

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXV

FASCÍCULO 245

A. D. 2019

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.
(Gustav-Siewerth- Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata
(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

† Gustavo E. Ponferrada
(Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

FRANCISCO LEOCATA

*Universidad Católica Argentina
Buenos Aires – Argentina
franciscoleocata@uca.edu.ar*

Debilitamiento de la visión histórica católica

Debemos aclarar ante todo que las ideas filosóficas, aunque influyentes en cualquier cambio cultural, no explican todo el devenir de la cultura ni la totalidad de las crisis actuales. Tampoco el alejamiento del diseño clásico formulado por Santo Tomás en la *Summa* acerca de las dos partes de la historia de la salvación –la ley antigua y la ley nueva– es el motivo principal de todos estos cambios.

Además de los muchos factores históricos de todo género, políticos económicos culturales guerras cambios de costumbres etcétera, debemos tener en cuenta para nuestro tema los cambios recientes habidos en el método de la elaboración de la teología: me refiero en particular a los últimos setenta años aproximadamente. Lamentablemente el estrecho diálogo basado en la *analogía entis* entre teología y la tradición filosófica clásico-patrística, se ha ido debilitando y son varios los teólogos que intentan hoy dialogar con las ciencias positivas más diversas, tanto naturales como humanas y sociales prescindiendo de aquella mediación, tomando eventualmente algunos temas de filosofías más recientes sin tener en cuenta el necesario conocimiento del tramo moderno y contemporáneo de la filosofía.

Mi intención es por tanto llamar la atención sobre el devenir de la filosofía de la historia y del historicismo con el fin de ayudar a esclarecer mejor la crisis actual de la visión cristiana sobre la historia y la escatología.

Tomemos como punto de partida el libro de Karl Löwith *Heilsgeschichte und Weltgeschehen*, publicado en español con el título de *El sentido de la historia*, pero cuya traducción literal sería “Historia de la salvación e historia mundana”, que señala un punto de referencia clásico para este tema. En dicha obra el autor, antiguo discípulo de Heidegger, pero luego su opositor, defiende la tesis siguiente: las filosofías de la historia de la era moderna son producto del proceso de secularización acaecida en el mundo moderno de la idea cristiana de la historia de la salvación, introducida en el pensamiento occidental especialmente en la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

Tomando del gran sociólogo Max Weber el concepto de secularización, Löwith sostiene que una vez debilitado el empuje de la escatología cristiana que daba un sentido a la historia, las teorías modernas de Vico, Voltaire, Hegel, Herder y otros hasta llegar a Marx, sobre la historia van sustituyendo aquel ideal salvífico por un sentido inmanente a la historia terrestre, y cree con ello demostrar el origen filosóficamente espúreo del historicismo subsiguiente.

Debemos notar sin embargo que a pesar de los muchos estudios sobre el concepto de secularización no puede abusarse demasiado de este concepto de origen sociológico-político por el riesgo que implica de querer explicar la situación actual solo como una progresiva devaluación de categorías teológicas, llevando al extremo la metodología de Weber. Uno de los ejemplos que traigo a la memoria es el hecho que a pesar de la obra conocida de Henri De Lubac sobre “*La descendencia espiritual de Joaquín de Fiore*”, resulta un tanto simplista y ambicioso querer explicar la utopía marxista o la hipótesis del progreso indefinido de la

humanidad solamente como un fruto tardío de la era de Espíritu Santo prevista por el monje calabrés del siglo XIII, que por otra parte ya había sido criticada durante el humanismo y el renacimiento. Algo parecido sucede con las generalizaciones excesivas sobre la influencia del gnosticismo u otras herejías teológicas.

Me detendré ahora un poco más sobre el declive actual de las teorías sobre el sentido de la historia. Aunque este tema tenía ya una presencia importante en la teología cristiana occidental sobre todo por la obra citada de San Agustín y en menor grado en los sistemas de los grandes teólogos escolásticos, es objetivo reconocer que fue puesta sobre el tapete del debate filosófico en forma sobresaliente a partir del siglo XVIII. Giambattista Vico fue tal vez uno de los primeros desde el punto de vista cronológico, pero también por la originalidad de su planteo reconocida luego por los románticos alemanes como Herder. Pero la traslación del concepto de historia de la salvación al de sentido que podía encontrarse en la historia de la humanidad en el tiempo desde una óptica secularizada inicia según la mayor parte de los estudiosos con el movimiento iluminista sobre todo en el área francesa y luego alemana.

