...). Deseo a su libro que tenga por lo menos un crítico de la raza antigua y no de la nueva, que ha degradado la cultura europea”⁴.

Después, me enteré de que, con el buen humor de siempre y la tácita picardía de muchas de nuestras conversaciones, había llevado mi volumen a clase y poniéndolo sobre la mesa había exclamado: “¡Quando io non so quello che io penso, lo domando a Caturelli!”

Con nostalgia traigo al presente estos recuerdos que han sazonado mi vida y quizá el más emotivo para mí sea el haber sabido siempre que Sciacca *leía todos mis escritos* así como yo mismo leía todos los suyos. La generosidad total se evidencia en ese hecho que le llevaba a criticar mis libros en la conversación personal y en sus cartas llenas de inteligencia y afecto. Mis viajes a Italia tenían siempre una meta: Después de reuniones y congresos (estuviera o no en ellos Sciacca) viajaba a Génova para verle. Así fue en 1961, cuando hablamos juntos en el Congreso Rosmini de Torino; ese año nos encontramos en Génova, en Torino varias veces y, luego, en su casa de Génova. Memorable visita de horas en la cual participaba la señora Sciacca y donde recordábamos a Lavelle, a Le Senne, a Forest, a los queridos amigos comunes como Chaix-Ruy y Alain Guy. Allí criticó bien mi libro *El hombre y la historia*, yo le hablé de la metafísica de la integralidad (es decir, de “mi” Sciacca, que generalmente coincidía con el “suyo”); hablamos mucho de Rosmini y los rosmínianos, de Hum-

³ *Metafísica de la integralidad. La filosofía de Michele Federico Sciacca*, cf. ps. 5-8, Imprenta de la Universidad, Córdoba, 1969.

⁴ *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, ps. 551-554. Opere Complete, vol. 38, Marzorati, Milano, 1973.

berto Padovani, que entonces vivía y le había instado a escribir una obra sobre Santo Tomás ¡al antinomista de veinticinco años atrás!

Volví a Italia en 1964. Retorné a Gallarate. Ese año no fueron Gilson, Guardini ni el P. Lotz. Von Hildebrand estaba ya muy anciano. Jolivet había envejecido y poco después de vernos en Bolzano, se iría de esta vida. Los europeos de la vieja raza, como decía Sciacca, raleaban sus filas sin dejar reemplazantes. El horizonte del espíritu greco-latino-cristiano (alma de la Europa del espíritu, no necesariamente de la Europa geográfica) aparecía oscuro. Así lo veía Sciacca en el memorable Congreso mundial de escritores cristianos celebrado en Bolonia en octubre de aquel año. Nuevamente hablamos juntos: Un físico primero (cuyo nombre no recuerdo), después yo, por último Sciacca, en la sesión inaugural donde expuso su tesis sobre la idea de progreso y su nada optimista panorama del mundo espiritual europeo. Nos separamos mientras yo asistía a varias reuniones filosóficas, para volver a Génova poco antes de regresar a la Argentina. Sciacca fue a buscarme a mi hotel por la mañana y fuimos a su casa. Conversamos más de ocho horas discutiendo a fondo *La libertà e il tempo*; jamás podré olvidar aquella charla en el auto: Acababa de leer mis modestas *Lecciones de Metafísica* (donde hay una crítica comparativa sobre Lavelle y Sciacca) y tenía algo que decirme: "Usted está llegando a la madurez", me dijo. Y agregó: "Su carrera ya está hecha en la Universidad; ahora debe usted escribir lo suyo". Era exactamente lo que yo pensaba y no me animaba a confesarlo a nadie. El supo verlo y le estoy agradecido. Conversamos en una salita de su casa adornada con algún mate de plata, un hermoso facón gauchó, creo recordar una fusta y, seguramente, unas lloronas. ¿Y esto?, pregunté. Ah, respondió, "recuerdos de 'nuestra' Argentina".

Así era Sciacca, intenso en todo y tremendamente minucioso: Pocos imaginan el orden miniaturístico de sus libros, de sus folletos y separatas (todo ello forma una gran biblioteca), de la correspondencia... Era intenso en el afecto y también en las luchas. Apasionado y sereno a la vez, dialéctico y al mismo tiempo poético, amigo hasta el fondo y simultáneamente un rival temible; independiente hasta el individualismo cerril, generoso hasta la locura, entero en todo, extremo en el buen sentido del término: Todo o nada, sí o no, todo sí, todo no, tal era el hombre de fuego que vivía en Sciacca y, a la vez, afectuoso y compasivo. Después de aquella memorable tarde donde pusimos "al día" tantas cosas, continuamos esporádicamente el diálogo por carta. Pasarían diez años hasta nuestro nuevo y último encuentro. Traté de hacerle venir al Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) pero le fue imposible concurrir aunque nos envió un trabajo; tampoco fue a Brasilia al VIIIº Congreso Interamericano de Filosofía, por los mismos motivos personales (1972). Mientras tanto, ya en 1968 yo había concluido de escribir la segunda edición de *Metafísica de la integralidad* (libro ya completamente nuevo en comparación con el primero). Sciacca se entusiasmó con esta nueva edición de "mi" Sciacca, ahora más crítico y completo y que una circunstancia singularísima impidió que fuera editado en Barcelona. Y allí está el libro inédito que ahora debo completar y publicar en su honor.

En esos diez años transcurridos, llenos de mutuo interés y de muchas realizaciones concretas (libros, artículos, colaboraciones en enciclopedias, incorporación de América Latina a la Grande Antología Filosófica, maduración de muchas preocupaciones especulativas) nuestra amistad se purificó y ahondó. Las duras pruebas a que fui sometido desde 1971 encontraron en Sciacca una solidaridad conmovedora; también conocí sus cuitas, algunas desgarrantes, y en ellas le acompañé con el afecto y con la oración. En esos diez años la situación de

Europa empeoró desde el punto de vista espiritual y también la de la Argentina y mutuamente solíamos referirnos a ella; también la crisis de la Iglesia nos tocó fuertemente y, durante este tiempo, fue para mí visible su acercamiento cada vez más íntimo al pensamiento de Santo Tomás. Sciacca decidió romper con todo lo que no fuera auténticamente *cristiano, europeo y clásico* y, naturalmente, esa actitud le atrajo muchos y terribles enemigos. Para los nuevos cultores de la (pseudo) filosofía "analítica"... y para muchos otros (también entre nosotros) que no han leído uno solo de sus libros esenciales, Sciacca era un "retórico" que sólo merecía desprecio; para los decadentes (éstos sí europeizantes de la peor calidad) que confunden la mera "investigación" positiva y hechológica... con la filosofía, Sciacca no tenía "vigencia". A todos enfrentó y más allá de todos los pigmeos que no se deciden doctrinalmente porque no tienen *nada* por lo cual decidirse, mantuvo a contracorriente las verdades esenciales de la filosofía y de la cultura sin más.

