

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

Massimo Borghesi, *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*. Milano: Editoriale Jaca Book, 2019. 249 págs. ISBN978-88-16-41509-6

Massimo Borghesi, actual Profesor Titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía, Ciencias Sociales, Humanas y de la Formación de la Universidad de Perugia, ofrece una reflexión, reconstrucción y sistematización de los diálogos y las discusiones llevadas adelante a lo largo de gran parte del siglo XX entre Henri de Lubac (1896-1991), Jacques Maritain (1882-1973), Augusto del Noce (1910-1989), Étienne Gilson (1884-1978) y Cornelio Fabro (1911-1995). El eje a partir del cual reconstruye los debates es el análisis del ateísmo en su versión filosófica y cultural moderna, considerado como la cuestión en donde se originan y/o desembocan las posiciones de fondo de diversas propuestas filosóficas de los últimos siglos.

Esta reconstrucción nos permite acceder en forma sinóptica y dramática a una herencia. La cuestión generacional es parte constitutiva de la dimensión histórica, esencial al libro. El autor examina tanto las publicaciones académicas como los artículos periodísticos de estos cinco pensadores, explorando en particular sus mutuas recepciones y el carteo existente entre ellos, e involucra también sus discusiones con y sobre Teilhard de Chardin, Chestov, Blondel y Maréchal, entre otros. También nos sitúa ante los desafíos externos, tanto filosóficos como culturales y políticos, que cada generación debió afrontar: la hegemonía del idealismo de Gentile a comienzos del siglo XX, las guerras mundiales, el fascismo, el marxismo, el modernismo, la reconstrucción de Europa en la posguerra frente al surgimiento de los Estados Unidos y la URSS como potencias mundiales dominantes. En sus diálogos y obras se

distinguen los distintos acentos y preocupaciones generacionales: por ejemplo, en la década del '60, entre un Gilson, con más de 80 años y un Augusto del Noce, que apenas pasados sus 50 años lograba una cátedra universitaria estable.

Borghesi estudia y sistematiza esta herencia en clave crítico-constructiva, como aquella tradición que, sobre todo a partir de sus aciertos, pero también a la luz de sus limitaciones, ha posibilitado que el autor ofrezca su propia tesis acerca del ateísmo y la modernidad. Si el subtítulo del libro, "*Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*", describe bien el itinerario establecido a lo largo de los capítulos, el título central "*Ateismo e modernità*" involucra también su propia posición acerca de la problemática. El recorrido del libro es también una forma de argumentación de las tesis parciales expresadas a lo largo de la obra y de las tesis centrales presentadas en su Introducción y su Conclusión.

La "Introduzione" ocupa unas 26 páginas y lleva como subtítulo "Ateismo e guerre di religione oltre la narrazione moderna". En ella se encuentra claramente expresada la posición del autor. Podemos presentar la misma en dos tesis, una historiográfica y la otra histórica. La *historiográfica* sostiene que seguimos de algún modo cautivos de la lectura de la modernidad que han impuesto la Ilustración y sus herederos. Esta lectura presenta una modernidad unilineal que tiene como primer teórico sistemático a Descartes, al Renacimiento entendido como protomodernidad, y a las *Lecciones de la Historia de la Filosofía* de Hegel como su tardío corolario narrativo. Esa única línea estaría constituida conceptualmente por "*una rivolta che si concepisce come lo stadio ultimo del moderno, la definitiva uscita dall'infanzia dell'umanità, il momento della compiuta maturità*" (12-13). La religión es considerada parte de esa infancia y

eventualmente la voluntad de mantener a la humanidad en este estadio; la filosofía (moderna) su madurez, y de semejante domino, su liberación. Sobre ese presupuesto se construye con Lessing un modelo exitoso de secularización,

fissato in trè età, ebraica-cristiana-moderna, che assumeranno poi la forma della classica tripartizione antico-medievale-moderno (...) concepito come una pedagogia del genere umano (...) verso l'età della maturità, una definitiva uscita dai secoli bui del Medioevo verso la luce di una modernità illuminata dal sole della ragione che brilla perenne (12).