Podemos distinguir en esto dos etapas: una es justamente la de Voltaire (cuyo *Ensayo sobre el espíritu de los pueblos* se coloca como la antítesis del agustinista Bossuet sobre la historia universal), Condorcet, Turgot y la escuela de los ideólogos. La línea dominante puede decirse que es la del progreso terrenal de la humanidad, y específicamente del progreso científico-técnico, debido también a los cambios en la sociedad, el comercio y los inicios de la era industrial, así como en los notables avances en la biología y la medicina.

El otro frente, el de la filosofía alemana tiene su obra más representativa en Kant, precedido por Lessing y la influencia de los autores franceses. Aquí, sin desconocer el progreso científico, la revolución política de Francia y otros aspectos

cobra mayor protagonismo el aspecto moral jurídico y político o lo que globalmente Lessing denominó “la educación del género humano” a través del tiempo.

Kant tiene sobre el tema de la historia y su sentido varios ensayos breves pero muy importantes e influyentes. Además, sus grandes obras sistemáticas sobre ética, derecho y política subrayan fuertemente dicha línea rectora. Para mencionar solo un título significativo, recordemos el ensayo “*Filosofía de la historia desde el punto de vista cosmopolita*”, donde entra en juego el tema de la paz perpetua, apuntado ya por el abate Saint-Pierre.

Aun reconociendo estos antecedentes, el historicismo propiamente dicho tiene su empuje mayor en el romanticismo alemán con la figura de Herder y luego con el idealismo a partir de Fichte y de Hegel, el cual le dio un empuje que perduraría en casi todo el siglo XX. Hegel en efecto da sistematización a una *Filosofía de la historia universal*, y más importante aún con la identificación de la vida divina con el devenir del mundo, tema enfocado con la dialéctica de los opuestos y su reconciliación. El primer aspecto implicaba la pretensión de ver desde lo alto de la vida del espíritu la historia de todos los pueblos y encontrar en ella ciertas “leyes” dialécticas” y un finalismo inmanente. Este intento, unido al más cercano de la Ilustración, tuvo éxito durante el siglo XIX (en el que fue readaptado por Marx en óptica materialista, y se proyectó, como dije, al menos hasta la primera mitad del siglo XX. Luego aparecieron obras inspiradas en fuentes vitalistas como las de Spengler y Toynbee, pero tuvieron su fin en las últimas tres décadas del mismo siglo.

El segundo aspecto –la identificación entre la vida divina y el devenir de la humanidad–, es el referente del historicismo radical que sigue influyendo en forma más simulada en nuestra época. Negada toda base metafísica, el devenir histórico es para muchos la justificación de todos los

cambios sociales y morales, acelerados ahora por el impresionante impacto de la tecnología.

Para terminar este apartado diré que el factor central del debilitamiento del tema del sentido general de la historia tanto en su versión secularizada como también en cuanto historia de la salvación en sentido cristiano, no es propiamente el supuesto individualismo de la era moderna sino la propia crisis inherente a la inmanentización y secularización de este tema: decía a este respecto el ya citado Karl Löwith que querer basar todo en el flujo de la historia o en sus pretendidas leyes es como querer salvarse de un naufragio aferrándose a las olas del mar.

Pasemos ahora al tema de la escatología y del culto del progreso. Siguiendo la vía metodológica del tema de la secularización en el mundo occidental, veamos un poco más de cerca este aspecto. Es evidente que en el cristianismo el fin de los tiempos con la venida definitiva del Señor de la historia es lo que da sentido a todo el devenir anterior de la humanidad y lo que genera la virtud teologal de la esperanza. Le imprime un finalismo. También parece demostrado que en la era moderna especialmente a partir del siglo XVIII la idea del finalismo histórico no es abandonada sino inmanentizada: es sustituida por dos posibles vías: una es la del “espíritu de la utopía”, título de una famosa obra de Ernst Bloch, y otra es la creencia en el progreso histórico indefinido, apoyado según la mentalidad hoy reinante en la ciencia y la técnica.