3. *Quizá, el último europeo.* — En estos últimos años, Sciacca estuvo dedicado a dos tareas simultáneas: Por un lado, a continuar escribiendo el *corpus* de la "filosofía de la integralidad" (de la que van publicados ocho volúmenes) y, por otro, a un análisis cada vez más profundizado de la actual concreta situación del mundo a la luz de su filosofía cristiana. La segunda tarea implicaba un aspecto crítico en cuanto significa una crítica desde sus mismas raíces del *inmanentismo moderno* y una asimilación de lo esencial del *pensamiento clásico* que él conocía como pocos. La primera constituye su tarea propiamente *constructiva* fijada en la enorme, difícil y profunda estructura de la totalidad de su filosofía de la integralidad (*L'interiorità oggettiva, L'uomo, Atto ed essere, Morte e immortalità, La libertà e il tempo, Ontologia triadica e trinitaria*). A algunos de los anónimos "críticos" de Sciacca, les recomiendo la lectura meditada de esos libros y no detenerse (en su tarea de "críticos") en los excelentes manuales (pero manuales al fin) que escribió en su juventud para la enseñanza de los Liceos (*Historia de la filosofía, El problema de la educación, etc.*).

Fuera de estos manuales (que no entran en el plan de sus Obras Completas) la edición emprendida por Marzorati ha llegado ya a 39 volúmenes (cuatro de ellos en dos tomos) y, seguramente, la edición pasará con largueza el medio centenar. El *corpus* esencial ha sido vertido todo o en parte al inglés, al francés, al portugués y al alemán. Las traducciones castellanas son compartidas por España y la Argentina y la sola Bibliografía sciaquina ha sido reunida en un volumen de 552 páginas⁶. El *corpus* de la "filosofía de la integralidad" debe aun ser completado con la estética: *Il momento estetico e il valore ontologico della fantasia* y, seguramente, Sciacca tenía previstos otros desarrollos pues siempre consideró incompleto este tema, y aún queda por analizar (aunque ocupa una parte de mi libro) un Sciacca poético y "místico", literariamente valioso, contenido en varios de sus libros más hermosos: *Come si vince a Waterloo, Così mi parlano le cose mute*, sus lecciones sobre el Evangelio en curso de edición y que él tituló *La casa del pane*.

La otra tarea de análisis de la situación contemporánea surge de la anterior y con ella muchas veces se entremezcla y se encuentra centrada en la pérdida del *ser* por la conciencia europea y americana: "no se pierde el ser, decía, sin pagar el tremendo precio del nihilismo; no se provoca el oscurecimiento de la inteligencia sin sufrir la condena a la estupidez; no se anula la conciencia moral sin caer en la corrupción: el Occidentalismo es el castigo que todos nos merecemos por haber perdido la inteligencia del ser y con ella los valores de

⁶ PIER PAOLO OTTONELLO, *Bibliografía di M. F. Sciacca* (dal 1931 al 1968), 552 pp., Marzorati, Milano, 1969.

Occidente, como el Helenismo fue el castigo por la pérdida de la Hélade y el Romanismo por la pérdida de la Romanidad. Pero tanto el Helenismo como el Romanismo dejaron lo que habían producido en herencia a una cultura nueva, que lo recuperó redescubriendo la Hélade y la Romanidad en otro plano, tomando (de ellas) la positividad, ella misma purificada y corregida de lo negativo de aquellas civilizaciones en disolución; el Occidentalismo dejará el trabajo de una cultura nueva, la que nacerá de su disolución y redescubrirá el Occidente, y sus productos que solamente en ella podrán ser positivos y que, sin embargo, hoy, y se encoge el corazón al decirlo, en el oscurecimiento de la inteligencia resultan negativos”.

En esta línea crítica (muchas veces muy amarga) no de Occidente sino del “occidentalismo” secular y secularizante, Sciacca ha escritos páginas geniales: *Filosofía e antifilosofía*, *Gli arieti contro la verticale*, *L'oscuramento dell'intelligenza*. Al mismo tiempo, Sciacca había puesto sus esperanzas en América Latina y muy especialmente en la Argentina. Aunque, respecto de nuestro país, me decía hace poco en Roma y lo he ya recordado, que por ser el país más europeo es el que corre más peligro. Debemos agradecerle a Sciacca su afecto “más efectivo que afectivo” (como decía de él Jolivet) para con América Latina y la Argentina concretada en *hechos* positivos. Esta actitud era consecuente, incluso por extensión, con su extraordinaria valoración de la cultura hispánica. No se cansaba de repetir que *lo esencial* del espíritu europeo tenía un último refugio: *España*; y de ahí la constante atención suya a la vida y la cultura de lengua española. Por eso, con su muerte, todo el mundo hispánico pierde casi a uno de los suyos. En medio del mal disimulado menosprecio por la cultura española y católica, en aras de un pseudorigorismo que encubre la segunda invasión bárbara contra Occidente (el inmanentismo germánico), el filósofo italiano tenía la temeridad y el coraje de proclamar que es la cultura española el último refugio de los verdaderos valores del espíritu.

Por todo esto, y por mucho más que desborda los límites de un artículo escrito bajo la impresión de su muerte, Michele Federico Sciacca era, para mí, el último europeo, al menos el último de un período trágico. Pensemos un momento en Italia, patria del filósofo: Los grandes filósofos ya han muerto y, dentro del tomismo, solamente queda el P. Cornelio Fabro. Los grandes europeos ya se han ido: Blondel, Chesterton, Belloc, Maurras, Chevalier, Lavelle, Maritain, Ramírez, Ruibal, Marcel, Guardini... Los pocos que quedan están tristes, como Gilson, cuyo libro *Les tribulations de Sophie*, a pesar de su humor encantador es un amargo vaticinio; Nédoncelle, Pieper, Chaix-Ruy, Moreau, Zubiri; Heidegger es más bien una expresión de la crisis del espíritu europeo que su verdadera superación. Pero de aquellos que realmente han contribuido con toda una estructura positiva de pensamiento creador para la salvación del espíritu de Occidente, sigo creyendo que el más grande ha sido Sciacca. En ese sentido, su muerte es simbólica porque significa la desaparición del último europeo.

Más allá de su muerte, continuaremos el diálogo, en esta vida, por medio de la exposición de su pensamiento; de ahí que me haga un deber la publicación de mi libro comprensivo de todo su sistema filosófico. Allende esta vida, tengo la esperanza de continuarlo de un modo más perfecto y para siempre. Mientras tanto, será menester seguir la agonía por una nueva floración de la cultura en esta tierra americana, como Sciacca mismo esperaba. Por eso, como hacíamos en esta vida, no me despido de Michele Federico Sciacca para siempre. Solamente hasta pronto, en Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

JEAN WAHL, *Verso la fine dell'Ontologia. Studio sull'Introduzione alla Metafisica di Heidegger*, a cura de Giuseppe Masi, traduzione del francese di Giuseppe Masi, Centro di studi Filosofici di Gallarate, Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1971, 449 pp.