Sin duda ya solo con el desarrollo de las investigaciones de las últimas décadas esta lectura ilustrada debería considerarse caduca. Y la enunciación de su presupuesto parecería una caricaturización. Sin embargo, es ese tipo de enunciación el que corresponde a lo que es un mito intelectual, el de la “*mitologia della demitizzazione*” que, como tal, sigue operante en forma decisiva como supuesto básico y heurístico casi incuestionado en las posiciones hoy vigentes y hegemónicas en la historiografía de la filosofía. Pero también ese supuesto ha sido aceptado en gran parte de la intelectualidad católica. Lo que distancia ambas posiciones es el signo de esta modernidad, un proyecto inconcluso y vigente en el primer caso, un proyecto equivocado y negativo en el segundo; pero no su constitución unidimensional. Se trata de deconstruir esta lectura, que sigue teniendo consecuencias distorsivas culturales y políticas en el presente, una labor en la que ya han aportado pensadores como los que se presentan en la tapa del libro. Positivamente se traduce, entre otras tareas, en mostrar en su amplitud un filón de pensamiento filosófico católico, original y moderno que va desde Descartes y Pascal, pasa por Malebranche y Vico y que llega hasta Rosmini. Para ello se necesita también mostrar otra posibilidad de sentido en Descartes. Así como los protagonistas del debate que presenta el libro en los

capítulos siguientes pertenecen a una trayectoria de discusión francoitaliana, así también sucede con esta línea moderna cuya presencia y continuidad busca recuperarse.

La aspiración teórica y práctica fundamental de la modernidad se presenta - según Borghesi y creo en esto compartido por muchos - como la *libertad*. Ahora bien, en la medida en que esa intuición de la libertad se desarrolla teórica y prácticamente, ella muestra sus alcances y sus equívocos. El corolario de la trayectoria racionalista-idealista -tal como relevan los maestros aquí citados del siglo XX- termina paradójicamente en la supresión de la libertad. Borghesi acepta hasta un cierto punto la tesis, presente en pensadores de diversas corrientes, de que los totalitarismos del siglo XX tienen cierta raíz en el racionalismo y su derivación idealista. Pero no tienen raíz en el filón francoitaliano arriba aludido. Por otra parte, en cuanto a la tesis ilustrada de que la modernidad se genera en contraposición con el cristianismo, al cual entiende como mortificación de la libertad, la modernidad americana se encarga de refutarla en la teoría y en los hechos:

negli Stati Uniti il rifiuto del modello teologico-politico ereditato dal Medioevo coincide con la riscoperta della libertà religiosa che aveva guidato, come ideale, il cristianesimo dei primi secoli (30).

Para la deconstrucción de la lectura ilustrada es esencial distinguir dos momentos constitutivos de la modernidad: aquella que tuvo sus orígenes en los comienzos del siglo XVII y aquella que más tarde tuvo como principal protagonista a la Ilustración. La segunda se ha apropiado ilegítimamente de la primera:

come esito di questa colonizzazione del passato, la nuova modernità trova profesti e antesignani ovunque: gli eretici tardomedievali, gli eredi di Giacchino da Fiore, i riformatori, i panteisti (Bruno, Spinoza). Voci che non

sarebbero eccezioni ma al fieri di un processo spirituale che avanza sicuro (13).

Para la Ilustración, lo propiamente moderno sería la negación de un Dios trascendente; las causas serían principalmente el descubrimiento de América, las ciencias modernas, la autoafirmación del cogito cartesiano. Pero esas supuestas causas no explican esa negación, la cual es más bien algo que se fue formando décadas después de los momentos iniciales de la modernidad.