Las diversas utopías toman lógicamente formas variadas: algunos autores sobre todo durante el humanismo y el renacimiento proponen la expectativa del retorno de una suerte de edad de oro (Tomás Moro, Campanella, y más tarde en modo crítico también Rousseau con el mito del buen salvaje) Otros sueñan con una especie de sociedad perfecta que no necesitaría ya cambios o revoluciones ulteriores (el primer Marx y en un sentido opuesto Comte con su ideal de

sociedad científica). En años más recientes Ernst Bloch ha querido dar nueva vida al espíritu de la utopía inmanente en su extensa y famosa obra *El principio Esperanza*, que tuvo una vasta influencia en las últimas décadas del siglo XX, también en teología (Moltmann sobre todo). Hoy este tema sirve como aliciente amortiguador de movimientos revolucionarios menores, después del fracaso de los regímenes políticos inspirados en Marx. Algo queda también en poemas y canciones a menudo repetidas.

La otra vía, la del progreso indefinido, representada por el movimiento neopositivista sobre todo, es más influyente y puede decirse que permanece aun en nuestros días, incluso en la opinión pública no solo occidental, pero presenta también sus grandes problemas.

En principio digamos que aquella idea sistematizada por una parte del movimiento iluminista del siglo XVIII y proseguida más tarde por Comte y la escuela de Viena en el siglo XX, toma como guía animadora del progreso el tema de la ciencia y de la técnica. El motivo de su actualidad y permanencia, a pesar de la fuerte crítica que le dirigió entre otros Martin Heidegger, es la fecundidad de la sucesión de descubrimientos científicos y la lluvia persistente de aparatos tecnológicos de todo tipo, incluyendo la economía y el armamentismo, que producen una superficial admiración en gran parte del público y dan la sensación de cambios acelerados, lo que Bauman llamó “sociedad líquida”. Son satisfechas al menos en parte necesidades, curiosidad y deseos nuevos del ser humano: en medicina, producción de riqueza, comunicaciones, exploración del cosmos y otros muchos aspectos.

De hecho, el ideal kantiano del progreso entendido en el aspecto moral, jurídico y político parece haber sido desmentido por la historia misma. Los motivos han sido en parte teóricos filosóficos y también en las ciencias sociales, y, en el aspecto del desprestigio de la moral, las grandes

guerras, las dictaduras totalitarias y las frecuentes crisis económicas con elevado costo humano. Los mismos cambios de costumbres y modos de vida han sido potenciados por aquellos avances científicos y técnicos y su impacto en la vida cotidiana en occidente y más lentamente tal vez en el resto del mundo.

También es dudoso el avance en el campo de las artes y de las letras, preanunciado en forma paradójica por la tesis de la muerte del arte de Hegel y desde otro punto de vista por la *Estética* de Adorno y de otros representantes de la escuela de Fráncfort.

Lo que subsiste es una multiplicidad de expresiones de diverso valor amparados bajo el manto de la diversidad de culturas o por los grandes éxitos de estrellas populares o de la cinematografía o de los grandes recitales.

Permanece en cambio la línea directriz del progreso tecnocientífico apoyada en la satisfacción superficial de su impacto en la curiosidad de la opinión pública y en el comercio de nuevos aparatos y objetos de consumo y por otra parte en el impacto que ellos producen en la vida cotidiana, en las modas y en las costumbres, para no hablar de nuevos desequilibrios económicos. Justamente por esto existe al lado de estas expectativas de futuros imaginativamente más prodigiosos, el velo pesimista preanunciado por literatos y novelistas acerca de la ruptura del equilibrio de la naturaleza y la posible alienación que la técnica va produciendo en muchas personas, el oscurecimiento del que hablaba el último Heidegger y la escuela de Fráncfort.

En resumen, hay hoy una semi-consciente fe en el progreso y en la marcha de la historia que se alterna con olas de temor y pesimismo, sin búsqueda de ningún fundamento religioso o metafísico (al menos en el mundo occidental): la historia produce por sí misma cambios y avances o

retrocesos a los que hay que adaptarse bajo la amenaza de ser considerados obsoletos quienes las cuestionen.

Nada extraño que esta fe en el cambio constante incentive una mentalidad relativista y escéptica, o bien una nueva actitud de pragmatismo voluntarista.

Es bueno que nos preguntemos ahora sobre cómo repercute esto en la vida de un creyente cristiano católico, especialmente aquel que tiene cierta formación filosófica o teológica.

Es indudable que en todos estos cambios han influido lejanamente algunos factores teológicos secularizados, pero también filosóficos y sociológicos. Podemos considerar como dos referentes ineludibles de la visión cristiana de la historia y de la escatología, además de las escrituras Bíblicas y en general las fuentes de la Revelación, la obra de San Agustín sobre todo el *De civitate Dei* y en un sentido más general y menos dramático en forma sistematizada en la *Suma de Teología* de Santo Tomás, aunque hubo muchos otros teólogos y escritores de espiritualidad que se ocuparon de la escatología cristiana no solo en sentido individualista (la salvación del alma) sino también comunitario.