Giuseppe Masi se ha encargado con todo cuidado de la edición italiana de esta obra de Jean Wahl, enriqueciéndola con una introducción acerca del autor, que incluye un estudio de su filosofía y una extensa nota bibliográfica. Tocante a la labor filosófica de Wahl, a la que considera como uno de los más importantes aportes contemporáneos a la filosofía francesa, Masi se detiene en cada uno de los libros, mostrando los variados matices que presentan: en primer lugar el rasgo más saliente, afrontar los problemas filosóficos desde la experiencia real, lo cual lo emparenta con toda la corriente intuicionista francesa de entre las dos guerras. No menos importante es la posición de Wahl acerca de la correspondencia entre filosofía y poesía, y la asunción de los problemas metafísicos desde una perspectiva histórico-crítica. Masi caracteriza la metafísica de Wahl como una apelación al "sentimiento del ser", que es más bien sugerencia que transparencia ante la conciencia reflexiva; por eso buscará la fundamentación de sus nociones por otra vía que la categorización abstracta tipo kantiana. Pero su filosofía no busca tanto dar soluciones fijas cuanto mostrar los problemas que en muchos casos (por ejemplo en lo relativo a la trascendencia, la libertad, el valor) quedarán siempre en el estado problemático. La filiación existencialista de su pensamiento, al menos en alguna vertiente, lo emparenta con Heidegger, y explica esta obra que constituye un comentario paso a paso de la *Introducción a la Metafisica*, donde con mucha agudeza destaca aspectos que hoy ya son indiscutibles: podemos sin más citar la observación sobre el cambio de dirección heideggeriano después de *Ser y tiempo*, cuidadosamente anotado a lo largo de esta obra. Por otra parte, las dificultades principales que encuentra en la obra de Heidegger, son todas derivadas de una constante "ambigüedad" conceptual y lingüística, que Masi, por su parte, considera ineliminable.

En el Capítulo primero, "La pregunta fundamental de la Metafisica", aborda el comentario crítico a la primera parte de la *Introducción*, concluyendo, con Bergson, que la "nada" no es sino una pseudo-idea que no podría tener las consecuencias que Heidegger quiere adjudicarle, por lo cual su "nada" no es tal sino condición de la presencia del ser; y estamos entonces aquí ante una primera gran ambigüedad. Por otra parte, rechaza también una insuficiente respuesta a la pregunta heideggeriana "¿por qué el ente y no la

nada?" que consistiría en apelar a Dios. Tal respuesta es irrelevante si se acepta el planteo, pues para Heidegger Dios no es sino un ente, el ente Supremo, pero de ninguna manera el "ser". Estamos plenamente de acuerdo con las lúcidas páginas que Wahl dedica a mostrar que el concepto de "ser" heideggeriano nada tiene que ver con el de la teología tradicional.

El segundo tema heideggeriano, la crítica al concepto aristotélico de "esencia" y sus relaciones con "naturaleza", está comentado paso por paso en todas las elaboraciones lingüísticas, mostrando algunos aspectos discutibles en la interpretación de Platón y Aristóteles, como lo veremos más adelante con respecto a Parménides. Desde un punto de vista histórico crítico indudablemente Wahl, avalado por otros estudiosos de la filosofía griega, consigue demostrar que la interpretación de Heidegger no es históricamente correcta. Creemos que ha dedicado demasiadas páginas para probar algo que Heidegger mismo no hubiera dudado en conceder rápidamente: en realidad éste filosofa a partir de un texto y no hace "análisis" histórico-crítico del mismo, aunque el aparato lingüístico y erudito de la presentación pueda confundirnos de primera intención. En la *Introducción*, si no estoy equivocada, Heidegger no se propone decir "cuál ha sido el pensamiento histórico real de Parménides" sino "qué quiere decir, cuál es el significado filosófico profundo de los textos parmenídeos", más aún, "qué es lo que significan esos textos" para él mismo. Por tanto creemos que en todo caso hay que criticarlo como filósofo y no como exégeta.

Después del brevísimo segundo capítulo, el tercero, "La pregunta sobre la esencia del ser", vuelve a poner en cuestión las interpretaciones de la *Introducción*, esta vez con respecto a las teorías de Heráclito y Parménides, y particularmente nos interesan sus observaciones sobre las "vías". Wahl insiste en que Parménides no habló jamás de "tres vías" como sucede en la amplia y personal interpretación de Heidegger, como si se hubiera forjado una imagen del griego para su uso personal, cosa que a Wahl parece desagradarle bastante, al menos en la medida en que obliga a suposiciones que Parménides jamás se ha hecho. Y en el capítulo cuarto, sobre la limitación del ser, pasa revista a las cinco preguntas de Heidegger acerca del *lógos*, que incluye los largos párrafos sobre Heráclito y las relaciones entre *lógos* y *fúsis*; y luego las relaciones entre *noein* y *diké*, tesis que a Wahl no le parece en absoluto demostrada. El concepto de substancia es también examinado, conjuntamente con el de deber ser. Tampoco satisface al autor la vía elegida por Heidegger para arribar a la idea de Bien en la filosofía de Platón, a la que considera falseada por una interpretación tributaria del neokantismo mucho más de lo que Heidegger creería. La impresión definitiva que esta obra causa a Wahl es claramente explícita en estos términos nada suaves: "Quedaría por ver si cuando se dice que el problema del ser en el fondo es nihilismo, que conduce al nihilismo, no se tenga más razón de la que él piensa, dado que a pesar de todo el libro de Heidegger, no estamos todavía persuadidos de que la idea de ser corresponda a una idea precisa. Yo considero que tal demostración no se ha dado. Y si no corresponde a una idea precisa, puede darse el caso de que el problema del ser no sea un problema que efectivamente debamos proponernos" (p. 419-420). Y si aún queremos preguntarnos qué contribución ha prestado el libro a la situación europea referida en su comienzo, tampoco encontramos ni una sombra de aceptación. La extrañeza y el desencanto que causaron en Wahl las palabras laudatorias al nazismo que Heidegger estampó en la primera edición y mantuvo en las posteriores a la guerra quedan confirmados y

aumentados ahora, al concluir que la obra comentada no es sino una "ejercitación" (son sus mismas palabras) y por lo tanto mal puede representar una contribución a la solución de un problema político. La conclusión definitiva (p. 432) es que la *Introducción*, al no comportar ninguna solución, debe ser considerada una ejercitación semejante a la de los diálogos *Parménides* y *Cratilo* de Platón, a cuyo lado debieran situarse. Conociendo algo el pensamiento de Wahl sorprenderá quizá que esta carencia de una solución sea mirada como un reproche, desde que él mismo en muchos casos no ha dejado pasar las cuestiones del estado de problemas. Tal vez esperaba más de Heidegger, pero personalmente considero que la clave de la crítica está en la insatisfacción personal frente a las soluciones que aporta Heidegger, a su propio espíritu crítico que le impide aceptarlas y no tanto al hecho evidente de que la *Introducción* efectivamente intenta una respuesta.

La edición que comentamos contiene un índice de nombres y otro de términos que ayudan a manejarse en la densidad del texto, lo que los hace muy útiles, sobre todo al segundo. Una presentación impecable y elegante hace aún más grata la lectura.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

FRANCO SPISANI, *Significato e Struttura del Tempo*, Testo bilingue Pubblicazioni a cura del Centro Superiore di Logica e Scienze Comparete, Azzoguidi-Bologna, 1972, 161 pp.

En esta obra el autor se propone replantear las dificultades que en torno al problema enunciado por el título se derivan, al menos en parte, de los presupuestos lógicos que utiliza la ciencia. En la primera sección explica la cuestión en términos clásicos, marcando la diferencia entre la física tradicional y la cuántica en lo referente a la posibilidad de superposición de estados, y a la distinción entre el tiempo subjetivo (o del observador) y el tiempo objetivo (o matemático). De ello se concluye que el principio cuántico de superposición comporta la indeterminación de los resultados finales en el tiempo subjetivo (p. 12). En buena medida esta negación de los principios de la física clásica, que a su vez utilizaba el instrumental lógico de estructuras implícitas o disyuntivas, ha conducido a una crisis de la lógica clásica, y por tanto la lógica que regule las microestructuras no ha de ser determinística. Realizando un paralelo entre física y lógica, puede arribarse a la siguiente posición: como el principio de la identidad estática no ha de considerarse válido para los microobjetos, y como tal principio a su vez está ligado a los criterios lógico-empíricos de disyunción e implicación material (funtores principales de la lógica clásica), deberá pasarse a una lógica que elimine estas definiciones tradicionales de operatividad (p. 16).