La tesis *histórica* también se vincula con la idea de libertad. Aun reconociendo los méritos de las explicaciones de estos maestros del pensamiento cristiano del siglo XX sobre el origen del ateísmo moderno, el autor las considera aún insuficientes. El motivo fundamental tanto de la concepción filosófica moderna de la libertad como, más adelante, del ateísmo, no es un parto repentino del pensamiento que cambia la perspectiva sobre su propio estatus. Tampoco es originalmente una autoafirmación prometeica del hombre y sus posibilidades de realización. Sin subestimar elementos coadyuvantes, apoyándose en estudios como los de Troeltsch y Koselleck y testimonios históricos como el de F. de La Noue en 1587 (cf. 27), Borghesi sostiene que el pensamiento filosófico-teológico-político moderno nace como reacción moral (cf. 26) y su consecuente respuesta teórica y programática al escándalo que justamente producen las guerras de religión en Europa (cf. 23). No son suficientes las explicaciones en términos de secularización, al modo de Löwith; tampoco en términos de autonomía autosustentada, al modo de Blumenberg; ni de opción programática por la inmanencia, al modo en que algunos de los pensadores católicos aquí estudiados criticaron. Este motivo moral puede haberse expresado en la indignación, o el escándalo, o bien la amarga decepción; en cualquier caso, reclamaba una nueva solución de la ecuación

libertad-unidad política que permitiese de ahí en más la convivencia entre los hombres.

Inicialmente, frente a la crisis desatada por las guerras, el Barroco cristiano intentó soluciones que, si por un lado buscaba la recuperación de la dimensión de la interioridad de la fe, lo hizo de modo claudicante respecto de la exterioridad. Generó así un dualismo entre interno y externo, entre fe e historia, entre individuo y comunidad, que no podía sentar las bases para una auténtica solución. Incluso los intentos de restauración política y militar, movidos por recuperar la unidad europea retornando al fundamento en la fe común, fueron compatibles con un abandono de la exterioridad a la fuerza y ya no a un principio. Tenemos allí las premisas históricas para Maquiavelo. Otra de las consecuencias iniciales fue la emergencia de un escepticismo en alianza con la fe (Pascal entre otros), que era más el síntoma de la crisis que una solución. A partir de esta situación y de estos fracasos una vía se constituyeron las bases de una *segunda modernidad*.

Respecto del escepticismo, surge ahora uno nuevo, no vinculado a la fe sino al ateísmo: el libertinismo. Pero más poderosa es la dirección racionalista-idealista. La exigencia fundamental de partida es la de encontrar un nuevo principio de unidad para Europa y para la sociedad humana en general que sustituya a la fe. De este modo se produce una *sobredeterminación de significado* del concepto de Estado y de razón (cf. 20), instancias que hasta entonces no habían tenido como misión fundamental ese papel de garantía. Así, la teoría política de Hobbes es leída por Borghesi como la naturalización de una situación histórica: el hombre lobo del hombre describe una situación histórica, la experiencia de la guerra de religiones, por supuesto potenciada por la tendencia del ser humano al conflicto de todas las épocas. el proyecto de Leibniz es visto como un intento de ofrecer las bases para una suerte de fe trascendental, función interna de

la Razón, única candidata capaz –al menos así se la ve programáticamente– de asegurar la paz. La búsqueda del orden geométrico y matemático Descartes y Spinoza puede ser comprendida también como “*segreta esigenza di esorcizzare il caos, la follia della storia*” (19). Hegel es quien mejor capta el peso histórico de las guerras de religión (cf. 19, §270 de su *Filosofía del Derecho*). Para Borghesi, lejos de ser un elemento necesario de la evolución histórica, una suerte de trascendental histórico, se trata de una situación histórica –y como tal de contingencia ontológica– que podría haberse evitado (cf. 30); es la situación que dio principalmente lugar a esta respuesta que es la filosofía moderna y su cultura. El texto hegeliano adquiere valor de testimonio. Existe, sin embargo, otra vía que no sucumbe ni al escepticismo ni al proyecto racionalista-idealista: la vía francoitaliana mencionada.