Aunque la categoría de secularización, como ya hemos dicho siga teniendo importancia a falta de otra expresión más adecuada, tampoco hay que considerarla como el único factor de los cambios señalados. Con riesgo de parecer repetitivo estoy convencido que el movimiento de la Ilustración en su sentido amplio, es decir que desborda el mero siglo XVIII, con sus antecedentes y consecuencias más o menos radicalizadas jugó un papel indiscutible en todo este proceso de sustitución de la historia de la salvación por el de un supuesto sentido más racional del devenir humano en el tiempo; y la temática de la escatología cristiana por la idea del progreso inmanente indefinido o bien, para los autores menos optimistas, para los seguidores no confesos actuales de la filosofía de Schopenhauer (que son muchos), por el de

la lucha perpetua por mitigar el mal y el sufrimiento, adelanto y retroceso, en suma el tormento de Sísifo.

De todos modos, podemos aceptar que para el común de las sociedades occidentales prevalece un sentimiento del paso del tiempo y del cambio constante al que hay que adaptarse para no ser considerado retrógrado. Y se va extendiendo también en muchas personas la ausencia de un fin trascendente de la historia, con el consiguiente debilitamiento de la esperanza, aunque se intente satisfacerla patéticamente con utopías cada vez menos creíbles.

Llamo la atención además sobre el hecho que una vez fracasadas las utopías terrenas sociopolíticas (tanto en sentido marxista como en el de Comte) el único campo que se mantiene relativamente firme es el avance de las ciencias, que por otra parte ha hecho aparecer epistemologías contrastantes como la de Popper y la de Kuhn o Feyerabend, por el simple hecho de la aparición de nuevos hallazgos y nuevas hipótesis que por otra parte eliminan las antiguas certezas. El hombre y la mujer actuales, por lo general miran los adelantos que les resultan útiles para una vida más feliz al menos imaginariamente. Por desgracia este tipo de progreso va acompañado por nuevos problemas vitales y existenciales. Es tal vez por eso que el ser humano proyecta tantas confusas expectativas sobre el cosmos, el devenir de los astros, sabidurías arcaicas traídas del oriente y otros recursos.

Por cuanto se refiere al campo teológico y a la vida cristiana en general, no creo que el retroceso del sentido de la historia de la salvación y de su relación con la historia mundana deba relacionarse con la preocupación del “cuidado del alma” personal, aunque es verdad que algunos tipos de espiritualidad hayan favorecido cierto “individualismo”. Por lo menos no tenemos pruebas convincentes de esto. Tampoco es el temor al juicio de Dios el responsable del debilitamiento de la esperanza teologal aplicada al conjunto de la marcha de la humanidad. Es el contexto de la situación

que hemos descrito antes lo que facilita el individualismo y el eventual desaliento.

Creo que el cristiano hoy debe vivir su fe y su esperanza en continuidad con toda la tradición patristica, medieval y recogiendo los valores de una modernidad abierta a la trascendencia y a la Revelación. Así el tema de la historia personal y comunitaria adquiere un nuevo sentido. Es natural que como seres humanos nos veamos tocados o influidos por temas corrientes mezclados hoy día en confusa incoherencia: nos preguntamos perplejos hacia dónde vamos. No obstante, el Magisterio a partir del Vaticano II nos ha enseñado que la esperanza teologal no está reñida con el sincero compromiso por valores temporales, por la lucha por la paz, el cuidado de la naturaleza, el combate contra el hambre la colaboración en proyectos sociopolíticos humanizantes.

Tampoco debemos dejarnos tentar por las novedades de modas costumbres objetos tecnológicos con mentalidad infantil. Siguiendo la recomendación del apóstol, utilicemos probemos evaluemos las cosas y asumamos lo que es bueno y noble. No perdamos de vista el Reino de Dios al que nos dirigimos. Y para los estudiosos recuerdo un buen consejo de Erasmo de Rotterdam: cuando lees a un autor no cristiano, aprende lo bueno, pero no olvides que tú eres cristiano.

Lo anteriormente descrito nos pone en evidencia una paradoja: es el historicismo radical en todas sus formas lo que ha provocado la pérdida del sentido de la historia. El retorno a la lectura de Santo Tomás es, a este respecto, aleccionador. Pueden distinguirse, creo en su obra dos planos íntimamente relacionados. Ante todo, el metafísico. El único modo de superar la pendiente historicista en cualquiera de sus orientaciones es, a nivel filosófico la temática del ser: Santo Tomás ha sido en esto un pensador que ha reelaborado en modo genial la pregunta por el ser y los entes en sentido creacionista (es decir no monista ni emanatista) destacándose de otros aristotélicos de su tiempo mediante la tesis de la

composición entre *esse* y *essentia*, de la participación y de la analogía.

Esto a su vez le ha permitido asumir en su teología el sentido de la historia salvífica tanto en sus fuentes bíblicas como en la visión agustinista diseñada en *La ciudad de Dios* sistematizada si se quiere en forma menos dramática. En su pensamiento no solo se explicita el principio exegético sobre los dos testamentos o alianzas, “*novus in vetere latet, vetus in novo patet*”, sino que se inserta en la doctrina de la gracia y en la proyección escatológica con que culmina la *Summa*.

El sentido cristiano de la historia encuentra así su inicio en la creación (*novitas essendi*) su centro en la encarnación y el misterio pascual, y su consumación en el Reino de Dios (el *Novum* definitivo), evitándose al mismo tiempo tanto cualquier concesión al gnosticismo como la tesis origeniana de la *apocatástasis*, o retorno de todas las creaturas al Reino de Dios. En la exposición de las virtudes sobrenaturales se pone de relieve el valor de la esperanza en un sentido distante de cualquier utopía terrestre.

El pensamiento católico de hoy, tentado por ideas y opiniones tendientes a debilitar este sentido de la historia y de la escatología, debe encontrar el modo de retornar a estos temas que tocan por otra parte un aspecto insoslayable de nuestra fe, y el Doctor Angélico es una vez más una guía y un maestro que no podemos dejar de meditar, aunque reconozcamos ideas y sugerencias importantes en las épocas subsiguientes del pensamiento cristiano. La base metafísica, que tiende hoy a ser subestimada aun en instituciones católicas, evita la disolución del ser en la temporalidad y da nuevo sentido a la acción humana temporal acompañada por la gracia a lo largo de la historia. La vida moral y las virtudes naturales adquieren nuevo peso y vigor, y la esperanza potencia el compromiso por la justicia y la paz, abiertas a la edificación de una sociedad más elevada, aunque sabemos de la presencia del misterio del mal y del pecado.

Resumo en fin mi pensamiento diciendo que para vencer el vértigo del cambio constante y superficial y las utopías terrestres que rodean nuevas formas de paganismo escéptico, es necesario un replanteo del tema ontológico, de lo contrario intentaremos en vano aferrarnos a las olas en el naufragio. Y para armonizar la esperanza sobrenatural en el Reino sin dejar de trabajar en el mundo actual y sin reducir nuestra mirada a este último, necesitamos reconocer la centralidad de Cristo y mantener la esperanza en el Reino futuro. Santo Tomás sigue siendo en estos temas un referente indispensable junto con los grandes Padres y doctores de la Iglesia. Para ello es necesario un sano discernimiento inspirado por la fe.

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 245

ARTÍCULOS

WILLIAM ROBERTO DAROS, <i>Variabilidad de la verdad según Santo Tomás de Aquino</i>	9
FEDERICO GARCÍA LARRAIN, <i>El contenido de la justicia en Santo Tomás de Aquino</i>	41
JUAN BRANDO, <i>Algunas ideas sobre la univocidad escotista</i>	59

CÁTEDRA DERISI

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA, <i>Un tiempo político vivido sin Dios: de Tomás de Aquino a Juan Pablo II, ida y vuelta</i>	95
FRANCISCO LEOCATA, <i>Debilitamiento de la visión histórica católica</i>	109
JESÚS MIGUEL SANTOS ROMÁN, <i>Historia y teleología en Immanuel Kant</i>	121

NOTAS Y COMENTARIOS

PABLO N. PASTRONE, <i>Las "Academias" en el Seminario de La Plata</i>	137
DULCE MARÍA SANTIAGO, <i>Significación del pensamiento de Francisco Suárez en el pensamiento argentino</i>	157

BIBLIOGRAFÍA

MASSIMO BORGHESI, <i>Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese</i> (Martín Sisto)	177
YVES FLOUCAT, <i>Pour une métaphysique de l'être en son analogie. De Heidegger à Thomas d'Aquin</i> (Silvana Filippi)	195
FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, <i>Lettera a Fichte (1799, 1816)</i> (Juan F. Franck)	203