Las modificaciones que la microfísica determina en el ámbito de las ciencias formales ya es visible en Matemática, a cuyo análisis dedica el autor los parágrafos 6 y 7 de esta sección. A continuación se exponen las paradójales conclusiones y las dificultades de conceptualizar tales fenómenos con un instrumental que ya resulta inadecuado. Justamente por faltar continuidad entre la física clásica y la relativista se habla de un "salto cualitativo" al pasar del concepto de "tiempo" clásico al microfísico. Además estamos en la situación poco fácil de carencia de una matemática y una lógica adecuadas que expliquen

satisfactoriamente el nexo entre tiempo objetivo y subjetivo o entre espacio objetivo y espacio del observador.

Un intento de solucionar tales dificultades dentro de los marcos lógicos existentes lo constituye la lógica trivalente, que intentaría incorporar un tercer estado —la indeterminación— a los tradicionales de verdad y falsedad. Spisani rechaza esta posibilidad aduciendo que el objeto cuántico no es indeterminado en el sentido de que de él no pueda decirse si es verdadero o falso, sino porque no resulta totalmente significante desde el punto de vista de su *medida*.

La relación de implicación lógica que atiende a la diferenciación de un mismo "estado" lógico-puntual, no dice nada sobre la "verdad", "falsedad" o "probabilidad" del punto en cuestión porque su proceso de determinación sólo se refiere a la identidad-diferencia de ese mismo estado con respecto a su propio desarrollo; se trata, pues, de establecer la medida de la diferencia de la identidad (p. 36). Si un estado puntual se presenta ya como idéntico, ya como diverso, diferencia e identidad dependen de la mediación que ejercita este valor sobre sí mismo.

En la sección segunda, después de rechazar nuevamente la incorporación del valor "indeterminado" de la lógica trivalente, que en definitiva retrotrae a los mismos problemas de la lógica aristotélica, pasa a su propia explicación. Esta se desarrolla a la vez sobre dos planos, lógico y físico. En otras obras Spisani ha expuesto los principios de su lógica productiva, que aquí sólo son utilizados, pero que deben ser tenidos en cuenta. En esencia su postura es la siguiente: todo valor de base o universo de discurso está en relación implícata con sí mismo, de allí surgen principios implícativos que no están ligados a criterios semánticos ni empíricos. Esta lógica analiza los modos de transformación de los valores de base, según ciertas y determinadas reglas, particularmente el "principio autoproduktivo de lo idéntico", de importancia capital en el sistema. Las relaciones que utiliza (implicación e implicación estricta) no deben ser consideradas como implicaciones materiales (como en la lógica clásica) y por eso no están ligadas a los valores de verdad y falsedad o sus derivados (por ejemplo "indeterminado"). Esta es la lógica que Spisani propone como instrumental de la microfísica.

En el plano científico el autor considera que la dificultad principal, desde el punto de vista metodológico estriba en la necesidad de substituir los antiguos nexos espacio-temporales con modos operativos que asuman al tiempo como operador objetivo en el cálculo de valores de posiciones puntuales. Opina Spisani que si bien la teoría cuántica excluye una relación espacio-tiempo al estilo de la física clásica, sin embargo implica una anulación del significado propio del tiempo objetivo. Y cuando esta explicación se liga a la teoría lógica trivalente la ambigüedad se hace totalmente evidente: puesto que hay un tiempo de la "indeterminación", resta una temporalidad hipotética para la cual no hay medida. El programa de Spisani intenta reunir dos condiciones positivas: superar el determinismo clásico y evitar la incertidumbre del probabilismo. Para ello dedica varios párrafos a la crítica de la teoría lógica trivalente, que consideramos una de las partes más perspicaces de este denso libro, imposibles de reproducir en lo limitado de una reseña.

En la sección tercera, sobre los postulados sobreentendidos de su lógica productiva, y en el ámbito físico-matemático, intenta una demostración de la fijación de valores de posición y medida de las diferencias que responda al programa anteriormente enunciado. Resumidamente indicamos algunas de

sus elaboraciones. Existe una cierta estructura posicional que comporta una sucesión ordenada, en la cual dos puntos en el espacio dado no corresponden a dos puntos en el tiempo dado, como en la relación espacio-temporal ordinaria (gráf. pág. 102). En otra variante de estructura posicional resulta que a dos puntos en el espacio corresponde un solo punto en el tiempo (cuando se trate de diferencia de valores de signo opuesto, a dos puntos en el espacio no corresponde ningún tiempo en el plano operativo. Se llega así al concepto de anulación del tiempo, es decir, imposibilidad de conocer cuál tiempo corresponde a un estado posicional. En los párrafos subsiguientes explica la transformación (geométrica) de un estado puntual en una figura endométrica que se construye sin condicionamiento del tiempo objetivo con respecto a las medidas laterales. Hay que añadir que estas figuras endométricas sólo indican correlaciones entre valores puntuales numéricamente cuantificados y sólo indirectamente tienen una traducción físico-intuitiva. En la endometría propuesta la trayectoria es definible dentro de la estructura del punto que se dirige fuera de sí. A su vez, el tiempo objetivo es definido por las relaciones-base del cálculo de valores de posición como consecuencia de la autocontradición de lo idéntico que cambia. Como la lógica productiva, la endometría, de la cual surge, tiene sus reglas determinadas y no clásicas de transformación, que componen un procedimiento automensurativo (el autor lo llama neo-determinístico en la pág. 150).

Podemos ahora preguntarnos por la propuesta final del autor, que, habiendo rechazado tanto la explicación diádica y semántica de la lógica clásica, como las incertidumbres de la teoría cuántica mal apoyada por la lógica trivalente, intenta una solución definitiva de tan arduo problema. Debemos reconocer que los desarrollos físico-matemáticos de esta obra son convincentes. Sobre todo porque la endometría es presentada como una propuesta operativamente coherente, es decir, como un nuevo tipo de matemática. Pero este convencimiento nos queda supeditado a la aceptación del sistema de lógica productiva, sobre el cual habría mucho que decir; en primer lugar, que aún no ha pasado de los intentos iniciales. Pero sí, como algunos sostienen, una teoría lógica al cabo "opera" a través de los sistemas derivados, el mero hecho de fundar en ella la endometría (derivada en definitiva de una teoría más amplia de las isomorfías) es ya una buena razón para que le prestemos una atención que ciertamente merece.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

MARIO CASULA, *La metafísica di A. G. Baumgarten*, Studi di Filosofia 5, U. Mursia & Co., Milano, 1973, 245 pp.