La “Introducción” es por tanto la propuesta de Borghesi a la problemática que emerge en el debate articulado a lo largo de los capítulos. Veamos brevemente de qué trata cada uno de ellos. Se encuentran articulados en cuatro partes.

La *Primera Parte* se denomina “El problema dell’ateismo”. En el capítulo “L’opzione ateistica. De Lubac, Maritain, Del Noce” se aborda la cuestión teórica del ateísmo y se discute si se trata de una opción originaria del espíritu de cada ser humano en concreto –como sostienen De Lubac, Maritain y Del Noce, si bien difieren acerca del tipo de opción– o bien la consecuencia de decisiones teóricas, que es más bien la posición de Fabro. Es en el capítulo, “Modernità e Ateismo. Il confronto tra Fabro e Del Noce” donde surge centralmente la noción de Modernidad que sostiene cada uno. Para Fabro la Modernidad es exclusivamente el filón de pensamiento que va desde las premisas cartesianas que fundan la inmanencia en el cogito hasta el idealismo consumado en Hegel. Del Noce, más atento a las vicisitudes

histórico-políticas, la crítica al fascismo y el reconocimiento por las fuerzas que buscan reconstruir Europa en nombre de nociones modernas de libertad, tiene como objetivo “*separare il liberalismo dall'immanentismo, cosi come il cristianesimo dall'integralismo, onde favorire l'incontro tra cristianesimo e liberta*” (67). Sobre la base de su lectura de Chestov y de Laporte, Del Noce presentaba

un “'esistenzialista', un Cartesio per il quale Dio è libero creatore delle verità eterne. Il “dubbio” cartesiano trova il suo principio nell'esperienza della libertà, nella trascendenza dell'ego sulla natura, nella connessione che si stabilisce con l'esistenza di Dio. L'avversario primo di Cartesio diventa qui non la Scolastica medievale ma il dubbio scettico conseguente al naturalismo e all'ateismo dei libertini. (67-68)

Eso coexiste ambiguamente en Descartes con otros principios: “Le ragioni, infatti, che portano al Dio creatore sono le medesime che tolgono spazio al Dio redentore. Questo deriva dalla concezione cartesiana per cui la libertà si esercita come negazione della datità” (68) que es la que da lugar efectivamente al idealismo. En cualquier caso, “non solo egli non e ateo ma la sua connessione essenziale tra uomo e Dio, libertà e teocentrismo, posta all'inizio del moderno, è un punto fermo che non può essere sorvolato” (68). Descartes sigue siendo un “cristiano”: aquel que da lugar a una “linea “ontologista” il cui esito è la chiarificazione della connessione tra cattolicesimo e libertà” (68) [Cartesio-Pascal-Malebranche-Vico-Rosmini].

La Segunda Parte se titula “Libertà e razionalismo. Il dilemma moderno in Fabbro e Del Noce”. En el capítulo “Fabro. La libertà come trascendentale “moderno”, Borghesi explora el importante giro de Fabro en su valorización del existencialismo. A partir de los '60 “rilegge per la prima volta la lezione esistenzialista non come corrente alternativa al moderno ma come l'intuizione più profonda che sta dietro

