

**ÉTIENNE GILSON Y AUGUSTO DEL NOCE:
UN ENCUENTRO ENTRE DOS FILÓSOFOS CRISTIANOS
ÉTIENNE GILSON AND AUGUSTO DEL NOCE: AN ENCOUNTER BETWEEN
TWO CHRISTIAN PHILOSOPHERS**

Carlos Daniel Lasa

Universidad de Villa María – CONICET (Argentina)

e-mail: cdlasaga@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo da cuenta de las convergencias y divergencias expresadas a través de un intercambio epistolario, entre los años 1964 y 1969, entre dos filósofos cristianos: Étienne Gilson y Augusto Del Noce. Los puntos de divergencia giran en torno a las interpretaciones y valoraciones de ambos sobre Descartes y Marx. Asimismo, Gilson no acuerda con la postura de Del Noce quien asume el ontologismo cristiano como la única postura filosófica capaz de superar la escisión entre verdad y libertad. La convergencia entre los filósofos radica en señalar la importancia de una línea franco-italiana, eminentemente metafísica, que atraviesa la modernidad.

PALABRAS CLAVE

Étienne Gilson – Augusto Del Noce – Filosofía

This paper aims to examine the convergences and divergences between christian philosophers Étienne Gilson and Augusto Del Noce in their epistolary exchange from 1964 to 1969. The major points of divergence revolved around their interpretations and assessments of Descartes and Marx. Additionally, Gilson does not agree with Del Noce's idea that Christian Ontologism is the only philosophical position capable to overcome the split between truth and freedom. The convergence between Gilson and Del Noce, on the other hand, lies on the fact that both of them identified the importance of a metaphysical franco-italian line that goes across modernity.

KEYWORDS

Étienne Gilson – Augusto Del Noce – Philosophy

Introducción

En septiembre de 1964 se produce el encuentro entre los dos filósofos cristianos a propósito de un Congreso celebrado en Venecia a propósito de la cuestión del “Arte y cultura en la civilización contemporánea”. A raíz de este encuentro, se produce un intercambio epistolar entre ambos filósofos entre los años 1964 y 1969. Estas cartas son publicadas, por vez primera, por Massimo Borghesi en el escrito titulado *Caro Collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969). Con una lettera di Augusto del Noce a Étienne Gilson*. Gilson tiene, en ese año de 1964, 80 años. Del Noce, 54. Este epistolario contiene catorce cartas: trece de Gilson y una de Del Noce.

Las cartas, de contenido filosófico, muestran tres desacuerdos importantes entre ambos pensadores. Son diversas las interpretaciones que ambos tienen sobre Descartes, Carlos Marx y el ontologismo cristiano.

Interpretación de Descartes

Augusto Del Noce no asume una interpretación racionalista de Descartes y, en consecuencia, una interpretación que sitúa a este filósofo como el filósofo del *cogito* en franca ruptura respecto de la metafísica cristiana. Por el contrario, Gilson, influido por la interpretación cartesiana de su maestro Lévy-Bruhl, sostenía que Descartes implicaba una ruptura respecto de la tradición clásica y que su filosofía era fundamentalmente fisicista, y su metafísica se ordenaba, toda ella, a la confirmación de la nueva física en la óptica de un Dios “garante” del orden del mundo y de la validez del saber científico. Para Gilson, Descartes es un claro exponente del idealismo en el cual la importancia del pensamiento se yergue sobre la del ser. Refiere Gilson: “...todo idealismo tiene su origen en Descartes o en Kant, o en ambos a la vez, y cualesquiera que sean sus notas individuantes, una doctrina es

idealista en la medida en que, ora con relación a nosotros, ora en sí, convierte el conocer en condición del ser” (1974 p. 63).

A juicio de Del Noce, tanto esta interpretación fisicista como aquella otra que lo constituye en el iniciador del idealismo gnoseológico, plantean las tesis de Descartes separadamente de la vida del filósofo. Descartes se transfigura en el símbolo de la modernidad aunque las tesis sostenidas por el filósofo no coincidan con la dirección seguida por la filosofía idealista posterior (Kant, Hegel, Marx). Por eso, Del Noce, para evitar este error, asume la distinción introducida por Jean Laporte en su estudio sobre el racionalismo de Descartes (1950). El *cartesianismo de derecho*, producto de una pretendida fidelidad al espíritu antes que a la letra, debe ser reemplazado por un *cartesianismo de hecho*, del cual surja un Descartes a partir de la lectura de sus propios textos.

Ahora bien, en la interpretación de Del Noce juega un papel fundamental el tema de la libertad. Para Del Noce, “La superioridad de la interpretación en términos de filosofía de la libertad reside en el hecho de hacer posible una interpretación coherente del pensamiento cartesiano y de la relación entre éste y la persona del filósofo” (1979 vol. II, col. 822). Del Noce mostrará cómo, en Descartes, se establece una intrínseca relación entre el reconocimiento de la verdad y la teoría-experiencia de la libertad. En la cuarta de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes sostiene “Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, de nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur; nam si Semper quid verum & bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem”¹ (1967, 58, p. 210). Advirtamos, que en el texto citado, el estado de indiferencia que experimenta alma se erige en el grado más imperfecto de conocimiento ya que es aquí donde la distinción entre intelecto y voluntad es mayor y, en consecuencia, es el momento en que más alejada se encuentra el alma de la verdad. Comenta Del Noce: “Se diría que, para Descartes, el valor de la verdad no está tanto en el darnos un objeto que contemplar cuanto, más bien, en el sacarnos de aquel estado de

¹ “De modo que esta indiferencia, cuando no soy arrastrado hacia un lado más bien que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de la libertad, y manifiesta, más bien, un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; pues si yo conociera siempre de modo claro lo que es verdadero y bueno, jamás me tomaría el trabajo de deliberar acerca de qué juicio debiera formar y qué elección hacer, y de ese modo yo sería enteramente libre, sin ser jamás indiferente”.

indiferencia que es el grado más bajo de la libertad” (1979 vol. II, col. 824). Descartes indica, en el texto citado, el nexo verdad-libertad. Una verdad que provoca el que la libertad salga de su estado de indiferencia; una libertad que es condición del reconocimiento de la verdad.

Ahora bien, esta verdad no es el producto de la actividad del pensamiento sino que es innata, esto es, le es *dada* al alma y que la libertad está ordenada a reconocer. Podemos observar que, para Descartes, el espíritu es pasivo respuesta a la verdad que se le muestra *in interiore*. A esta pasividad, se agrega la actividad voluntaria que consiste en prestar *atención* a la verdad vista. El espíritu, simultáneamente, pasivo-activo.

Ahora bien, esta libertad en Descartes es experimentada como *poder de negatividad*, como capacidad de distinguirme, de reconocirme a mí mismo como realidad irreductible. El intelecto es pasivo respecto de la verdad que le es otorgada; la voluntad, en cambio, es libertad, actividad. De allí, entonces, que en el interior del hombre se encuentra una dualidad entre *intelecto* (pasividad) y *voluntad-libertad* (actividad). Por esa razón el hombre puede solamente aprehender en un acto de “atención” la verdad, realizando de este modo aquella unidad perfecta que sólo existe en Dios entre intelecto y voluntad. De allí que Descartes no pueda suscribir nunca, como lo harán los autores racionalistas, que la plenitud de lo humano se encuentre en el poder de negación en que consiste la voluntad ya que la perfección de esta última consiste en constituir una unidad con el intelecto atendiendo y adhiriendo a la verdad que éste ve.

Cuando Descartes habla de la existencia de una facultad que *produce* las ideas, no está entendiendo con ello que la voluntad humana ponga el contenido de las mismas: simplemente, las “pone delante” del intelecto, tal como indica el sentido etimológico de *pro-ducere* (poner delante) (Del Noce, 1992, p. 543).

Ahora bien, la filosofía de Descartes se gesta a partir de un horizonte dominado por la teología del teólogo español Luis de Molina (1535-1600), y esto ha conducido, a juicio de nuestro filósofo italiano, a que la filosofía del padre de la modernidad no sea una filosofía que disponga a la conversión religiosa. De allí, entonces, que aquel hombre que no crea, se verá conducido no a centrar su atención en una filosofía abierta a las verdades sobrenaturales sino en enfocarse en aquel poder de negatividad por el cual el sujeto puede

romper su dependencia de la realidad sobrenatural, de la naturaleza y de la historia y convertirse en un ser capaz de un comienzo absoluto.

Del Noce observa, en la filosofía cartesiana, un contraste entre la novedad de su posición y una presupuesta disposición espiritual molinista dentro de la cual aquella es pensada (1990, p. 443). Refiere nuestro autor: “En razón de este tipo de defensa de la libertad, es lícito ver en el molinismo una aserción en términos teológicos de la autonomía humana. El punto límite de este proceso es la idea del estado de naturaleza pura en la cual el hombre habría podido ser creado y al cual se encuentra remitido por la pérdida, como consecuencia del pecado, de los gratuitos dones sobrenaturales. Traducida en términos de valores culturales, esta tesis significa que existe un orden autónomo de valores naturales y que existe una moral natural sobre la cual la sobrenatural es su coronación pero que, en rigor, podría ser pensada como suficiente” (1990, pp. 443-444).

Esta disposición molinista conduce a la filosofía de Descartes a la ausencia total de reflexión en lo que respecta a las cuestiones del pecado y de la encarnación.

De lo expresado precedentemente se desprende, a juicio de Del Noce, una ambigüedad en la filosofía de Descartes. Ciertamente que no se trata de una ambigüedad lógica ya que su filosofía puede calificarse de religiosa si se consideran sus tesis de modo objetivo; sin embargo, esta filosofía genera una disposición espiritual que se presenta como un obstáculo para el pasaje de las verdades naturales a las reveladas. Es aquí, a juicio de Del Noce, que se observa la siguiente paradoja: el origen de la línea inmanentista de la modernidad se encuentra en los temas más religiosos de Descartes: la teoría de la libertad humana y la divina (1990, p. 439). Toda la filosofía cartesiana tiene el tono agustiniano de la filosofía de la conversión. En efecto, asume como forma expresiva la de la meditación, transponiendo a la filosofía un proceso propio de la espiritualidad religiosa. Sin embargo, el silencio de la misma sobre el pecado y la encarnación, actitud propiamente pelagiana, abre un posible camino, contrariamente a sus intenciones, hacia las filosofías inmanentistas de la modernidad.

La discusión sobre Descartes, entre Gilson y Del Noce, parece concluir cuando el filósofo francés afirma en la carta del 17 de marzo de 1966, a propósito de las afirmaciones sobre Descartes vertidas por Del Noce en su escrito *Il problema dell'ateismo*: “No creo para nada que la reflexión metafísica haya sido contemporánea a la reflexión física en

Descartes: él había hecho la elección de un método físico antes de hacer pensado en las condiciones metafísicas requeridas por aquel método. La admirable visión ha nacido de ideas preexistentes, ella no las ha causado. Yo concedo que esta síntesis ha podido acontecer porque Descartes ya ha pensado su física como metafísica... sin embargo, suprimiría *solamente*. Yo no he modificado para nada (en cuanto sepa) mi posición sobre este punto” (2008, pp. 71-72).

Valoración del pensamiento de Karl Marx

Étienne Gilson no otorga a Karl Marx la importancia que Del Noce le otorga. Para Gilson el marxismo no es una filosofía aunque quiera pasar por tal (1991, p. 42). Para Del Noce, el error de todo el pensamiento católico consiste en no haber advertido que el marxismo es, ante todo, una filosofía, y una filosofía que se hace mundo y, en consecuencia, sin cuya presencia no puede entenderse toda la historia contemporánea.

Del Noce entiende que el elemento fundamental del marxismo radica en su filosofía. Marx no es un mero repetidor de Hegel: su grandeza especulativa consiste en ofrecer *una nueva concepción de la filosofía* en cuyo seno sea posible la reconciliación perfecta del pensamiento con la realidad. Para Marx, la filosofía hegeliana estaba fundada en una *lógica de la comprensión* que “teologizaba” lo real. Si bien esta lógica pretendía evitar toda teologización de lo finito, a la postre lo terminaba haciendo ya que se elevaba a una categoría suprema a una realidad empírica (Estado prusiano). En efecto, en su seno núcleo de comprensión se terminaban identificando, la “filosofía” y la “historia”. Por eso, Marx *refunda epistemológicamente la filosofía, al sustituir la lógica de la comprensión por la lógica de la transformación, de la revolución*. Es interesante recordar esta referencia de Marx: “La solución de las contradicciones *teóricas* es posible *sólo* a través de medios *prácticos*, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues, de ninguna manera, sólo un problema de conocimiento, sino un problema *real* de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en él un problema puramente teórico” (1970, p. 143).

Es importante que podamos descubrir el trasfondo de esta reforma epistemológica de la filosofía: el rechazo de la categoría griega de substancia. Ello puede apreciarse, con

toda claridad, en la *Tesis VI sobre Feuerbach*. Allí, Marx expresa: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (1955, p. 427). Es a partir de esta negación que a Marx le es posible pasar de la lógica de la comprensión a la de la transformación.

Marx tiene clara conciencia aquello que Giovanni Gentile explicitaría años más tarde. El filósofo de Castelvetro señalará que existen dos modos de concebir lo real: como existiendo en sí, independientemente de la inteligencia humana, o como realidad inherente al intelecto, es decir, como producto de este último (2003, p. 21). Una auténtica filosofía de la *praxis* no puede sino abrazar la segunda concepción, negando de plano toda intuición intelectual que haga referencia una trama ordenada de lo real. El filósofo de la *praxis* se funda sobre la *negación* de la contemplación y la *afirmación* del primado de la acción; por eso su filosofía no es *post factum* sino *ante factum*, y tiene como objetivo la construcción de una realidad totalmente otra, la *creación de un mundo nuevo* sobre la base del rechazo del existente. A propósito de esta filosofía, Eric Voegelin señaló: “El gnosticismo de Hegel era contemplativo. En lugar de abandonar la gnosis restaurando la verdadera contemplación, Marx abandonó la contemplación traduciendo el gnosticismo en acción [...] La enfermedad espiritual marxista, así como la comtiana, consiste en la auto-divinización del hombre y en la auto-salvación del hombre. Un *logos* intramundano de la conciencia humana es el sustituto del *logos* trascendente. Aquello que aparecía sobre el plano de los síntomas como antifilosofismo y logofobia debe ser comprendido etiológicamente como la rebelión de la conciencia inmanente contra el orden espiritual del mundo” (2004, pp. 303–304).

Del Noce abunda y profundiza en la formalidad propia de este gnosticismo de los tiempos modernos, que es como decir la era postcristiana: “Cuando la gnosis antigua ateiza el mundo (al negar su creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina; la postcristiana lo ateiza en nombre de un inmanentismo radical [...] La búsqueda gnóstica (se refiere a la antigua) se ocupa de las reglas para la liberación del alma del mundo; el inmanentismo postcristiano es, por el contrario, búsqueda de las reglas para la construcción de un mundo absolutamente nuevo [...] para designar el proceso que ha conducido a los mitos de la modernidad o de la Revolución (cualquiera sea el adjetivo con el que se la

quiera especificar: política, científica, tecnológica), como cesura histórica que permitirá el pasaje al “hombre nuevo”, no se puede encontrar otro término más allá del de *nueva gnosis*” (1968, pp. 19–20).

Del Noce destaca que, dentro del nuevo gnosticismo, la forma activista y revolucionaria está destinada a prevalecer sobre la forma contemplativa, y que la forma activista y revolucionaria de la nueva gnosis no busca la verdad sino el poder (1968, p. 31). Permítasenos citar estas palabras del filósofo italiano que constituyen una síntesis magistral del proceso historizante del marxismo: “El marxismo es ciertamente, bajo este aspecto, un documento decisivo porque encontramos en él, simultáneamente, conectados, la afirmación del primado de la acción, el ateísmo y el carácter superhumanístico, y la ruptura definitiva con el cristianismo. Luego, será con el primado de la acción que acontecerá la mediación del pasaje de la filosofía activista de la historia al totalitarismo, el cual realiza la dependencia del intelectual respecto del político. La decadencia de los intelectuales conduce, finalmente, a la sustitución de la verdad por parte de la mentira eficaz, como el último estadio de la experiencia gnóstica degenerada” (1968, p. 31).

El andamiaje especulativo de Marx es equiparable a la estructura de una filosofía anti-platónica que ha quitado definitivamente de su seno todo vestigio de teoría. Su crítica a la idea de Logos es radical: es incuestionable el rechazo a una Razón superior de la cual el hombre participe, de una Razón que permanezca inmutable a través de la historia. Si el hombre, pues, no participa más de la Razón superior a la historia y, consecuentemente, su propio ser es absorbido por la dimensión social (*Tesis VI sobre Feuerbach*), entonces el pensamiento pierde su carácter revelador para convertirse en pura actividad transformadora de lo real (Del Noce, 1990, p. 245). En la segunda Tesis sobre Feuerbach, Marx expone el nuevo criterio de verdad, producto de su anti-filosofía, afirmando que sólo en la *praxis* puede el hombre probar la verdad, es decir, la realidad y la potencia de su propio pensamiento. Y afirma Del Noce en este sentido: “Y se advierte también cómo la tesis de la inversión de la *praxis* significa la radical inversión de la ideología platónico–agustiniana: no obro sobre el mundo a partir de la idea presente en mí, sino que mis ideas son la articulación de mi sentido de reacción al mundo” (1990, p. 245).

Esta nueva “filosofía” es, para Del Noce, la *causa formal* de la historia contemporánea. Todos los acontecimientos sucedidos en la contemporaneidad tienen en el

marxismo su causa y explicación. Por eso, su interpretación ha sido calificada como “transpolítica”. Refiere Del Noce: “El término de interpretación transpolítica fue usado por Renzo De Felice para designar aquella investigación –y la referencia era al libro de Nolte y a varios de mis ensayos– que pretenden entender al fascismo a la luz “no sólo de un completo análisis histórico, sino también de una rigurosa problemática filosófica, de modo tal de aprehender su esencia, el significado más íntimo y no perderse en los aspectos secundarios” (2007, p. 59)².

Es menester expresar que la historia, para Del Noce, no está determinada, como piensa el marxismo, por los conflictos de clase o, como lo sostendrán otros, por el progreso tecnológico. Estos elementos son propios de la causalidad material de la historia; la *causa formal* y, en consecuencia, el verdadero motor de la historia, debe buscarse en la filosofía. Refiere nuestro autor: “La forma, que es el elemento decisivo, depende de la visión filosófica global que ofrece las categorías a través de las cuales el cambio es pensado” (2008, pp. 64-65). Consecuentemente, para Del Noce, “... la historia contemporánea es la historia de una filosofía que se hace mundo; por eso debe ser considerada como historia filosófica, de igual modo que para la historia medieval se habla de historia religiosa” (2008, p. 65). En *Il problema dell’ateismo* abunda: “Si, en efecto, el pensamiento de Marx es genuinamente filosófico, es necesario tomar a la letra su frase según la cual concepción del mundo es aquella de una filosofía que se *transforma en mundo* (que se supera en la realización política o encuentra en ésta su verificación) opuesta a aquella de un mundo que se transforma en filosofía; si, pues, la historia contemporánea es la historia de la expansión del marxismo, ella adquiere un carácter nuevo, diverso de toda la historia precedente, sobre todo del Renacimiento en adelante. No es solamente una historia que puede ser *comprendida* por el filósofo; es una historia *hecha por el filósofo*, porque el valor del pensamiento es, para Marx, el de realizar las condiciones para una acción eficaz para transformar la sociedad y el mundo. *La historia contemporánea es, por eso, filosófica*” (Del Noce, 1990, p. 128). Como muy acertadamente lo señala Lorenzo Ramella, para Del Noce

² Ver De Felice, R. (1976) *Le interpretazioni del fascismo*, Bari: Laterza, 1976, p. 100. Cfr., además, el análisis de De Felice a la posición de Del Noce y su valoración positiva, pp. 87–88. Refiere De Felice que los escritos de Del Noce sobre el fascismo resultan «bastante estimulantes y ricos en indicaciones y sugerencias metodológicas e interpretativas particulares que hacen de los mismos una de las mayores contribuciones ofrecidas a la interpretación del fenómeno fascista» (pp. 87–88).

existe una unidad perfecta, como nunca antes había acontecido, entre filosofía, filosofía de la política e historia contemporánea (2008, p. 270).

En síntesis, para Del Noce, la potencia del marxismo radica en su capacidad tanto para condicionar la lógica de los acontecimientos históricos, como para convertirse en un factor fundamental ordenado a dominar los fenómenos culturales y morales que se derivan del propio marxismo.

La unión, en Marx, de “revolución” y “ateísmo” permite definir la historia contemporánea como la *expansión mundial del ateísmo*. De allí que, para Del Noce, la génesis del ateísmo contemporáneo no deba ser buscada en el ámbito científico sino en el filosófico-político. Y aunque parezca contradictorio, es importante destacar que la revolución en Marx no tiene sólo un significado filosófico sino también teológico. En efecto, para Marx, la revolución representa un salto cualitativo hacia una condición completamente transfigurada de la humanidad, que tiene su raíz ontológica en la negación de la naturaleza inmutable del hombre. La revolución “y no Cristo” es el único medio autorizado para cumplir la obra redentora de la humanidad luego de que el problema del mal fue transferido del plano teológico al sociológico.

Para Del Noce, el ateísmo de Marx constituye el motor de la revolución ya que permite, por un lado, la negación de la esencia del hombre y, en consecuencia, el corte con todo vínculo que la haga partícipe de la vida divina, y por otro lado, la transposición horizontal de la Ciudad de Dios, situándola no ya en Dios sino en la historia misma: una nueva ciudad sin clases que se concretará y desarrollará, en un próximo futuro, en el devenir inmanente. Señala Del Noce: “... el rasgo esencial de la inmanentización del *eschaton* cristiano es el pasaje a la idea mediante la cual el hombre es capaz de autoredención, lo que equivale a decir, conseguir la salvación mediante la acción; es la convicción por medio de la cual el advenimiento del reino de la perfección sobre la tierra se cumplirá por efecto de la iniciativa humana” (1968, p. 20).

El ontologismo cristiano

Ciertamente que Gilson no suscribiría la afirmación delnociana en el sentido de que sólo el ontologismo cristiano es capaz de recuperar un auténtico *intellectus fidei*. El

ontologismo cristiano, para Del Noce, es la reafirmación del humanismo luego de la posición antihumanista de Pascal. Es aquí, a juicio del filósofo italiano, donde se define la historia del ontologismo cristiano moderno (1990, p. 471). Del Noce concibe al ontologismo como aquella filosofía que afirma la presencia de la verdad trascendente a nuestra mente (1990, p. 541). Esta presencia de la verdad en la mente, bajo la forma de Idea, posee máxima extensión y se encuentra privada de toda comprensión. Es la idea del ser del todo indeterminado (Rosmini, 1998, p. 56). El *ser bajo la forma de Idea* no es Dios (ser, este, subsistente, poseedor de todas las perfecciones). Del Noce cita palabras de Michele Federico Sciacca que describen la primera aprehensión del intelecto según Rosmini: "... la inteligencia intuye una verdad que en virtud de su infinitud e inadecuación, la empuja a trascenderse. Está en posesión de una presencia que no se ha dado por sí, que no es el pensamiento mismo, ni alguna cosa conocida. Es la presencia siempre presente del Ser, el cual, presente como Idea, permanece ausente como existencia; y por eso su presencia es intrínsecamente trascendencia. Intuir el ser como Idea no es intuir el Ser, ni conocerlo en su esencia" (Sciacca, 1967, pp. 38-39).

Para Del Noce, ha sido Antonio Rosmini quien ha mostrado, de modo harto palmario, la ausencia de todo vínculo entre el ontologismo y el racionalismo. En Rosmini se afirma un momento de pasividad de la mente humana: es el momento de la presencia del ser bajo la forma de Idea que hace que la inteligencia sea inteligente. Ningún contenido del mundo natural y humano puede adecuarse a la referida Idea ya que la misma traspasa toda determinación. Precisamente es este momento de la pasividad de la mente humana, que consiste en recibir el dato que le es donado, el que hace del ontologismo una filosofía realista, entendiendo por realismo aquella posición filosófica que afirma que el ser no es puesto por la actividad de la conciencia sino que es, simplemente, descubierto por esta última.

De allí que no pueda vincularse el ontologismo ni al racionalismo ni al immanentismo ni al panteísmo. La condena que dirigió el Concilio Vaticano I no fue dirigida a toda forma de ontologismo sino sólo a aquella que afirma que la directa e inmediata intuición de Dios es la condición de todo conocimiento humano (Del Noce, 1992, p. 541). Lógicamente que esta posición conduce al racionalismo y al panteísmo, pero no así el ontologismo rosminiano. Rosmini, al igual que Agustín (Gilson, 1997, p. 21),

entendía que era necesario, al intelecto humano, contar con una certeza incondicionada: que el dato inicial le sea dado y no que sea puesto por ella. Esto asegura la existencia de la verdad. De lo contrario, la verdad poseería la relatividad y la movilidad del pensamiento humano. La mente humana, en el ontologismo, es partícipe de lo divino a través del ser bajo la forma de Idea, sin jamás identificarse con la divinidad, ya que la referida idea no es Dios sino una creación de Dios. Lo divino no es subsistente; Dios, en cambio, sí lo es³.

La historia del ontologismo cristiano moderno muestra el modo como este recompuso la escisión que se operaba, dentro del mismo pensamiento cristiano, entre el racionalismo teológico (Malebranche) y el existencialismo religioso (Pascal). Estos dos componentes, presentes en Agustín, se habían separado. Refiere Del Noce: “El ontologismo debe ser situado, en la historia del pensamiento cristiano, como uno de los aspectos esenciales de aquella ruptura del siglo XVII del agustinismo, que coincide (o mejor dicho, es su contraparte) con el inicio de la filosofía moderna” (1992, p. 591). Y añade: “Depende de tal ruptura aquel carácter de *crisis* de la cristiandad que le es intrínseca; de la cristiandad de la Reforma católica en Pascal, de la cristiandad de la teología reformada en Kierkegaard, de la idea de la unidad europea fundada sobre la cristiandad laicizada en las formas de filosofía de la existencia que siguieron a 1920. Crisis, sin embargo, fecunda ya que es en su primera fase pascaliana que se aclara la naturaleza del ateísmo, en aquella kierkegaardiana del idealismo, en aquella más reciente en la que es quebrada la visión ordinaria de la historia de la filosofía como proceso unitario” (Del Noce, 1990, p. 92).

Ahora bien, esta crisis, a juicio de Del Noce, sólo puede ser superada por el ontologismo y no por el neotomismo, el espiritualismo o el personalismo cristiano (1990, p. 92). El término neotomista no es aplicado, por Del Noce, al pensamiento de Tomás de Aquino, sino al comentario neotomista de Santo Tomás, caracterizado por considerar al ontologismo como si fuese su adversario esencial, siendo ello el resultado de la visión global de condena que el neotomismo ha tenido respecto de la filosofía moderna. Refiere Del Noce: “Me parece poner en discusión la inicial condena del ontologismo es el problema esencial para el tomismo contemporáneo” (1990, nota 71, p. 93).

³ Cfr. al respecto el capítulo IV de la obra de Giannini, G. (1997): *La Metafísica de Antonio Rosmini*. Córdoba-Villa María: ET-ET Convivio Filosófico Ediciones, cap. IV «La acusación de ontologismo», pp. 41-47.

Si se considera que la crisis moderna, en el ámbito católico, es el fruto de la disociación entre ontologismo y existencialismo, puede entenderse que la única solución que Del Noce vislumbra no sea otra más que la del ontologismo. En efecto, sólo el ontologismo cristiano de Rosmini cierra, definitivamente, la referida cesura integrando, desde una dialéctica *et-et*, la existencia de la Verdad eterna y su conocimiento, y la libertad humana, por otra parte. No significa esto un rechazo del pensamiento genuino de Tomás de Aquino. Al respecto, son justas las palabras de Massimo Borghesi cuando afirma que Del Noce está persuadido que el “desarrollo” del ontologismo moderno, desde Descartes a Rosmini, constituye un “retorno” a Agustín, y por eso, representa la posibilidad de su encuentro con el pensamiento de Tomás. Este “retorno” es posible sólo después de la crítica del cartesianismo que hicieron Vico y Rosmini, es decir, después de que la perspectiva agustiniana, que asume en el idealismo cartesiano una forma antitética al tomismo, es liberada del contexto racionalista dentro de la cual está inserta (Borghesi, 2011, p. 158).

Una vez que Del Noce ha precisado la naturaleza del ontologismo cristiano moderno, está en condiciones, a partir de su dialéctica interna entre una versión racionalista y una religiosa, de trazar el cuadro hermenéutico en el cual situará la reconstrucción historiográfica operada en *Il problema dell'ateismo* como así también el volumen del año siguiente, *Riforma cattolica e filosofia moderna* (Borghesi, 2001, p. 157).

Frente a una corriente de pensamiento moderno que pretendía eliminar la sustancialidad de las esencias en el mundo de la naturaleza, el ontologismo se le presenta a Del Noce como aquella filosofía capaz de mantener viva la inteligibilidad del ser como realidad metafísica. En efecto, el ontologismo, unido a un renovado ejemplarismo platónico-agustiniano, salvaba la inteligibilidad del ser y, con ello, la metafísica y la moral. Convenimos con la afirmación que formula Lapponi en el sentido de que el rol del ontologismo, a juicio de Del Noce, ha sido, ante todo, el de mantener viva la inteligibilidad del ser en la filosofía moderna (1990, p. 27).

El ontologismo cristiano recupera, a la vez, la temática fundamental de la metafísica clásica y la exigencia planteadas por la modernidad en lo que respecta al sujeto y a la libertad. Del Noce es plenamente consciente que el problema de la espiritualidad moderna no es el problema de la verdad sino el de la *forma de adhesión* a la verdad (2001, p. 227). De allí que Del Noce considere que el neotomismo, en cuanto metafísica inmovilista,

cristalizada en fórmulas, resulte incapaz de repensar la metafísica a partir de la cuestión del sujeto y la libertad. Para que sea posible integrar el motivo del pensamiento moderno con la metafísica clásica, es menester pensar en una metafísica compatible con la idea de progreso. De lo contrario, el tema del sujeto y el de la libertad quedarán fuera de toda consideración. En efecto, para este modo de pensar, el modo en que la filosofía ofrece respuesta a un determinado problema metafísico es considerado como irrelevante. Para Del Noce, la filosofía perenne no puede ser concebida como aquella filosofía portadora y custodia de un conjunto de verdades adquiridas de una vez y para siempre, expresada en fórmulas y repetida a lo largo de todos los tiempos. La filosofía perenne no puede definirse por el hecho de haber resuelto de una vez para siempre todos los problemas metafísicos mediante pruebas y demostraciones, sino por re-proponer el perenne valor de los mismos problemas y la actualidad del filósofo en buscar respuestas nuevas a los problemas eternos. En realidad, lo que existe, tal como sostiene Sciacca, no es una filosofía perenne, en el sentido que Del Noce critica y que expresáramos precedentemente, sino la perennidad del filosofar.

Consideramos que la categoría de “virtual” le es de fundamental importancia a Del Noce para afirmar, por un lado, la evolución del pensamiento metafísico y, por el otro, para mantener la unidad de sentido de la verdad. Todo progreso, en metafísica, supone la explicitación de la virtualidad que el ser bajo la forma de Idea posee en sí mismo. El ontologismo, como metafísica de la interioridad, afirma la unidad primera e inescindible entre el *alma* y la *verdad* y, a la vez, la inadecuación perenne entre ambos términos. La presencia objetiva del ser bajo la forma de Idea impide al intelecto que se detenga en un universo de fórmulas que resultan ser siempre inadecuadas para expresar la infinitud de la verdad que se manifiesta *in interiore*. Permítasenos citar este texto de Del Noce respecto a esto que venimos diciendo: “... el pensar en relación a la actualidad histórica no es negar la eternidad de los problemas metafísicos, sino reconocerla en su sentido verdadero. Porque la exclusión del tema del progreso, tanto en su sentido cientificista como en el historicista, es ciertamente aquello que caracteriza el pensamiento metafísico, y funda la distinción entre metafísica y ciencia: pero para que esta distinción sea válida es necesario también que se quite al pensamiento metafísico aquella inmovilización en fórmulas, gracias a las cuales es susceptible de aparecer como imagen alienada de una cierta situación histórica; es necesario

también, para que el pensamiento metafísico resulte válido, un cierto concepto de progreso no representable más que como ‘explicación de lo virtual’. La exclusión del progreso y del historicismo no puede tener otro sentido más que aquel de la aserción que el ‘problema metafísico es aquel que ninguno ha resuelto por mí’ y que por eso se me presenta en términos siempre nuevos, en razón de la novedad de la situación histórica. No tengo delante de mí una suerte de elenco de problemas ya resueltos, que puedan ser recogidos en un tratado; por el contrario, es en el proceso personal de solución al problema metafísico, que reconozco en mi tesis la explicación de una ‘virtualidad’ de una afirmación ya sostenida en el pasado y es en esta ‘explicación de una virtualidad’ que la tesis metafísica se me convierte en ‘evidente’, liberándose de la forma siempre contingente que había asumido en sus formulaciones históricas” (1990, p. 78).

El ontologismo cristiano moderno, recuperando la inteligibilidad del ser junto a la dimensión del sujeto, de la libertad y de su historia, permite recuperar la unidad entre metafísica e historia, entre filosofía y vida. De allí que le sea preciso, al pensamiento filosófico actual, no seguir la línea marxista que ha hecho un llamado a la transformación del mundo a partir de la asunción acrítica de un racionalismo alejado de toda dimensión existencial, sino repensar el punto de partida de la filosofía racionalista de la modernidad y su criterio interpretativo del mundo.

Convergencias

No obstante las tres disidencias señaladas entre los dos filósofos cristianos, existen, sin embargo, algunas convergencias. Ha sido Del Noce quien ha señalado la existencia en la modernidad de una línea franco-italiana de cuño metafísico-cristiano. Acerca de esta cuestión, Del Noce y Gilson habían conversado en el Congreso de Venecia al que hemos hecho referencia más arriba. El 21 de septiembre de 1964, Étienne Gilson le escribe a Armand Maurer en estos términos: “Hecho extraordinario, he encontrado que en Venecia el profesor Del Noce ha llegado a mi mismas conclusiones: existe una “filosofía savoyarda”, teniendo en Torino su centro y extendiéndose hasta Milán, una línea italo-francesa de filósofos generados en la huella de Malebranche” (Shook, 1991, p. 445). Laurence Shook, biógrafo de Gilson, refiere que este último descubrió que el Cardenal Segismundo Gerdil

formaba parte de una filosofía savoyarda cuya existencia explicaba las vicisitudes del ontologismo desde Malebranche a Rosmini. Señala Gilson en una carta dirigida a Pegis fechada el 10 de octubre de 1960: “Me agradecería tener diez años de menos... Estoy profundizando para penetrar en Gerdil, un hombre clave. ¿Sabés cuál es el número de volúmenes de su obra completa? ¡Veinte! ¡Caramba! Como había exclamado Macaulay” (1991, p. 428).

Del Noce le solicita a Gilson traducir al italiano algunos ensayos de Gilson reunidos en una obra. Por eso entonces, Del Noce dirigía, junto a Elémire Zolla, la colección de “Documentos de cultura moderna” de la casa editorial Borla de Torino. El texto llevará por título *Problemi d’oggi* y estará compuesto de tres partes: “El tomismo y su situación actual”, “El caso Teilhard de Chardin”, “El diálogo difícil”. Este texto, refleja el punto de vista de Gilson acerca de los resultados culturales y teológicos del post-Concilio, considerando, en particular, la situación francesa. El cuadro, como muy bien lo señala Borghesi, es pesimista (*Caro collega...*, 2008, p. 23). Estaba preocupado por las nuevas fórmulas litúrgicas en la versión francesa de la misa. Concretamente en lo que respecta a la sustitución del antiguo *consubstantialem Patri* del Credo con la fórmula por la cual el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre. En la carta dirigida a Pegis el 17 de julio de 1966 refiere: “Ahora soy considerado retrógado porque “naturaleza” es de izquierda, mientras que “sustancia” es de derecha... una manera fascinante de presentar la cosa, porque aun cuando resulte absurdo, tiene sentido. Apenas he sentido la versión francesa del prefacio para la fiesta de la Trinidad y para los domingos. Usa ‘naturaleza’ por doquier y yo no puedo soportarlo, pero no tengo elección. Estos (liturgistas modernos) son tan ingenuos que encuentran “naturaleza” más fácil de entender que ‘sustancia’ ” (Shook, 1991, p. 449).

Gilson y Del Noce acuerdan con la tesis del Padre de Lubac en su obra *Le Mystère du Surnaturel*. Gilson mismo se lo indica a De Lubac en la carta que le dirige el 21 de junio de 1965: “*Le Mystère du surnaturel*, que he devorado, es absolutamente perfecto... Las páginas 179-183, por no citar más que éstas, están modeladas, exactamente, sobre el pensamiento tomista más seguro...” (*Un dialogo fecondo...*, 1990, p. 59). La aceptación de la tesis de De Lubac por parte de Del Noce se deja ver claramente en esta afirmación de su importante escrito *Riforma cattolica e filosofia moderna* (1965, pp. 368-388).

Del Noce procura por todos los medios publicar una segunda edición de *Problemi d'oggi*. Y Gilson le responde en estos términos en una carta fechada el 8 de mayo de 1968: “No se atormente por la publicación de una segunda edición de nuestro pequeño libro. No se hará. Estando la mayor parte de la Jerarquía *en contra* de las ideas que nosotros defendemos, no hay razón alguna para que nuestros libros se vendan. Por otra parte, respecto de aquello que a mí respecta, yo he terminado. Ya no me interesa batirme por una Iglesia que no me quiere como soldado. Me retiraré al refugio de la historia de las ideas y de la filosofía pura” (*Caro Collega*, 2008, p. 97).

La estima de Del Noce por Gilson es muy elevada. Lo llama, cuando se dirige a Gilson, “maestro”. Después de esta relación entre estos dos pensadores, cabe preguntarse si no ha existido alguna suerte de influencia del uno sobre el otro. Massimo Borghesi señala que Gilson pudo haberse visto influido por Del Noce en su afirmación de la existencia, en el hombre, de una noción primitiva de Dios, una noción elemental de la divinidad. Así lo señala en su obra *El difícil ateísmo* (1996, p. 50). Expresa Gilson: “Visiblemente la noción de Dios es anterior a las pruebas de su existencia; siempre estaba ya allí mientras filósofos y teólogos se esforzaban por probar su existencia con la ayuda de sus demostraciones” (1996, p. 64). Borghesi señala al respecto: “Gilson alcanza, en aquella que puede ser considerada su última reflexión, a una tal revaloración del ontologismo moderno que lo pone en sintonía con el pensamiento de Del Noce. Es significativo, desde este punto de vista, el juicio sobre ‘Nicolás Malebranche, el más grande metafísico que Francia haya tenido jamás’ ” (1996, p. 52). Incluso, señala el mismo Borghesi, en el *Ateísmo difícil* “... la metafísica de Descartes no es ya más el simple expediente para justificar la física. Ella se convierte, por el contrario, un factor original, productora de una tradición que se continúa en la filosofía moderna. Es decir, Gilson llega a aquellas conclusiones hacia las cuales, en el epistolario con Del Noce, se había opuesto. *L'athéisme difficile* sale en Francia, en 1979, póstumo; su traducción italiana es de 1983. No tenemos, de parte de Del Noce, testimonio de su lectura. Es una lástima. En ella, el filósofo italiano habría podido encontrar una confirmación, preciosa, de sus tesis de parte de Gilson.

Del Noce, a partir de la década del setenta, comienza a tener una gran estima por Gilson. Para Del Noce, Gilson, con su “tomismo esencial”, alcanza a superar el dualismo del pensamiento cristiano moderno, esto es, entre neoescolástica y existencialismo teísta.

Gilson, para Del Noce, ha actualizado a Pascal cuando sitúa en el origen del pensamiento religioso un acto de fe, en el cual se imbrican la Verdad, la libertad humana y la Gracia. Concluimos este trabajo con estas justas palabras de Borghesi acerca de la valoración que formula Del Noce sobre Gilson: “existe un “*Gilson después de Heidegger*”, que conduce al redescubrimiento del nexo *fe-razón* y al reencuentro de Pascal, y existe un *Gilson después de Gentile*, que muestra la actualidad del nexo *razón-fe* en relación a la validez de la metafísica y del realismo clásico. A partir de aquí, Del Noce podía encontrar el puente entre tomismo y agustinismo, puente negado tanto por el agustinismo post-cartesiano como por la escolástica... Gilson se convierte, para Del Noce, en el modelo de aquella tensión entre esencia y existencia, razón y realidad, fe y razón, el cual consiste, para el autor italiano, en la verdadera forma del pensamiento cristiano. Gilson se convierte ahora, “aquello que hay de más vivo en el pensamiento francés de hoy”, aquel que es “Maestro entre los maestros”.

BIBLIOGRAFÍA

Borghesi, M. (2011): *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Genova-Milano: Marietti.

Caro Collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969). Con una lettera di Augusto del Noce a Étienne Gilson (2008): Siena: Cantagalli.

De Felice, R. (1976): *Le interpretazioni del fascismo*, Bari: Laterza.

Del Noce, A. (1992): *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Milano: Giuffrè Editore.

Del Noce, A. (1979): *Descartes*. En *Enciclopedia filosofica*, Roma: Epidem.

Del Noce, A. (1990): *Il problema dell'ateismo*, Bologna: Il Mulino.

Del Noce, A. (2007): *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Brescia: Morcelliana.

Del Noce, A. (2001): ‘Principi di politica cristiana’. *Scritti politici. 1930-1950*, Soveria Manelli: Rubbetino.

Del Noce, A. (1968): *Saggio de Del Noce a la obra de Eric Voegelin titulada La nuova scienza política*, Torino: Documenti di Cultura Moderna.

Descartes, R. (1967): *Meditationes de prima philosophia*. En *Oeuvres philosophiques. Tome II. (1638-1642)*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris: Garnier Frères.

Gentile, G. (2003): *Sistemi di Logica come teoria del conoscere*, Firenze: Le Lettere, 2003.

Gianini, G. (1997): *La Metafisica de Antonio Rosmini*, Córdoba-Villa María: ET-ET Convivio Filosófico Ediciones.

Gilson, E. (1991): *El difícil ateísmo*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Gilson, E. (1974): *El realismo metódico*, Madrid: Rialp.

Gilson, E. (1997): *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova: Marietti,

Laporte, J. (1950): *Le rationalisme de Descartes*, Paris: P.U.F.

Lapponi, M., (1990): *Giacinto Sigismondo Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna*, Roma: Spazio Tre.

Marx, C. (1970): *Manuscritos económico-filosóficos*, México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (1955): *Tesis VI sobre Feuerbach*. En *Carlos Marx, Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos*, Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Ramella, L. (2008): *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Milano: Vita e Pensiero.

Rosmini, A. (1998): *Teosofia. 12*, Roma: Città Nuova Editrice.

Sciacca, M. F. (1967): *L'interiorità oggettiva*, Milano: Marzorati.

Shook, L. (1991): *Étienne Gilson*, Milano: Jaca Book.

Un dialogo fecondo. Lettere di Etienne Gilson a Henri de Lubac (1990), Genova: Marietti.

Voegelin, E. (2004): *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, Roma: Gangemi Editore.