La escasa bibliografía existente hasta ahora sobre Alexander Gottlieb Baumgarten se enriquece considerablemente con este estudio de M. Casula que forma parte de la colección dirigida por Luigi Pareyson. La obra está dividida en cinco capítulos cuyos respectivos títulos dan un claro indicio del interés que despierta: I. "L'ambiente storico-culturale e la vita", II. "Il problema ontologico", III. "Il problema cosmologico", IV. "Il problema psicologico", y V. "Il problema teologico". Como puede observarse, la división del libro acompaña el programa sistemático de la metafísica cultivada por Baumgarten, que es la del racionalismo esencialista, y que en época del filósofo alemán (1714-1762) alcanzaba su punto de saturación. Esta sistematización de la

metafísica, que debía a Leibniz su inspiración inmediata, tiene lugar en un momento histórico que atestigüa la coincidencia —no sólo metodológica— de las escolásticas católica y protestante. De esta última Baumgarten era fiel adherente junto a un nutrido grupo de pensadores germanos: Reusch, Bilfinger, Baumeister, Thümmig, y, especialmente, Christian Wolff. En ese sentido, el encuentro metódico y doctrinal entre ambas escolásticas —en el plano filosófico— no es puramente circunstancial, ya que, de remontarse la línea de influencia a que se acogieron, no sólo Leibniz o Descartes saldrán a la palestra, sino que también podrá percibirse la portentosa presencia de Suárez y de Gabriel Vázquez en ese particular desarrollo de la filosofía continental.

La tesis central de la obra de Casula se bifurca en dos afirmaciones: primero, Baumgarten no es un wolffiano independiente, según se lo cree normalmente, sino mejor un leibniziano: "... infatti la *Weltanschauung* è di Leibniz, mentre la metodologia è di Wolff" (pág. 229). Segundo, lo descolliante de la metafísica de Baumgarten es el haber logrado la síntesis de Leibniz y Wolff, de donde en él, por primera vez, se halla un "sistema filosófico leibniziano-wolffiano" (id.). Sin embargo, el autor confiesa que el estudio de las relaciones entre Baumgarten-Leibniz y Baumgarten-Wolff no agota la proyección histórica de la *Metaphysica* del maestro berlinés, por cuanto ese texto ha sido motivo permanente de la enseñanza y de la inquietud de Kant, cuya estima por el tratado y su compositor es de sobra conocida.

La investigación de Casula es sumamente valiosa en la indagación crítica del contenido de la *Metaphysica* y del medio en que Baumgarten desenvuelve su esquema. Pero carece de perspectiva, a nuestro juicio, al dejar totalmente de lado la expresa vigencia de términos y situaciones que, tomadas de Leibniz y Wolff, solamente se comprenden a través de la sutil presencia de Suárez en la ontología de aquellos tiempos. La ausencia de este importante ingrediente, empero, no mella el rigor de la penetración en las páginas de Baumgarten.

MARIO ENRIQUE SACCHI

MAURICE GIELE, FERNAND VAN STEENBERGHEN, BERNARD BAZAN, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'ame d'Aristote*, Philosophes Médiévaux, Tome XI, Publications Universitaires, Louvain, Béatrice-Nauwerlaerts, Paris, 1971, 525 pp.

En este nuevo volumen de la Colección Filósofos Medievales se nos ofrecen tres comentarios del s. XIII, escritos todos alrededor de 1275, sobre el *De Anima* aristotélico, y que constituyen una buena muestra de la diversidad doctrinaria acerca de los temas psicológicos hacia fin de dicho siglo en París.

El primer tratado ha sido preparado por el profesor Maurice Giele, de la Universidad de Lovaina, constituyendo una edición póstuma, ya que falleció en 1966. Nos presenta la transcripción del MM 275 (f. 108-121) del Merton College, Oxford, precedida de una Introducción en que analiza diversos aspectos de la obra. Primeramente hace su descripción paleográfica y enseguida estudia los caracteres del comentario. A la primera pregunta, si se trataría o no de una *reportatio* contesta afirmativamente, pero señala que es inacabada, lo cual es evidente, ya que no se comenta el libro III y además el texto se detiene en mitad de una frase. Por su contenido es decididamente averroísta, y en cuanto a la autoría, comienza por analizar las posibilidades con los maestros conocidos, Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Rechaza la

posible autoría del primero por una razón de doctrina: el comentario sostiene una tesis negativa de la atribución en sentido propio del pensamiento a un individuo humano, que en tales términos extremos nunca fue defendida por Siger. Más difícil es la cuestión con respecto a Boecio, y Giele pasa revista a los argumentos positivos y negativos, concluyendo que, como Boecio es aún una incógnita en muchos de sus aspectos y carecemos de estudios completos sobre su obra, la tesis sobre su autoría debe acogerse con reservas, razón por la cual prefiere insistir en el carácter anónimo del manuscrito en el estado actual de las investigaciones. Fija la fecha de composición entre 1270 y 1275, siendo posible que el autor conozca el *De unitate intellectus* de Santo Tomás, ya que se ha observado justamente que estas cuestiones son una réplica a dicho opúsculo.

El comentario tal como ha llegado hasta nosotros en este manuscrito del Merton College se compone de un Proemio, y el comentario completo al Libro I, incompleto al II y un fragmento sobre los colores. El libro primero consta de veintiuna cuestiones sobre los siguientes temas: acerca de la posibilidad y naturaleza de la ciencia, acerca de las pasiones del alma y las relaciones del alma con el cuerpo. El libro segundo consta de veinticinco cuestiones, de las cuales varias se dedican a las potencias vegetativas sensitivas y motoras del alma, y las otras a los sensibles, completándose con el antedicho fragmento sobre los colores.

El segundo comentario ha sido transcripto por Van Steenberghe, y está precedido por una Introducción crítica. El comentario, denominado semi-averroísta, ha llegado hasta nosotros en dos manuscritos, el cod. 275 (f. 67-84) del Merton College, y el Clm 9559 (f. 74-82) de la Staatsbibliothek de Munich. Tienen variantes en la redacción que son bastante significativas, razón por la cual se editan ambas, además el códice de Oxford carece de las cuestiones 18 a 21 del Libro I, que posee el de Munich, al cual le faltan, a la inversa, las cuestiones 1 a 22 del Libro II y la 22 del Libro III. La fecha de composición es fijada entre 1273 y 1277. Con respecto a la autoría, después de pasar revista a varias opiniones, concluye que la hipótesis de que el Manuscrito de Munich haya sido propiedad de Boecio de Dacia indicaría que este comentario le pertenece. Pero tal hipótesis todavía no ha sido confirmada por un análisis completo de dicho códice. De cualquier modo Steenberghe está de acuerdo en que el semiaverroísmo de este comentario condice bien con la filosofía de Boecio, pero dadas las divergencias de opinión mantiene la denominación de *Anónimo* para este comentario, que contiene 21 cuestiones sobre el primer Libro, cuarenta y cinco sobre el segundo y veintidós sobre el tercero.