la stessa affermazione moderna” (95). Este reconocimiento de Fabro es todavía muy teórico y le faltaría la dimensión de la historicidad, esto es en qué momento, debido a qué motivos y luego de qué experiencias vividas, el pensamiento europeo se plantea esta exigencia de libertad tal como lo hace. En su crítica al intelectualismo de la filosofía occidental, reconoce un momento irreductible de la voluntad frente al intelecto, un momento visto por el existencialismo. Borghesi busca potenciar ese reconocimiento de la libertad que está en Fabro, aunque todavía preso en dicotomías, quizás debido a que es una posición tardía en su vida. “Una modernità liberata dalla prigionia razionalista poteva, quindi, divenire un correttivo della stessa posizione tomista. Essere e libertà sono i due poli di una dialettica che non può né deve essere risolta” (102). El capítulo “Del Noce. Teodicea e redenzione nel razionalismo moderno” recupera el examen del nociano de la filosofía moderna de la historia. De Lev Chestov sigue inicialmente Del Noce la idea de que lo distintivo del racionalismo no es su gnoseología, sino su modelo soteriológico. De allí Borghesi recorre el problema de la relación de Cristo y de la Encarnación con la filosofía según estos pensadores. Para Del Noce, en palabras del autor “*una filosofia che si apre al cristianesimo è una filosofia che riconosce come il problema del male non abbia soluzione né sul piano cosmologico né in quello antropologico*” (106). Semejante punto de partida debería llevar a la filosofía a indagar en la historia, a buscar en lo acontecido. Del Noce coincide con Pascal, en que ateísmo y deísmo no son opuestos sino complementarios; su opuesto es el Dios religioso, “histórico”. Pero procura no llevar la oposición que encuentra en Chestov y Pascal a aquel irracionalismo que opone en forma excluyente Atenas y Jerusalén. Borghesi compara a continuación la teodicea que implícitamente se deriva de las posturas de Descartes y Malebranche, a la luz de los textos de Del Noce. La primera separa tajantemente el

orden natural del sobrenatural, de tal modo que en términos concretos la moral “provisoria” cartesiana es autónoma; y la filosofía resulta ser ahora el verdadero camino de purificación espiritual. Y en lo que atañe a Dios, el racionalismo cartesiano cede al voluntarismo absoluto divino. No hay verdades eternas que limiten la voluntad de Dios. Malebranche radicaliza el racionalismo y sienta las verdaderas bases que llevan a Leibniz y luego a Hegel. Prioriza las verdades eternas a las que Dios debe obedecer y tanto el pecado original como la Encarnación son naturalizados, o mejor dicho, todo es sobrenaturalizado al mismo nivel. Frente a esta línea:

Tutto lo sforzo di Del Noce, dal 1958 in avanti, è, come abbiamo visto, di delineare un altro percorso della modernità: un tragitto ideale che, percorrendo la squassata linea cartesiana, la rilegge alla luce di successive modifiche e riforme. In tal modo l'ontologismo cristiano moderno di Cartesio e Malebranche può, posto a confronto con l'esistenzialismo di Pascal e con il senso della storia di Vico, deporre la sua veste razionalista e concludere positivamente in Rosmini la cui opera segna la compiuta dissociazione tra razionalismo e ontologismo. Prende così forma una prospettiva ideale di un ontologismo dopo Pascal, capace di incontrare la storia. Un ontologismo “agostiniano” passibile di incontro con il realismo tomista (122)

La *Tercera Parte* lleva como título “Realismo e inmanentismo. La secolarizzazione europea in Gilson”. Tiene entre otras una particular virtud: aborda el realismo tanto en el conocimiento y la metafísica como en política y en la visión histórica, y no como suele abordarse hoy, es decir por separado. En el capítulo “Realismo e idealismo” Borghesi retoma la discusión en teoría del conocimiento y metafísica de los años '30. La cuestión importa no solo por sí misma sino también por la vinculación entre realismo y teísmo, por un lado, e idealismo y ateísmo por el otro. El debate de Gilson con Brunschvicg es el punto de partida histórico. Examina también las críticas del Gilson tanto al

proyecto del “tomismo crítico”, una suerte de valorización de la noción de crítica de Kant a partir del tomismo, como de la propuesta de Garrigou-Lagrange de recuperar la teoría del sentido común de Thomas Reid para reforzar un realismo moderno de raigambre tomista. Sin embargo, Borghesi señala ya una limitación en la comprensión gilsoniana por ese entonces: la forma en que comprende el argumento ontológico cartesiano de la demostración de la existencia de Dios. El porqué y el alcance de esta limitación lo desarrollará más adelante. El capítulo “Le metamorfosi della città di Dio e l’Europa moderna”, comienza con el episodio conocido como “L’affaire Gilson”: un profesor ruso en Notre Dame lo acusa de “neutralista” en la cuestión de la posición de Francia con respecto a la confrontación EE. UU.-URSS. La acusación da lugar a ataques a Gilson como el de Charles Maurras y defensas como la de Emmanuel Mounier, entre otros. Con ese trasfondo, Gilson publica *Les metamorphoses de la cité de Dieu*, 1952. El libro presenta según Borghesi un análogo del libro de K. Löwith (*Meaning in History*, 1949). Es una reconstrucción histórica desde San Agustín a Comte y la ocasión también para pensar críticamente los proyectos de reconstrucción europea después de la guerra. Gilson revisa conceptos como el de *Civitate Dei* (Agustín), *Respublica fidelium* (R. Bacon), otros más genéricos como “Cristiandad universal” pero que pueden encontrarse en Nicolás de Cusa o en Campanella, e incluso los proyectos modernos del Abbé de Saint Pierre, inspiradores de Rousseau y de Kant, y el de Leibniz. Gilson pone en cuestión la identificación de Europa política y Europa cultural religiosa y la idea del Occidente “cristiano por esencia” (167), algo ya también cuestionado por Maritain. Semejantes identificaciones distorsionan ambas partes, tanto a la fe cristiana –que es mucho más que Europa en cierto sentido y mucho menos que ella en otro– como a Europa misma y sus problemas políticos –ella es más que el cristianismo y a la vez mucho menos. La ruptura de esta

identificación, señala Borghesi, “permette all’Europa di affermarsi, nel panorama geografico-politico, senza che a ciò si accompagni una investitura messianica” (169). Lo cual no impide reconocer a la cultura europea “*virtù degne di gloria*” pero que “*appartengono alla natura della civitas terrena, non a quelli de la civitas Dei*” (170). En esa dirección, Borghesi valora “*il realismo politico di Gilson, [el cual] al pari di quello di Agostino, riconosce l’autonomia del politico in quanto politico*” (170)

La *Cuarta Parte* tiene como título “Tomismo e modernità. Gilson e Del Noce”. En el capítulo “Dante Moderno. El confronto tra Gilson e Del Noce”, se subrayan ahora las limitaciones de la propuesta de Gilson. El francés había propuesto una confrontación entre Tomás de Aquino y Dante. Gilson “*rilegge la filosofia del De Monarchia come l’inizio della secolarizzazione moderna*” (179). Borghesi, desarrollando observaciones de trabajos de Del Noce, publicados póstumamente, considera que Dante, sin bien con limitaciones de la época y de perspectiva (por ejemplo, la idea dantesca de una sociedad universal temporal), propone un modelo de relación entre el poder temporal y el espiritual más adecuado para la situación de la posguerra en el ’45 y la actualidad;

...la nozione di laicità, contenuta nel De Monarchia, era a suo modo perfetta, il terreno ideale per delineare un incontro positivo tra Chiesa, Stato, società, in un quadro, quello moderno, in cui la via allá verità presuppone il metodo della libertà (183).

La separación de jurisdicción de los dos órdenes no es una necesidad que hoy en día debería aceptarse por ser la situación de hecho, sino también por razones ideales, sostiene Del Noce. Es esa separación la que evita la *cupiditas* tanto de las autoridades temporales como eclesiales. Y en cuanto al ideal teocrático, cuya aceptación en el Medioevo tenía históricamente razones de ser, aun cuando hoy se

recuperase la unidad de la fe, “*l’ideale teocratico non sarebbe più proponibile, perché si tratterebbe di una ricostruzione dell’unità ulteriore alla sua problematizzazione*” (191, citado por Borghesi de Del Noce). De modo que la valorización del interés moderno por la libertad tiene también sus antecedentes en Dante.

En el capítulo “Gilson e Del Noce. Dall’anticartesio all’ateismo difficile” continúa la discusión en torno al valor del argumento ontológico tal como lo expone Descartes. Si inicialmente Gilson ve allí un argumento inválido y que da lugar al idealismo, atempera progresivamente en sus últimos años su veredicto y está dispuesto a reconocerle cierto valor. El pensador francés acepta una idea preexistente y preconceptual de Dios en la interioridad humana que incluso es condición de las pruebas tomistas “exteriores”; pues la búsqueda que éstas significan solo es posibles si el espíritu humano ya tiene una prenoción que le permite saber qué está buscando. La valorización de la *Quinta Meditación* cartesiana por parte del ya anciano Gilson implica para Borghesi “*una rivalutazione dell’ontologismo moderno tale da porlo in una necessaria sintonia con il pensiero de Del Noce*” (225). Esto significa no solo un paso importante de superación del “*dissidio tra agostinismo e neotomismo che costituiva la tragedia del pensiero cristiano moderno*” (227) sino también en la valorización de lo moderno y sus raíces.

La “Conclusión” del libro puede ser considerada como esta herencia que reciben las generaciones vivientes en clave ya prospectiva. El libro comenzaba con la mención de la caída del muro de Berlín, como signo de la debacle de una propuesta de origen moderno fundada en el ateísmo; un evento que apenas algunos de estos cinco grandes pensadores llegan a presenciar. La situación cultural que sobreviene ya no es la misma. La era de la globalización viene también de la mano de una *metamorfosis del ateísmo*. Ya no nos

encontramos con el predominio de la ascesis revolucionaria militante, sino más bien con “la ascesis del empleado de Wall Street” y su nuevo agnosticismo (cf. 229). Pero estos pensadores han avizorado signos que se avecinaban en la época. Así Del Noce ya advertía que el nuevo agnosticismo no es de tipo kantiano, para el cual la equipolencia entre la existencia y la no existencia de Dios no era absoluta, pues la primera opción era éticamente preferible. Dios era una entidad a la que la razón humana nos conducía a postular, al menos, subjetivamente. Ahora nos encontramos con una suerte de irreligión natural de masas y con una teorización correlativa, que, cuando se da, sostiene la irrelevancia del problema religioso. Adquiere sorprendente actualidad el pensamiento de Comte, un “*Comte dopo Marx*” (232); en la época tecnocrática el marxismo se vuelve epistemológicamente un sociologismo y políticamente una suerte de sociocracia, la cual, mediante la *techné*, asegura un nuevo “*prometeismo senza rivolta*” (234).

Pero esta fase parece tener vida breve. Borghesi señala otros dos eventos que concluyen intempestivamente lo que se creía de larga duración: la caída de las *Twin Towers* en 2001 y la quiebra de *Lehman Brothers* en 2008. Al trasfondo nihilista del proyecto sociotecnocrático le acompaña como su sombra la reacción islámica y el surgimiento de nuevos modos de efervescencia religiosa que buscan calmar el desasosiego de la falta de sentido. No se trata de un renacimiento de la fe. A la reacción ilustrada contra la religión le sigue la reacción religiosa contra la ausencia de sentido. Son dos *reacciones*. En cambio,

... *l'autentica rinascita della fede, oggi come nel passato, non avviene per contrapposizione, lungo la dialettica amico-nemico, ma per "imprevisti", per incontri che rendono più umana la vita di un uomo* (236).

En el ámbito de la tarea intelectual, la tarea que propone Borghesi se traduce, a modo de síntesis, así:

Occorre un nuovo Illuminismo che sappia prendere sul serio la richiesta di senso che si esprime nella dimensione religiosa e, al contempo, una fede che accolga la richiesta di libertà che proviene dalle sue origini e che si documenta, criticamente, nell'ideale della modernità (236).

El recorrido delineado en esta reseña es apenas una idea de toda la riqueza que emerge en el libro. Me permito ahora, a modo de apartado, algunas apreciaciones más subjetivas a partir de mi lectura de la obra.

Dado que el libro recupera una serie de conversaciones y discusiones llevadas adelante entre estos grandes pensadores durante varias décadas, quedan varios temas abiertos, como es propio al menos de la conversación filosófica. Si siguiendo a Del Noce se delinear los aspectos fundamentales de un Cartesio como “*Giano bifronte*”, se abre la expectativa de una tesis similar sobre Malebranche, del cual se desarrolla más bien las críticas mientras que los aspectos más positivos en la constitución del filón que llega a Rosmini no son desarrollados. En cualquier caso, no es el objetivo central de este libro en particular el desarrollo de ese “filón francoitaliano” que recupera Del Noce, sino más bien la discusión sobre la relación entre ateísmo y modernidad entre estos cinco pensadores. El libro también señala otro “filón” que se abre en la cultura americana, para la cual cristianismo y libertad no estaban en contradicción, sino al contrario. No es desarrollado ni tiene por qué serlo, pues tampoco es el asunto central del libro.

Esto es, la titulación del libro delimita muy bien su contenido. Las expectativas que genera la cultura académica actual podrían hacernos dar por obvio que está destinado al lector católico. Puede ser que, desde las iniciales polémicas sobre las pruebas de la existencia de Dios en los primeros

siglos modernos, se haya llegado hoy a que Dios sea un tema de hecho intrascendente en diversos ámbitos académicos. Pascal entendería bien esta suerte de aburrimiento si se trata del Dios de los filósofos. O bien que, desde la relegación kantiana de Dios a un postulado en el confín de su sistema, raramente quede energía para llegar tan lejos con el pensamiento, aunque Hegel nos advertiría al comienzo de la *Fenomenología*, que de algún modo ya estamos en Él. La cuestión metafísica y existencial de fondo a la que nos lleva esta obra es, en primer lugar, a juicio de quien escribe esta reseña, si acaso Dios no es condición real de posibilidad de la libertad. No hay razones para no abordarlo, si el supuesto interés más importante de la modernidad, es decir la libertad, depende de eso; difícilmente un pensador que se considere moderno podría desinteresarse con sinceridad. Y menos excusas tendría si acepta con un mínimo de perplejidad las aporías de aquella veta de la modernidad que, en nombre de la mano de un ateísmo práctico o teórico, ha llegado a establecer sistemas políticos de los más represivos de la libertad que se hayan conocido en la historia.

Pero lo segundo que se pone en juego esta obra, en la lectura de quien reseña, es si la libertad no es condición de posibilidad de la relación con Dios. Difícilmente alguien que quiera resguardar tanto la humanidad del hombre como la divinidad de Dios podrá desinteresarse. No se trata solo de la libertad como decisión que condiciona el intelecto - en términos de Fabro, la “*decisione di lasciarsi prendere e di volere interessarsi al problema di Dio e di voler istituire un rapporto con Dio*” (97), un elemento sin duda fundamental. Se trata también de aquella libertad sugerida en el capítulo sobre Dante, de aquella magnanimidad divina que permite modos diversos de “felicidad terrena”; o también de aquel margen de posibilidad que Dios se ha permitido de “asombrarse” de lo que el hombre pueda hacer con su libertad, sobre todo en la relación con Él. En esa dirección el

reclamo de la modernidad puede invitar al pensamiento cristiano a ofrecer una noción de libertad que recupere tenga presente toda su originalidad a partir de su propia historia y tradición e ilumine a esta exigencia moderna.

MARTÍN SISTO

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