El tercer comentario ha sido transcripto y analizado por Bernardo Bazán, profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, del MM 16.170 de la Bibl. Nat. Lat. París (f. 42-52) según un análisis del contenido del códice que le hace rechazar el f. 53 como ajeno al texto. Se trata de un manuscrito universitario destinado al uso y sin adornos, no es una *reportatio* original sino una copia (es claro pues hay dos escribas, y es además muy regular, presentando también faltas de lectura). Por su carácter es anti-averroísta, un buen intérprete aristotélico y muestra conocer a Averroes. Su estilo es conciso, sin ornamentos literarios y algunas incorrecciones. En cuanto a la fecha de composición, se fija a partir de 1271, teniendo en cuenta la utilización en el mismo de la paráfrasis de Temistio y el Libro Lambda de la Metafísica, como así también el comentario de Santo Tomás a la Metafísica. Como término *ad quem* fija como máximo el 7 de marzo de 1277, fecha de la condenación

de las 219 proposiciones heterodoxas por el Obispo Tempier; pues bien, en el comentario se defienden, al menos alternativamente, algunas de las tesis condenadas: pluralidad o unidad del alma intelectual y el argumento tomado de la eternidad del mundo. Por otra parte, el autor no hace ninguna alusión al decreto condenatorio, como era de esperarse si exponía tesis rechazadas por la jerarquía eclesiástica. En cuanto al autor, Bazán considera sucesivamente a Pedro de Auvergne y Jacques de Douai, ninguno de los cuales le parece suficientemente seguro como autor, y por tanto prefiere mantener en el anonimato estas cuestiones. El comentario consta de tres libros, con siete cuestiones el primero, cuarenta el segundo y veintidós el tercero.

La edición de estos manuscritos es muy cuidada, y ha seguido ciertos principios de claridad muy convenientes al lector. Así, la escritura latina se ha modernizado, se añadió puntuación donde era insuficiente y se introdujeron títulos y numeración de cuestiones en pro de una mayor comprensión del texto. Tiene doble sistema de notas: aparato crítico y referencias literarias y doctrinales. Todo ello comporta una obra muy satisfactoria, que añade un mérito más a los ya habidos por esta estimable colección.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

FRIEDRICH W. J. SCHELLING (Luigi Pareyson cur.), *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, U. Mursia & C., Milán, 1974, 228 pp.

Al margen de todas las discusiones acerca del itinerario espiritual e intelectual de Schelling, es hoy ya un dato adquirido que el año 1804 marca un cambio en su pensamiento que, con todos los vericuetos y vacilaciones que se la quieran adjudicar, lo llevará paulatinamente desde la "filosofía de la identidad" a la "filosofía positiva" de sus últimos años. Este período, que desde 1804 llega hasta 1841, año de su lección inaugural en Berlín, tiene además otra característica curiosa: la escasez de publicaciones por parte del filósofo. Si se recorre cualquier catálogo de las obras de Schelling, se verá que no se encuentran en este lapso de tiempo más que escritos ocasionales, breves, si se quiere exceptuar la abortada edición de *Die Weltalter*. Estos hechos no quitan, ni mucho menos, su valor a esta época del pensamiento schellinguiano. Basta para verlo, el recorrer las lecciones de Stuttgart (1810), las conferencias de Erlangen (1821), o las lecciones de Munich (1827). De allí que una publicación dedicada a los escritos de la "filosofía de la libertad", como se la ha llamado (aun cuando sea discutible este apelativo para caracterizar sus rasgos fundamentales), resulte siempre interesante y provechosa.

El volumen, editado bajo la dirección de Luigi Pareyson, que aquí presentamos, contiene: *Filosofía y religión* (1804), traducido por Valerio Verra; *Investigaciones acerca de la esencia de la libertad humana y los objetos anexos a ella* (1809), en la traducción de Susanna Drago Del Boca, revisada para esta edición; las *Lecciones privadas de Stuttgart*, vertidas por Luigi Pareyson; y, también por Luigi Pareyson, las *Conferencias de Erlangen*. En sentido estricto, de esta última obra se presenta la primera conferencia, editada en las *Opera omnia* de Schelling, y no el texto publicado por Fuhrmans en 1969 con el título de *Initia Philosophiae Universae*.

La obra, además del interés intrínseco de los textos, presenta una buena introducción de L. Pareyson, en la que se muestra la evolución del pensamiento schellinguiano en relación —relación necesaria por otra parte— con los aconteci-

mientos de su vida. Quizás habría que señalar, aunque en el terreno de lo opinable, la necesidad de hacer mayor hincapié en dos elementos que, a nuestro juicio, son decisivos para la comprensión de este itinerario: en 1803 Schelling deja Jena para instalarse en Würzburg, con lo que pierde el estrecho contacto en que se encontraba con el círculo romántico, y en especial con Goethe y Hegel; y, contemporáneamente, las objeciones de Eschenmayer, que lo llevaron a replantear en toda su grandeza el problema del devenir, problema que es, a nuestro entender, el *trait d'union* que permite entender el pasaje de la filosofía de la identidad a la filosofía positiva.

La excelente composición tipográfica y la grata presentación del volumen realzan los méritos intrínsecos de esta valiosa contribución al conocimiento de Schelling.

OMAR ARGERAMI

FEDERICO G. G. SCHELLING (A. Bausola, cur.), *Filosofía della Rivelazione*, Zanichelli Ed., Bologna, 1972, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Colana di Filosofi Moderni 16-17, 2 vol.; I, 480 pp.; II, 476 pp.

Cuando Schelling fue invitado por Federico Guillermo IV a tomar la cátedra de Berlín para extirpar "*der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus*", tenía ya maduro su sistema de "Filosofía positiva", aun cuando no hubiera publicado prácticamente nada del mismo. De hecho, gran parte de la expectativa que rodeó a su presentación en la cátedra que había ocupado Hegel hasta diez años antes se debió, además de a la esperanza de que neutralizase a la "izquierda hegeliana", a los numerosos apuntes de sus lecciones que circularon durante la década de 1830 por toda Alemania, y aun fuera de ella. Puede añadirse a esto el que uno de los trabajos publicados por Schelling, la "Introducción" a la traducción alemana de las obras filosóficas de Víctor Cousin, en 1834, está prácticamente dedicado todo él a la crítica de Hegel. Que esta crítica no es una ocasión tentativa de desacreditar a Hegel, como lo afirma E. A. Weber, sino una necesidad interna de su orientación filosófica a partir de 1804, puede verse al repasar las conferencias de Erlangen, en las que tal crítica aparece ya, si no desarrollada, por lo menos claramente marcada; en Munich, a partir de 1827, este desarrollo llegará a ser completo.

¿Cuál es, en este contexto, el valor de la "Filosofía de la Revelación"? El primero parecería ser, si nos atenemos a la edición de las obras de Schelling que realizó su hijo Karl, el carácter póstumo de la misma. La muerte sorprendió a su autor, en 1854, cuando se encontraba en pleno trabajo de corrección de la misma. Sin embargo, esta circunstancia temporal no es suficiente, y de hecho, la Filosofía de la Revelación había sido compuesta mucho antes. Repitamos una vez más que, desde 1815, año en el que presentó el ensayo "Las divinidades de Samotracia", Schelling dejó de publicar, si exceptuamos algunos escritos ocasionales y muy breves. Ello no significa que su producción hubiera cesado; la extensa lista de publicaciones que se ubican en este período es testimonio más que suficiente. Y es precisamente entre este material, inédito hasta después de su muerte, que hay que intentar la ubicación de esta obra. Inclusive para explicar el silencio tipográfico de Schelling, hemos de señalar los pasos de su última filosofía. En líneas generales, este sistema se elabora sobre la oposición entre Filosofía negativa y Filosofía positiva. A su vez, el "sistema de la filosofía positiva" comprende: una parte general (que aparecerá luego como Introducción a la Filosofía de la Revelación), y una parte especial, que abarca las dos

alternancias, Filosofía de la Mitología/Filosofía de la Revelación, y viceversa, tal como se dan en los cursos de Berlín hasta 1846. Ahora bien, la "Filosofía positiva" aparece, *in nuce*, ya en 1821; y la "Filosofía de la Revelación", también según testimonio del propio Schelling, en el curso 1831-1832. La "Filosofía de la Mitología", a su vez, puede ubicarse en un primer ciclo de lecciones de 1828. Es decir, la filosofía positiva general se desarrolla en el período de Erlangen, y la filosofía positiva especial en el de Munich. En ambos casos las primeras trazas pueden rastrearse en "Las divinidades de Samotracia" (1815). Pero, y el pero es aquí importante por las consecuencias que deparó a la obra de Schelling, la filosofía negativa, rehecha una y otra vez por su autor en función de la filosofía positiva, estaba aún en tren de maduración cuando se iniciaron los cursos de Berlín. Para la presentación total de sistema, este escollo significó un permanente aplazamiento que se prolongó hasta la muerte de su autor, empeñado siempre en el pulimiento de sus esquemas.

El texto de la "Filosofía de la Revelación" desarrolla el pensamiento schellingiano en tres partes: una Introducción (lecciones I-VIII), en la que contraponen la "filosofía negativa" como teoría del orden posible del ser, y "filosofía positiva" que desarrolla el orden del ser actual y de la historia; una Primera Parte de la Filosofía de la Revelación (lecciones IX-XXIII), que contiene la Filosofía de la Mitología, además de una presentación general de la Filosofía de la Revelación; y una Segunda Parte (Lecciones XXIV-XXXVII), en la que desarrolla la Filosofía de la Revelación propiamente dicha. En el orden ontológico, este desarrollo parte del redescubrimiento, por parte de Schelling, de la distinción entre el orden de la esencia y el orden de la existencia. Esta distinción le permite distinguir entre el ser como *actus* y el ser como contenido de los contenidos. Aunque no lo libra de caer, por otros senderos, en el trascendentalismo que desarrollará la "filosofía de la identidad". Hay, sin embargo, un segundo aspecto de superación del idealismo en esta obra: la coextensión entre ser y pensamiento. El objeto propio e inmediato del conocimiento es el ser; actual para el conocimiento en acto, potencial para el conocimiento en potencia. Esta correspondencia no presenta, aparentemente, ninguna novedad respecto de sus anteriores posiciones idealistas; pero, si se observa su desarrollo, se encuentra que la misma no se entiende ya como identidad, sino como diferencia. Las cosas están *frente* al pensamiento, no *en* él. Hay en la obra numerosos elementos de valor, como la reafirmación del principio clásico "el ser *per se* es", la relación entre filosofía y revelación, el desarrollo argumental del tema de la creación, la exposición de la doctrina del Puro Existente. Todos estos elementos, y muchos más que aquí omitimos, nos dan a conocer la capacidad de Schelling para retomar, frente a una moda intelectual negadora de toda tradición, muchos de los temas clásicos que se creía sepultados, para mostrar su vigencia.

La edición de A. Bausola, encomiable por muchos motivos, nos presenta una traducción cuidada y elegante del texto alemán, una soberbia introducción doctrinal e histórica, un capítulo (pp. 74-94, del vol. I) que el autor modestamente ha llamado "Nota bibliográfica", excelente desde el punto de vista crítico, un muy buen sistema de índices (de nombres, de términos, de lugares escriturísticos, sistemático), y, como regalo final, la traducción de "Otra deducción de los principios de la Filosofía Positiva" y de la "Primera lección de Berlín" (1841).

Un libro para recomendar.

XAVIER TILLIETTE, *Attualità di Schelling*. U. Mursia & C., Milán, 1974, 215 pp. Trad. Nicola De Sanctis.

Con la edición de su magnífica obra "*Schelling. Une philosophie en devenir*" (París, 1970, 2 vol.), Tilliette se ha ubicado en la primera línea de los estudiosos de la obra schellinguiana. El volumen que presentamos recoge una serie de trabajos de este penetrante y erudito conocedor de Schelling que, no sólo nos muestran en forma lúcida y profunda la evolución intelectual del pensador, sino que nos introducen de manera eficaz y comprensiva en algunos de sus temas centrales. El cuerpo de la obra aparece dividido en dos partes y un apéndice. La primera parte contiene la redacción de las lecciones que el autor desarrolló en un curso que dictó durante el año 1969 en la universidad de Milán. Un conjunto de seis lecciones, densas y claras, despliega un convincente cuadro de la vida y el pensamiento de Schelling. La segunda parte se compone de cuatro ensayos. El primero analiza la argumentación schellinguiana de la prueba ontológica; el segundo, el desarrollo de los temas de la eternidad y del tiempo; el tercero, la ruptura con Hegel a partir de su simultánea estancia en Jena; y el cuarto, la crítica schellinguiana a la teoría hegeliana. El apéndice, debido a N. De Sanctis, que es también el traductor de la obra de Tilliette, presenta las alternativas del pensamiento y la obra de Schelling en Italia. Completa el volumen una nutrida bibliografía italiana de Schelling. Al final hallamos un índice de nombres.

La obra, a pesar de algunas iteraciones debidas a la diversidad de trabajos que la componen, es, sin duda alguna, muy ilustrativa, y al mismo tiempo, desde el punto de vista pedagógico, una excelente introducción al pensamiento y obra del pensador. La traducción, muy correcta, manifiesta de modo expresivo y fiel el texto original. La presentación tipográfica, como en todos los volúmenes de esta serie de la "Biblioteca di filosofia", impecable.

OMAR ARGERAMI

MARINO GENTILE (cur.), *Saggi di una nuova storia della filosofia*, CEDAM, Padova, 1973, 432 pp. (Pubblicazioni della Scuola di perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova 18).

El problema de la relación entre historia e historiografía, entre lo acontecido y lo narrado, entre lo sucedido y lo histórico, entre lo narrable y lo historiable, según las perspectivas de los tantos investigadores que abordaron con mayor o menor fortuna la cuestión, se cristaliza aquí en la disyuntiva entre la historiografía doxográfica y la historiografía teórica (la transcripción directa de la palabra italiana "*teoretica*" nos permite salvar en parte la ambigüedad de esta última). Así lo entiende Marino Gentile en la *Introduzione* (pp. 7-40) de esta obra, que reproduce un artículo que el autor publicara en 1972 (*Giornale Critico della filosofia italiana*, vol. LI, nº 3). Gentile se preocupa de distinguir con claridad este tipo de perspectiva respecto de la historia de la filosofía entendida como contraposición de lo anterior con una determinada filosofía: "*il concepire la storia della filosofia come un paragone delle filosofie precedenti con una determinata filosofia assunta come loro metro di valutazione*". La historiografía doxográfica tiene como criterio para incluir algún autor u obra en la historia de la filosofía, la opinión de los autores incluidos y la de

los lectores que la califican de tal. El historiador doxográfico toma, entonces, “no sólo aquello que ‘ha parecido’ filosofía al autor mismo que se estudia, sino también lo que ‘ha parecido’ tal a otros, aun cuando el autor no haya usado el nombre de filosofía en relación con su obra. En último término, se remite a la opinión de un historiador anterior, ya se apoye esta opinión en las declaraciones explícitas de los autores estudiados, ya se apoye en el convencimiento de otros autores o del historiador mismo” (p. 15). La historiografía teórica, en cambio, “no consiste en la superposición de un sistema a la real actividad historiográfica, sino en el estudio que reconstruye, a partir de los documentos disponibles, aquellos desarrollos específicamente filosóficos que justifican su inserción en la historia de la filosofía” (p. 16). La duda que inmediatamente surge, y que el autor toma en cuenta, es la de que tal historiografía supone un concepto previo de lo que se entiende por filosofía. Las respuestas que caben a tal objeción son varias, algunas de las cuales desarrolla Gentile en su trabajo. Sin embargo, lo verdaderamente distintivo de la historia de la filosofía consiste en que “el desarrollo filosófico se presenta al historiador con una exigencia de universalidad tal, que no es suficiente señalar las notas por las que está ligado a la irrepetible personalidad de su autor, sino que ha de mostrar también los aspectos que lo hacen, por lo menos en su alcance, intención y exigencia, un desarrollo de naturaleza universalmente filosófica. El historiador de la filosofía no está llamado, por esto, a convertirse en autor de un nuevo sistema de filosofía (como el historiador de la poesía no está llamado a convertirse en poeta), aunque debe llegar a reconstruir el desarrollo, cuya historia quiere presentar, como un auténtico desarrollo filosófico, y en este sentido debe, aun cuando lo haga ayudado por el autor que estudia y como un reflejo de la obra de éste, hacer filosofía” (p. 18).

Los tres grandes intentos de historiografía teórica (Aristóteles, Kant y Hegel), muestran, según el autor, que las concepciones sistemáticas no son suficientes para dar unidad a la historia de la filosofía; para ello es necesario enfocar los problemas, no mostrar las soluciones. Las distintas orientaciones históricas de la filosofía se tocan en sus bases, y se distancian en sus cúspides; se unifican en sus intuiciones fundamentales, pero se diversifican en sus desarrollos racionales. El enfoque de la historia de la filosofía desde el característico y privilegiado punto de vista de su momento problemático (que no se limita a la banalidad de que todos encaran los mismos problemas fundamentales), permitirá la elaboración de una nueva historia de la filosofía, teórica y unitaria. El presente volumen está dedicado a la presentación de tres ensayos que forman parte de este propósito: “Dagli Jonici alla crisi della Fisica”, por Umberto Curi; “Il pensiero filosofico di Anselmo d’Aosta”, de Giuseppe Cenacchi; y “Vico filosofo del suo tempo”, de Pietro Giordano.

El primero de ellos recorre el siglo y medio de filosofía griega que media entre Tales y Anaxágoras, pasando por Heráclito y Empédocles. El autor, como lo indica el título mismo de su trabajo, no intenta historiar el pensamiento presocrático, sino el cambio del concepto de *fysis*, para lo cual se apoya en estos cuatro pilares, cosa que no le impide señalar las múltiples conexiones que pueden, y deben, realizarse. Ha de hacerse notar la solvencia y erudición con las que el autor desarrolla sus temas, quedando en el puro terreno de las preferencias personales la cuestión acerca de si estos cuatro pensadores son los más adecuados para desarrollar el tema propuesto. También puede contabilizarse en el terreno de lo opinable el hecho de que el texto de las citas al pie de página es mucho más extenso que el del texto, cosa que convierte la lectura de algunos párrafos en un fatigoso e ingrato esfuerzo de recaptación. El capítulo corres-

pondiente a Heráclito, al que, para nuestro gusto, se le ha concedido un espacio mucho menor que el que correspondía, abarca un total de nueve páginas (pp. 51-59), de las cuales la primera tiene sólo 4 renglones de texto (p. 51); la segunda, 9; la tercera, 8; la séptima (p. 57), 11; la octava (p. 58), 3; y la novena (p. 59), 5. El resto son notas al pie de página. En las cuatro primeras páginas sobre Empédocles (pp. 60-63), hay sólo 17 renglones de texto, y todo lo demás son notas. Si se toma en consideración el hecho de que el texto emplea un tipo de letra tres puntos mayor que las citas, se verá que nuestra afirmación de que más que un texto con notas es un conjunto de notas que sostiene un texto, no tiene nada de exagerada. Ello no obsta para señalar que las notas constituyen un envidiable acervo de erudición y de referencias.

El trabajo que mayor satisfacción nos dio, aun contando con las componentes subjetivas del juicio, ha sido el segundo, acerca de San Anselmo. Esta brillante monografía (pp. 105-283) es la más extensa y, a nuestro juicio, la más completa de las tres que componen el volumen. Particular interés reviste el análisis del "unum argumentum", que no sólo pasa revista a las posiciones que frente al mismo se han adoptado desde Gaunilón hasta la actualidad, sino que analiza minuciosamente la naturaleza, presupuestos y alcance del mismo dentro del esquema total del pensamiento anselmiano. Y podemos sin ambages hacer nuestra la afirmación con la que el autor termina su estudio: "El Anselmo del «unum argumentum», aun después de tantos esfuerzos en pro o en contra de él, sigue siendo actual, como si hoy mismo hubiera escrito el *Proslogio*, porque «su prueba» no dejará de ser siempre nueva y siempre fascinante".

Documentado y sobrio, el estudio sobre Vico nos propone también una imagen realista y consecuente del pensador napolitano, saliendo al paso de las numerosas imágenes falsificadas o fantasiosas que los historiógrafos han ido acumulando a su respecto. En este sentido, el esquema biográfico (pp. 287-310) que presenta P. Giordano, enriquecido por el capítulo dedicado a los "mitos" que han rodeado la figura de Vico (pp. 311-328), configura un magnífico proemio al estudio de sus grandes obras y de sus concepciones filosóficas, a la vez que constituyen un esbozo muy fino de la "vera effigies" de este pensador.

Una impresión sin fallas, una diagramación clara y eficiente, y una presentación agradable, hacen de ésta una obra para leer, reflexionar y felicitarse de haberla tenido entre las manos.

OMAR ARGERAMI

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

•

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

LA HIDROFILA ARGENTINA S.A.C.eI.

YERBA MATE Y TE

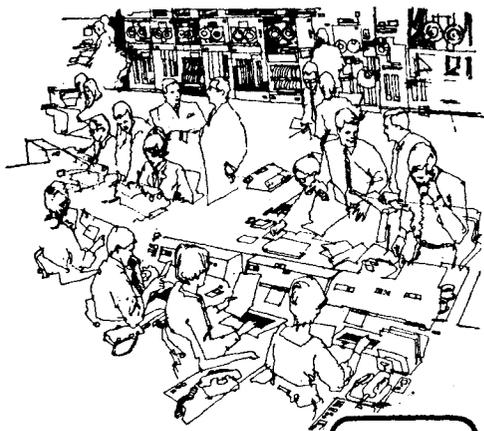
Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 ésq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

HABLANDO DE ENVASES...



VENEZUELA 4269 - BUENOS AIRES

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

ASTRA

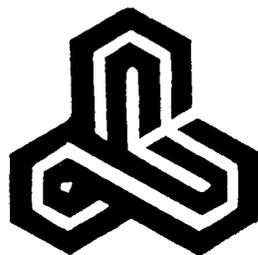
ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina