

## UN SIGLO DE FILOSOFIA CATOLICA. DE LA ANCILARIDAD A LA LIBERTAD

*Evocación.* Un nombre: Juan José Urráburu, Profesor jesuita, vinculado académica y domésticamente al nacer de Oña, hoy centenaria. Un nombre válido para resumir y caracterizar un momento histórico, un siglo XIX cargado de connotaciones para el desarrollo del pensamiento católico, en el marco de una realidad compleja política exterior, y de unas situaciones altamente significativas para la doctrina y la enseñanza de puertas adentro en los centros de formación eclesiástica. Una Europa y una España convulsionadas por las revoluciones políticas y sociales; Urráburu ha vivido un siglo XIX español en permanentes mutaciones pendulares, miembro de una Orden religiosa, la Compañía de Jesús, que es como la vedette del tiempo, como pelota que rueda la primera cuando aquí o a nuestro lado, en Francia o en Portugal, se altera el orden político. Gracias o por culpa de estos bandazos exteriores, Urráburu recorre diversas casas de formación jesuíticas de buena parte de Europa, Francia, Inglaterra e Italia, como discípulo y como maestro; ocasión privilegiada para seguir las corrientes de pensamiento aquende y allende los muros conventuales. Vendrá él, enriquecido de experiencia humana, histórica y profesoral, a coronar sus nueve años de magisterio romano en la tranquila paz de tres casas de España, como Rector sucesivamente de Valladolid, Oña y Salamanca, donde juntará a su oficio paternal la callada labor de redactar en esos últimos años de su vida (1890-1904) la ingente mole de los ocho volúmenes de *Institutiones Philosophicae* (el Urráburu «fusius») y los cinco del *Compendium*; arsenal enciclopédico de todo el saber escolástico y fuente obligada para la formación filosófica de las generaciones jóvenes siguientes hasta nosotros en nuestro siglo, por lo pronto de jesuitas y, no en menor grado, creemos, de aspirantes al sacerdocio en Seminarios diocesanos.

En contraste con la agitación exterior y trasiego de Casas y Comunidades religiosas, hemos de registrar el hecho significativo de que hacia dentro nada parecía cuartear el marco tradicional de una vida doméstica fiel heredera del espíritu y usos recibidos de una Compañía restaurada en 1814, continuadora a su vez de la anterior a la expulsión de España y disolución total del último tercio del siglo XVIII. Este contraste acaso nos dé luz para entender el hecho interesante de una sociedad europea, en profundo cambio, y de un mundo religioso y eclesiástico zarandeado por fuera y al mismo tiempo tenaz y resistente en su interioridad. Es el signo de una situación; Urráburu puede ser su símbolo.

### I. EL RETO DE UNA SITUACIÓN

*Dos marchas paralelas.* Esto va a ser lo primero, reconstruir la imagen de una situación histórica. Esta, la de los días de Urráburu, está marcada por un distanciamiento o divorcio, gritado hasta la confrontación, entre el pensar de un mundo moderno, «europeo», y una cristiandad o Iglesia en sus estratos más responsables, jerarquía, teólogos, filósofos, predicadores, que se aferran a un pensamiento y a unas actitudes más acomodadas a una sociedad pre-moderna, medieval. En el campo interior oímos voces que lamentan tardíamente este desfase cultural; «ojalá no se hubiera salido de la esfera cristiana..., pudiera haberse levantado muy bien lo que hay de sólido y verdadero en las construcciones y movimientos filosóficos de la era moderna» (Zeferino González)<sup>1</sup>. De hecho no fue así. El pensamiento moderno y el pensamiento tradicional, escolástico, se desarrollaron durante los siglos modernos, desde el Renacimiento, con increíble desconocimiento mutuo, como dos marchas paralelas, sin casi tocarse, muy al revés de una tradición antigua que supo enlazar, aun a costa de milagros de traducción, un pensamiento griego con una teología patristica, y un Aristóteles pagano con una religiosidad medieval. Extraño y lamentable que un Descartes, Leibniz, Berkeley y otros modernos, buenos cristianos, no obtuvieran carta de ciudadanía en los cuadros escolásticos. El resultado fue que, mientras el pensar moderno subió sin parar hasta metas de desarrollo insospechado en dos siglos, la escolástica cayó por la pendiente de una decadencia repetitiva de Cursos nada creadores, sólo alimentados con las rentas del glorioso XVI.

---

<sup>1</sup> ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, 2.ª ed., tomo II, p. 168.

Con la agravante de que la nueva sociedad, en recíproco intercambio de influjos y motivaciones con los «innovadores», fue gradualmente configurándose según el modelo de hombre y de cultura que insuflaba aquel espíritu nuevo.

*Alarma.* Esta marginación de lo cada vez más dominante no se advirtió en el campo tradicional, o por mero desconocimiento, o por afectada seguridad en lo propio, hasta que, a vuelta de esos dos siglos de fermentación y de impregnación de lo moderno, se tuvo como de golpe la sensación de alarma ante una sociedad «extraviada», alejada de la Iglesia, imbuida de valores, llevada por fuerzas que no eran las que inspiraba el pensamiento cristiano. El estallido que a todos despertó fue la Revolución francesa, que se vio, del lado de acá, como el juicio histórico del descarrío del pensamiento moderno, castigo del cielo por el abandono de un modelo de vida tradicional.

*Proceso a la filosofía.* El siglo XIX es, desde el punto de vista del catolicismo europeo, el siglo del enfrentamiento, de la lucha de la «impiedad» contra la religión. En el centro, y como foco originario, el más responsable de todo lo malo acontecido se sitúa, siempre desde la óptica apuntada, a la filosofía, que arrastra consigo genéricamente y un poco a bulto la ciencia moderna, los ideales de progreso, de fe en el hombre, de conquista de la naturaleza física por la ciencia y la técnica. El siglo XVIII, en que fragua todo lo moderno, se denomina por unos el «siglo de las luces», pero esas luces son tinieblas<sup>2</sup> para los que lo miran desde sus frutos, desde la revolución política y social derramada por toda Europa. Unos ven por todas partes destrucción y amenaza de los fundamentos de la civilización; otros, los «modernos», creen y están persuadidos de estar alcanzando las cotas soñadas en el comienzo del proceso, el que se inició con el Renacimiento y con Descartes. El XIX para estos últimos, y para la historia inspirada por ellos, es un siglo de consolidación y de culminación de todo lo construido por el hombre renovado. Notemos que en el campo de la ciencia y de la filosofía se presenta este siglo XIX con unas pretensiones muy características de saber rotundo y omnicomprendido según las varias tendencias; Hegel, al comienzo, en la pirámide del idealismo alemán y del racionalismo continental; Spencer, en la línea del empirismo inglés y del biologismo evolucionista; Haeckel y los científicos, satisfechos con la solución biológico-monista; Comte y el positivismo, como resumen de toda la historia del hombre con su fórmula simple de los

---

<sup>2</sup> MATEO LIBERATORE, *Institutiones Philosophicae*, 5.<sup>a</sup> ed., tomo I, p. 5.

tres estados, y no en último término Marx, con su visión radical de la historia y de la cultura. La ciencia, el progreso, la fe en el hombre, en la cultura, son las grandes palabras del tiempo que llenan la calle y difunden por doquier, con su tufo romántico, la sensación de haber acertado el hombre con su verdadero puesto en esta tierra; euforia, confianza, proyecto en libertad. Hoy podemos sentirnos curados de este fervor romántico, pero admitamos que el hombre del XIX, aun agitado por todo el proceso revolucionario que es este siglo de transformación, está todavía lejos de las experiencias dolorosas de las dos guerras mundiales del XX, que nos han vuelto más sobrios, más cautos para apreciar aquellos valores.

La reflexión crítica que se operó en el seno de la Iglesia y el catolicismo social más responsable al día siguiente a la Revolución francesa, y cuya expresión visible, desbordada, fue el tradicionalismo político, religioso y filosófico, del que es entre nosotros cabal representante Donoso Cortés, fue madurando a lo largo del siglo XIX en forma de actitud preocupada ante la marcha de Europa y ante la suerte histórica del mismo catolicismo. La sensación de alarma se concreta en una conciencia de posición atacada, como un acorralamiento y asfixia social a la que se ve cada vez más abocada la visión cristiana de la vida. El pensamiento moderno, en su conjunto, se mira como un reto histórico al que es preciso responder por un elemental instinto de conservación. Después de dos siglos perdidos, ahora, al percibir de pronto el peligro, la reacción obvia y primera fue la del sorprendido, el repliegue y la defensa, el amurallamiento y fortalecimiento dentro de la propia casa. Si la filosofía tradicional se había mantenido sustancialmente al margen de las filosofías modernas, ahora adopta explícitamente una actitud crítica, dura y agresiva. Es hora de lucha, más y antes que de pensamiento o estudio.

*Condena.* Efectivamente, la postura dominante en estos años centrales y finales del XIX en el seno de los responsables del pensamiento eclesiástico es la de repulsa a carga cerrada de la filosofía moderna en su totalidad. Su origen se pondrá en el orgullo de la razón humana emancipada de la fe; es sintomático este reiterado achacar a desviaciones morales y religiosas los supuestos extravíos o fracasos de la filosofía. Para un autor, por lo demás generalmente ecuánime en sus juicios, bien que representante del espíritu del tiempo, como el Cardenal Zeferino González, los desvíos del pensamiento moderno arrancan del orgullo del espíritu humano en el que se dan la mano el Renacimiento humanista y la Reforma protestante; curiosa igualación muy

frecuente en historiadores de diversas tendencias, cuando el hecho claro es que aquellos dos movimientos, coincidentes en una ruptura con lo anterior, fueron tan divergentes y aun opuestos en su espíritu; fervor religioso, hasta el fanatismo, en Lutero, y humanismo terreno en los renacientes. Dice así Z. González: «Lisonjeado [el espíritu humano] en su orgullo y en su afán de independencia por los predicadores del libre examen, fascinado y lleno de entusiasmo [por los] escritores y sistemas de los filósofos de Grecia, marchó desatentado y como ebrio en todas direcciones, abandonando el terreno firme de la subordinación de la idea filosófico-racional a la idea cristiana»<sup>3</sup>; «el espíritu anticristiano... además... origen [de] los excesos, extravíos y errores de ciertos literatos y filósofos, fue, si no la causa única, la principal, al menos, del protestantismo, con todas sus lógicas y naturales consecuencias hasta hoy, que son las guerras religiosas y sociales del XVI y primera mitad del siguiente, y después de éstas, en los siglos siguientes, el escepticismo e indiferentismo religioso, el racionalismo científico, el cesarismo político, la incredulidad volteriana, y como síntesis de todas esas corrientes engendradas por el protestantismo, la revolución universal y radical que se cierne sobre nuestra cabeza»<sup>4</sup>. Evidentemente, se mira todo el proceso como una confrontación entre la fe religiosa y la razón independizada y alocada; una razón que no es, ahora, la razón sumisa, pero ni concertada; más radicalmente, sobrepuesta y absolutizada por encima de la fe; «todas estas manifestaciones del error y del mal... deben apellidarse y son meras derivaciones y aplicaciones del racionalismo... considerado en un sentido más amplio y doctrinal...»; «palpita la idea racionalista... que diviniza y proclama autónoma a la razón humana..., convierte a la razón del hombre en principio y norma, en medida absoluta de la verdad»; «el racionalismo... en su sentido más amplio y en sus derivaciones lógicas condensa y sintetiza el movimiento filosófico de los últimos siglos»<sup>5</sup>. De esta larga cita de un historiador de la filosofía, situado en el momento de máxima conciencia de crisis interna, a la hora de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879, fecha también de la primera edición de la obra del Cardenal Zeferino González), aprenderemos que la filosofía moderna es, para el sector por él representado, obra y fruto del espíritu anticristiano, que tiene su origen en una orgullosa e independiente razón emancipada de la fe, erigida en norma absoluta de la verdad, que está ahí la causa principal de los errores y males doctrinales y

<sup>3</sup> ZEF. GONZ. o.c., III, 6.

<sup>4</sup> Ibid., p. 159.

<sup>5</sup> Ibid., p. 167.

sociales-políticos pasados y amenazantes y, lo que era muy del caso advertir, que todo este espíritu que empuja las teorías y los hechos públicos, hasta la revolución, tiene por nombre englobante «racionalismo»; racionalismo en el lenguaje eclesiástico va a significar, no ya una de las corrientes de la filosofía moderna emergida del Renacimiento contrapuesta al empirismo inglés, sino un modo de pensar y de obrar del hombre no guiado por la fe cristiana.

La imagen del pensamiento moderno así emancipado y lanzado casi fatalmente al error, recurre como estereotipada en los escritos y documentos del tiempo; lo dirá, como era de esperar, la Encíclica *AetP* (*Aeterni Patris*): «fecundam malorum causam»<sup>6</sup>; pero eso no era más que un eco de la apreciación generalizada que venía formulándose desde mediados de siglo; Mateo Liberatore, precursor de la reacción escolástica, trazaba en los años 40 del siglo XIX una pintura sombría de la filosofía moderna en su totalidad, desde Descartes; un desenfreno (*licentiae cupiditas*<sup>7</sup>; un abuso de la razón)<sup>8</sup>; Francisco Rothenflue, alemán, por el 1850 no veía en los autores modernos más que «delirios de una razón engallada» (*deliramenta superbientis rationis*)<sup>9</sup>; Salvador Tongiorgi, italiano, no opuesto por sistema a lo nuevo ni fanático de ello, decidido más bien por un «cierto curso medio» (*medium quemdam cursum*), reconoce en 1862 que todo lo malo que ha venido a la Iglesia y a la sociedad se ha originado casi siempre de un error filosófico<sup>10</sup>; nuestro Urráburu no economiza epítetos para marcar con la nota de impiedad y de subversión a los principales corifeos del pensamiento moderno; sobre todo clava con esa nota de impiedad, insolencia, fermento disolvente de todo orden, a los escritores más popudares de la Ilustración francesa, Voltaire, «vir impius, sceleratissimus, et sacrarum divinarumque rerum impudentissimus irrisor»; Rousseau, «eversor ordinis moralis et socialis, osor revelatae religionis, dux et magister civilium perturbationum»; los Enciclopedistas en su conjunto «genus scriptorum materialistarum et atheorum qui, nullam religionem professi, christianam potissimum religionem omni studio delendam, auctoritatem evertendam, moresque penitus corrumpendos suscepisse videntur»<sup>11</sup>. Con Descartes se muestra Urráburu más blando;

<sup>6</sup> Encíclica *Aeterni Patris* (en sigla: *AetP*). Tomamos el texto de la revista «La Civiltà Cattolica», vol. 11, serie décima, 1879 (513-550) p. 515.

<sup>7</sup> *O.c.*, p. 17.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 13-14.

<sup>9</sup> FR. ROTHENFLUE, *Institutiones Philosophiae Theoreticae*, ed. 2.<sup>a</sup>, tomo I, Praef., p. V.

<sup>10</sup> SALVADOR TONGIORGI, *Institutiones Philosophicae*, ed. 11.<sup>a</sup>, tomo I, p. 7 y 12.

<sup>11</sup> J. J. URRÁBURU, *Institutiones Philosophicae*, tomo I, p. 86.

es, dice, variamente mirado, unos le encumbran a las nubes, para otros es reo de casi todos los errores posteriores «reum fere omnium posteriorum errorum», pero los más graves y sanos teólogos y filósofos católicos, en mayor o menor medida, se apartaron con reprobación (abhorruiſſe) de las ideas cartesianas en filosofía<sup>12</sup>; Kant aparece, en el mismo Urráburu, como el engendrador fecundo de todos los desmanes doctrinales del tiempo, panteísmo, racionalismo, idealismo, escepticismo, ateísmo, incluso acaso del mismo materialismo y positivismo, «fecundus parens recentis pantheismi, rationalismi, idealismi, scepticismi, atheismi, immo forte ipsius materialismi et positivismi»<sup>13</sup>. Sustancialmente Urráburu sigue en sus apreciaciones, igual que en sus informaciones históricas, a su coetáneo Zeferino González, todavía con ese remoquete bonachón que hace las delicias de su impecable latín, cuando parece que juega con el estilo y que no pretende que se le tome en serio, como al despachar a Fichte y a Hegel con la expedita frase de que «llenaron sus obras de fantasías» (qui deliriis sua opera impleverunt)<sup>14</sup>.

*Ignorancia e inseguridad.* Hemos notado de propósito el aire festivo que a ratos orea el latín meliflúo de nuestro Urráburu; no es banal la observación, porque responde a un espíritu que es común en el tiempo; extrañará, queremos decir, al lector corriente, ajeno a los hechos, la dosis de humor, mejor, de ligereza, con que se enjuician las teorías filosóficas del «otro bando», lo barato que se prodigan los epítetos y los adverbios en los juicios de aquellos hombres, filósofos modernos, que, si erraron, no fue precisamente por gusto ni por puro entretenimiento, ni por lanzarse irreflexivamente a la aventura de pensar por cuenta propia; no fueron precisamente «deliramenta» (fantasías), «sueños vanos»<sup>15</sup>, «desenfreno» (licentiae cupiditas)<sup>16</sup>, «idioteces» (tante stoltezza)<sup>17</sup>, «prurito de novedad»<sup>18</sup>, ligereza y capricho según el talante de cada cual («quaelibet pro lubitu ingenioque excogitan-

<sup>12</sup> Ibid., p. 81.

<sup>13</sup> Ibid., p. 88.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> *La Regola Filosofica di Sua Santità Leone XIII proposta nella Enciclica Aeterni Patris.* En el mismo tomo de la revista «La Civiltà Cattolica» (1879) (657-672) p. 660.

<sup>16</sup> M. LIBERATORE. o.c., p. 16.

<sup>17</sup> *Regola Filosofica*, l.c., p. 669.

<sup>18</sup> MANUEL JOSÉ PROAÑO, *Curso de Filosofía Escolástica*, buen ejemplo de estilo retórico y hasta popular unido a la presentación académica y a las intenciones apologéticas propias del tiempo. Ver tomo I, Prólogo, p. II-III.

di»<sup>19</sup>, «errores y quimeras»<sup>20</sup>. Hay en estas apreciaciones fáciles, desde luego, un tono de seguridad o de superioridad que se permite el humor de estilo comprensible cara a un adversario pequeño o lejano del que no se hace mucha estima y, sobre todo, con el que no se habla. Es posible que incluso se suponga que ni siquiera nos oye ni nos interesa que nos oiga; es, sospechamos, una operación hacia dentro, para nosotros mismos, en nuestra casa; en ella es fácil y poco comprometida la imagen que nos formemos del adversario para combatirlo. Y puede ser lo más grave del caso que el adversario quede intocado y, a su vez, desinteresado de aquel juicio adverso, seguro él de que en su terreno, en el espacio de sociedad en que se sabe instalado y que va en aumento, es, sí, tomado en serio.

Con lo anterior apoyamos nuestra sospecha de que tras la actitud de rechazo y condena global indiscriminada y enfática que caracteriza al pensamiento tradicional del tiempo frente a lo moderno, se esconde un desinterés por enterarse, por conocer en sí misma la moderna filosofía. Sólo en nuestro Balmes de la mitad del siglo, por el año 1848, fecha de su muerte, vemos una preocupación seria por informarse y comprender desde ella misma aquella filosofía, sus problemas y soluciones, para juzgarla y aun para utilizarla para su búsqueda síntesis de lo antiguo y lo nuevo; esta rara empresa, laudable y urgente según muchos y exigida por el tiempo, no prosperó; Balmes concluyó su obra, todavía fundamentalmente apologética en la intención y en la realización, en el magro espacio de apenas tres años, y la difusión esperanzadora de su filosofía por la Europa católica en diversas traducciones puede decirse que se frustró tan tempranamente como había nacido y crecido. Si todavía volvemos la mirada al modo de tratar la filosofía moderna en un Urráburu, reflejo terso del pensamiento escolástico del siglo XIX, podremos deducir la grave conclusión de que en ese ambiente no hubo, hablando en general, un verdadero deseo, o clara conciencia de la necesidad, de tomar en serio la filosofía moderna para conocerla antes de juzgarla, de que se la juzgó y condenó ligeramente desde posiciones demasiado seguras de sí mismas o quizá encubridoras de una inseguridad que buscaba el repliegue y la clausura dentro de los propios muros para aguantar el temporal.

No obstante, y asentado todo lo anterior, habrá también que decir que no todo fue desconocimiento y condena de lo otro. Unido a la angustia de la situación amenazada, fue creciendo, desde la mitad del

---

<sup>19</sup> *AetP*, l.c., p. 542.

<sup>20</sup> M. LIBERATORE, *o.c.*, p. 16.



siglo XIX, la convicción de que había que buscar, además de la condena, una respuesta positiva.

## II. UNA RESPUESTA DE EMERGENCIA

Esto es lo segundo, lo que va a marcar la escolástica de finales del XIX y comienzos del XX hasta los años del Concilio Vaticano II. Es la era de la restauración de la escolástica, después de su práctica extinción, que no fusión sintética con el pensamiento moderno.

*Desde cero.* Porque habrá que partir de esta constatación histórica. Se ha llamado a esta época la restauración del tomismo y, con él y a través de él, de la escolástica. Habrá que precisar. Históricamente hablando, no es exacto decir que fue una renovación, como un reflorecimiento o una reforma y puesta al día. Literalmente fue una reinstalación, una resurrección de algo muerto, un comienzo desde cero; el «instaurare, restituere» viene a equivaler a volver a la existencia algo que no existía aun siendo tan viejo. Habrá para ello que representarse la situación de la escolástica del XIX, no como fue en sus tiempos gloriosos, cuando ocupaba sin disputa ni oposición todo el espacio social, ni como fue en los menos lúcidos, los siglos modernos hasta finales del XVIII, ni como puede ser mirada hoy, aun siendo una parte quizá no muy importante del campo filosófico; a la entrada y hasta mediados del XIX podía sin falsedad hablarse de una extinción o muerte. Por un lado, ella misma conocía su máxima decadencia que venía arrastrando desde mediados del XVII, al extinguirse los últimos grandes representantes de nuestra escolástica del Siglo de Oro, Lugo, Arriaga, Godoy. Por otro, los que podían ser representantes del tiempo de un saber escolástico, en buena parte se habían echado simplemente y sin pretensión de síntesis del lado de las doctrinas modernas; haríamos una salvedad en gracia del tímido y transitorio conato de conciliación en la filosofía «antiguo-nova» de la escuela jesuítica de Cervera; los más, en los finales del XVIII, van con las corrientes sensistas de Locke y Condillac; de la escolástica apenas si hay memoria o memoria buena; tal es el desprestigio de que goza en el mercado de ideas. Urráburu, por servirnos una vez más de su testimonio cualificado, reconoce que desde hacía treinta o cuarenta años, y lo afirma por los años 70-80 del XIX, «eran pocos los que sostenían el honor de los an-

tiguos»<sup>21</sup>; el General de los jesuitas Pedro Becks ordenaba en 1878 (en vísperas de la Encíclica *AetP*) que se enseñara el sistema escolástico, excluyendo el atomismo y el dinamismo<sup>22</sup>, clara alusión a las doctrinas cartesianas o gassendistas y leibnizianas.

Un hombre de Iglesia, Juan Bouvier, Obispo de Le Mans, en su *Historia Elemental de la Filosofía*, traducida del francés por otro hombre de Iglesia, Antolín Monescillo, hacía por el 1846 el curioso cotejo de la filosofía tradicional con la moderna, con ventaja para ésta, especialmente para Descartes, al que atribuye el mérito de «acostumbrar a pensar por sí mismos, y a no adoptar las opiniones recibidas sin haberlas examinado»; la filosofía moderna «acostumbró a las investigaciones serias... hizo que naciese el espíritu de crítica y de discernimiento. Separó la verdad del moho que la ignorancia de los siglos precedentes había añadido y contribuyó a la renovación de los buenos métodos»<sup>23</sup>. No sólo refleja Bouvier olvido y desestima de las glorias domésticas, sino dura crítica de los métodos escolásticos, sin duda por tener delante el panorama nada halagüeño de lo que se llevaba entonces en casa; se entusiasma ante los cuatro genios filosóficos Bacon, Descartes, Newton, Leibniz<sup>24</sup>. Curioso es el balance valorativo de toda la exposición, aun sumaria, de la historia de la filosofía, cuando el mismo Bouvier acaba su relato con estos epifonemas escépticos no carentes de humor (en el mejor estilo de los primitivos historiadores de la filosofía, Timón: «Burlas», Sexto Empírico, etc., escépticos y humanos): «No llevaremos más adelante este conjunto de locuras del entendimiento humano...» (puede referirse más inmediatamente a los últimos autores expuestos, los del campo socialista, Cabet y otros), y cierra con esta escapada, más propia de un predicador que de un historiador: «¿Cuál es el verdadero destino del hombre? La práctica de la virtud sobre la tierra y las recompensas que deben ser su galardón en el cielo. Todo sistema que no se funde en estos principios... [es] vano, falso, perjudicial o por lo menos inútil»<sup>25</sup>. No podemos asegurar que sea esta versión fiel del original francés y no un añadido o un arreglo edificante del traductor, no menos piadoso que el autor; el valor testimonial para nuestro intento escueta-

<sup>21</sup> C. EGUÍA, *A propósito del centenario natal del P. Urráburu. El religioso y el filósofo*. En la revista «Estudios Eclesiásticos», vol. 19 (1945) p. 50.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> J. BOUVIER, *Historia Elemental de la Filosofía*. Trad. de ANTOLÍN MONESCILLO. Tomo II, p. 27.

<sup>24</sup> *O.c.*, p. 151.

<sup>25</sup> *O.c.*, II, p. 352.

mente histórico es equivalente, detectar el vacío filosófico reinante en las filas eclesíásticas.

*Un sistema.* Ante la presión y el acoso de las fuerzas adversas, de toda la filosofía y ciencia del XIX, ahora también sensibilizadas para el ataque directo de lo que se consideraba oscurantismo y freno del progreso, y ciertamente orgullosas de sus triunfos en el doble campo de la ciencia experimental y de sus aplicaciones prácticas a la técnica para transformar, como lo estaban haciendo, la condición del hombre en su vida terrena, comenzó a sentirse dentro del campo eclesíástico la necesidad de una respuesta a la altura del siglo. No bastaba condenar, era preciso oponer también algo positivo. Nada podía en ese momento suplir un buen edificio científico, una construcción sólida con competencia para medirse con las soberbias construcciones del otro bando. Desgraciadamente, y el dolor lo expresa ya nuestro Balmes, haciéndose eco de un sentimiento común, no había dentro de casa nada construido de fachada fresca y contenido al ritmo de los tiempos; todo lo doméstico estaba en ruinas; no quedaba otra salida que refugiarse en las glorias pasadas, no para dormirse en ellas, sino para desempolvarlas y sacarlas a nueva luz.

Lenta y veladamente fue insinuándose como posibilidad para la coyuntura histórica la vieja y olvidada filosofía de Tomás de Aquino; nadie sospechaba por los años 40, cuando inicia esta vuelta a lo medieval Mateo Liberatore, que hubiera allí algo aprovechable, «sic humi jacebat»<sup>26</sup>. En las sucesivas ediciones de su Curso *Institutiones Philosophicae* va gradualmente abriendo con prudencia el cauce tomista. Toda esta estrategia de discreción y gradualidad era precisa para no alertar y desatar la reacción de los adversarios, que eran muchos y fortísimos («multi erant et potentissimi»<sup>27</sup>); con toda seguridad se refiere a los adversarios, tanto de fuera como de dentro. De hecho, fue imponiéndose dentro de los propios muros la solución Tomás de Aquino; antiguo y olvidado, pero ofrecía la ventaja de un gran sistema unitario, coherente, universal, como una fórmula conclusiva de la realidad del mundo, de la vida, del hombre, de la sociedad, de la historia, una totalidad de visión que era lo pedido por el tiempo. Sólo se requería dar un poco de brillo para tapar la vetustez ofensiva; se acuñará el lema que irá a la Encíclica *AetP*, «vetera novis augere et perficere»<sup>28</sup>.

En realidad, el acontecimiento de esta Encíclica en los finales

<sup>26</sup> M. LIBERATORE, *o.c.*, p. 5.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>28</sup> *AetP*, *l.c.*, p. 542.

del XIX (1879) es el resultado de un movimiento ascendente a lo largo de treinta a cuarenta años, desde los días en que volvía los ojos a Tomás de Aquino Mateo Liberatore (1841), pasando por los más cercanos a aquella fecha cumbre; en primera fila los italianos y alemanes (C. Sanseverino, J. Kleutgen, T. Zigliara, J. Cornoldi), porque de nuestro Balmes hay que decir que, si no ignoró ni desestimó a Santo Tomás, no soñó en actualizarlo, y su pensamiento se mueve más por las corrientes modernas, a las que dedica casi la totalidad de su *Filosofía Fundamental*, que por la metafísica aristotélico-escolástica. La Encíclica *AetP*, que es la culminación de un proceso intraeclesial, contiene como parte importante suya una cuidada descripción genética de ese proceso mismo; hay toda una visión valorativa de la filosofía en su historia, desde los griegos, pasando por la teología patristica y la escolástica medieval. El punto de referencia que centra el relato lo constituyen las relaciones del pensamiento racional con la fe. Todo va encaminado ascensionalmente a destacar la figura de Tomás de Aquino, al que todo parece orientarse y subordinarse. En él culmina el proceso con éxito. Muy de notar que Tomás de Aquino obtiene su puesto central en la Encíclica, no como un autor aparte, sino como remanso y condensación de todo el saber filosófico cristiano desde los Padres, incluido con mención honorífica Agustín. De notar también, y refuerza lo anterior, el trato de favor que en el tiempo y en la pluma de los autores eclesiales ganados para la renovación escolástica y tomista adquiere el calificativo de «ecléctica», filosofía selectiva, aplicado primero a los Padres respecto de su utilización de las diversas doctrinas filosóficas griegas, y extendido luego a un modelo deseable de filosofía cristiana. Ecléctico significa compendioso y selectivo. Tongiorgi, en el centro del siglo, apreciaba así positivamente la filosofía de los Padres en los primeros siglos de la Iglesia como un cierto «eclectismum», no filosofía estoica, ni platónica, o epicúrea y aristotélica, sino «quaecumque ab his sectis recte dicta sunt... hoc totum selectam 'eclectikén' dico philosophiam»<sup>29</sup>. Mendive más tarde, y después de la Encíclica *AetP*, sigue propugnando un «método ecléctico»<sup>30</sup>, y tras él nuestro Urráburu, siguiendo ejemplos patristicos, es decir, cristianos, suscribe de grado la dirección «norman... quam eclecticam dicere licet», y puntualiza mirando a los tiempos presentes, no neoplatónica ni cousiniana, consideradas por Urráburu, por lo pronto la última, Cousin, como fórmulas de compromiso con-

<sup>29</sup> TONGIORGI, *o.c.*, p. 14.

<sup>30</sup> JOSÉ MENDIVE, *Elementos de Lógica. Elementos de Ontología*, 2.ª ed., página 364ss.

cordista sin nervio sistemático, sino como abierta y comprensiva de lo bueno y recto que se encuentre en cualquiera<sup>31</sup>. La filosofía ecléctica del tiempo, entendida en un sentido peyorativo, se aplicaba a refutarla expresamente C. Sanseverino<sup>32</sup>. Liberatore daba con más precisión el sentido de aquella abertura comprensiva hacia todos los lados; un mérito peculiar de Tomás de Aquino era que a la labor de Agustín, verdadero fundador de la filosofía cristiana, asienta Liberatore, y a la de los doctores escolásticos que le precedieron y prepararon, Tomás aportó el trabajo de sistematización, «doctrinam Augustini, studio Aristotelis summopere ampliavit atque exinde philosophiae corpus confecit», y así es saludado por todos como el príncipe de la filosofía cristiana<sup>33</sup>.

Esta meritoria labor de recopilación y sistematización de todo el saber cristiano patrístico y escolástico la describe detenidamente y con lenguaje técnico la Encíclica *AetP* en su sección central: «Illorum... velut dispersa... corporis membra in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ...adauxit»; en él brillan las cualidades más exigidas en una obra sistemática perfecta, «copiosa quaestionum seges, ...apta partium dispositio, ...optima procedendi ratio, ...principiorum firmitas, ...»; incluso el estilo: «dicendi perspicuitas, ...abstrusa quaeque explicandi facilitas»<sup>34</sup>. Tomás era así como la suma de la ciencia cristiana capaz, todavía, en un siglo de ciencia y de filosofía, de presentarse con la cara levantada ante un público exigente.

Pero cumplía a la vez con las otras exigencias del tiempo por tantos conceptos difícil para la Iglesia.

*Defensa.* Por lo pronto, seguía siendo urgente una estrategia de defensa, y Tomás de Aquino con su filosofía escolástica iba a servir de arma eficaz contra los ataques y los errores del pensamiento moderno. Aspecto negativo nunca desatendido y bien recordado por todos. Pero ahora es una defensa cualificada, homologable con el contexto intelectual y cultural en que vienen los errores. Urráburu lo mira como una auténtica cruzada, «cruzada de la filosofía cristiana»<sup>35</sup>. Un comentario editorial de la revista *La Civiltà Cattolica* dedicado a la Encíclica *AetP* en el mismo año de su promulgación comparaba la acción de

<sup>31</sup> URRÁBURU, tomo I, p. 45.

<sup>32</sup> CAYETANO SANSEVERINO, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, ed. 2.<sup>a</sup>, tomo I, p. 71.

<sup>33</sup> *O.c.*, p. 16.

<sup>34</sup> *AetP*, l.c., p. 536.

<sup>35</sup> C. EGUÍA, l.c., p. 50-51.

León XIII con la cuarta cruzada contra los turcos capitaneada por el veneciano Enrico Dondolo, quien ideó y logró concentrar todas las fuerzas militares cristianas y dirigir las con unidad de plan guerrero contra la misma Constantinopla, a la que por fin rindió; así León, como jefe hábil y principio de unidad de todas las fuerzas de un ejército, ha reunido sus dispersas huestes y ha dirigido, con su Encíclica, el más certero golpe contra el corazón del enemigo, que es aquí la filosofía emancipada y aberrante<sup>36</sup>. Sanseverino invoca la reinstauración de la filosofía escolástica para que en este nuestro tiempo levante un dique contra la insolente y deletérea manera de filosofar, «ut contra insolentem lubricamque philosophandi rationem aggerem struat»<sup>37</sup>. Un muro de contención, arma de combate contra los errores filosóficos del tiempo, refutados desde la misma filosofía, pues se veía inútil oponer sólo condenas dogmáticas y refutaciones teológicas a las teorías de la razón. La Encíclica se hacía eco de las veleidades de algunos católicos que trataban de resistir con «otras» filosofías los embates enemigos, «hostium impetu ferendo vix parem»<sup>38</sup>; la filosofía de Tomás de Aquino se ofrecía como la más o la única apta para «luchar sin tregua contra los errores» (cum erroribus perpetuo dimicare)<sup>39</sup>, apta para defender las verdades reveladas, «veritates divinitus traditas religiose tueri»<sup>40</sup>; evocando la astucia de los hebreos al salir de la esclavitud egipcia, era tomarle las armas a los adversarios y con sus mismos dardos, «erepta hostibus tela», con la fuerza de la misma razón humana, oponer «una defensa y como un sólido fortín de la religión»<sup>41</sup>. Por esta vía disiparemos las tinieblas y las quimeras del error, curaremos la peste de los errores (errorum tenebras; errorum lue)<sup>42</sup>, se volverá a echar el cimiento verdadero del edificio de la verdad<sup>43</sup>.

*Ancillaridad.* La filosofía retorna, por esta vía, a su función antigua de servir a la verdad religiosa, ahora amparándola contra los enemigos de fuera, como baluarte de defensa. La filosofía tutela de la religión, apoyo de la teología. Es una filosofía *para*, al servicio, en su clásico y fundamental oficio de «ancilla». Servidora sumisa y utilizada y, desde las motivaciones de su origen, apenas con otras funciones que las subsidiarias de guardar el flanco de la fe; bien que ahora, en el contexto

<sup>36</sup> *La Regola Filosofica...*, l.c., p. 657-658.

<sup>37</sup> C. SANSEVERINO, *o.c.*, I, p. V.

<sup>38</sup> *AetP*, l.c., p. 543.

<sup>39</sup> *AetP*, l.c., p. 514.

<sup>40</sup> *AetP*, l.c., p. 522.

<sup>41</sup> *AetP*, l.c., p. 521 y 519.

<sup>42</sup> M. LIBERATORE, *o.c.*, p. 5 y 16.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 17.

histórico del siglo moderno orgulloso de su saber, difícil era cumplir su misión si no se abría a todos los horizontes del saber natural. Por ello había de servir también para otras cosas, además de arma de combate; ella habrá de guiar al hombre en su camino a la verdad plena, muy en particular, como función específica suya, echar los fundamentos racionales de toda verdad añadida, como es la verdad de la fe. No ha amanecido todavía, en el ámbito católico, la postura protestante luterana y contemporáneamente la kierkegaardiana, de una brusca ruptura entre la filosofía y la teología, de una fe caída a pico sobre el hombre desde lo alto sin apoyos algunos de orden racional; la fe y la teología siguen, entre los católicos, alineándose en una continuidad no rota, sino sublimada a la altura de la revelación, la cual supone, no suprime ni ignora, la razón; a ésta le cumple asentar las bases, los «*praeambula fidei*», para que no aparezca la fe como una fe irracional o inhumana; preámbulos que contendrán primero los fundamentos naturales de todo conocimiento en sus aspectos formales, criteriológicos, lógicos, ontológicos, psicológicos, y que, además, se adentrarán de un modo concorde en el campo de las verdades comunes a la filosofía y a la teología, a la razón y a la fe, como existencia de Dios, espiritualidad e inmortalidad del alma humana, principios de la ética, etc. Para los mismos datos revelados misteriosos de la fe la filosofía ofrecerá sus servicios para hacerlos, si no racionales o racionalmente creíbles, o demostrables, o simplemente inteligibles, sí al menos no irracionales, no contradictorios, abriendo para ellos un margen de posibilidad o de no imposibilidad desde la razón. Esta, la razón, la filosofía, no podrá, por su parte, extraer de sus razonamientos una conclusión que esté en oposición con lo revelado y, a su vez, buscará argumentos para prevenir las impugnaciones de una posible razón no iluminada o guiada por la fe, que vea al pronto imposibilidades en las doctrinas de la fe. Se llamó a esto ser la fe norma negativa, como un límite de la razón, de la filosofía; limitación que evitará eficazmente los extravíos dogmáticos del pensamiento humano. Será así una filosofía *tutela de la fe* y al mismo tiempo *tutelada por la fe*.

*Armonía y cooperación.* Tendremos así una razón filosófica aliada y concertada con la fe y la teología, como fue la idealizada solución medieval tomista del XIII, una filosofía que sepa andar con pasos iguales al lado de la fe, sin desviarse ni adelantarse ni entrometerse, como una fiel servidora, «*famulatus officii*»<sup>44</sup>, respondiendo al bien de la

---

<sup>44</sup> S. SANSEVERINO, *o.c.*, I, p. 3.

fe, «bono fidei respondeat»<sup>45</sup>. Como una única empresa llevada por dos fuerzas unidas, «revelationis et rationis coniunctis viribus»<sup>46</sup>.

En esta marcha paralela, muy unidas y pegadas las dos fuerzas, «arctissime connexa cum theologia, quam velut ancilla dominam reverteretur eique servit», formulará Urráburu<sup>47</sup>, dramatizando con la imagen casera este juego de señorío y servicio, algo hará todavía la filosofía que parecerá casi meterse en las mismas estancias señoriales de la teología, haciéndole de hecho el más sustancial servicio, prestarle a la reflexión teológica el instrumental de conceptos humanos aptos para volcar en ellos el contenido revelado con que pueda articularse y expresarse en lenguaje humano, no sólo el lenguaje común, aun para el hombre de la calle, sino en lenguaje científico y técnico, hasta darle incluso a la teología lo que no alcanzó en la era patrística y sí en la medieval escolástica, a saber: la posibilidad de una vertebración sistemática. A la verdad, habrá que reconocer que la teología, como ciencia, vino a ser en las Sumas medievales como una filosofía religiosa, o como una religión sistematizada filosóficamente; tanto que, una vez moldeada por el patrón aristotélico medieval, pareció poco menos que imposible desaristotelizar la teología para soltarla de esa extraña ancillaridad pagana; la filosofía cristiana y la teología «ex peripatetica Aristotelis schola hausta est», la hicieron suya, a esa escuela peripatética, los escolásticos, sólo purgándola de todo error evidente según la divina revelación y el magisterio de la Iglesia (Urráburu)<sup>48</sup>.

Resultará curioso notar que las incoincidencias y destemplanzas domésticas que agriaron a ratos las relaciones entre ama y criada en los finales de la Edad Media, criticismos de Escoto y reivindicaciones de Ockham, no tienen ahora, en pleno siglo XIX, eco alguno; todo ahora parece armonía y buena ley. Lo que ocurre es que no es lo medieval ni la historia lo que aquí interesa, sino la urgencia de una fórmula respuesta a una situación de emergencia. Y Tomás de Aquino es esa fórmula ideal de concordia; no importa que la misma ciencia eclesiástica hubiera en tiempos atrás superado o desbordado a Tomás con el ockhamismo o el nominalismo o el suarismo; la restauración escolástica del momento retrocede a lo más visible y presentable, con más brillo sistemático, con más potencia de ataque, con más armonía de fe y razón, con más disponibilidad para el servicio, con menos fisuras de contestación o emancipación. Todo esto se cumplía a la perfección

<sup>45</sup> *AetP*, l.c., p. 515.

<sup>46</sup> *AetP*, l.c., p. 543.

<sup>47</sup> URRÁBURU, *o.c.*, I, p. 52.

<sup>48</sup> *Ibid.*



en la filosofía de Tomás de Aquino. La filosofía, en él y con él, llenaba a plenitud su viejo y nuevo oficio de «ancilla».

*Pedagogía y futuro.* Una filosofía cortada por este patrón se presentaba también, con miras al futuro y como final de funciones y servicios exigidos, como el troqueal ideal para la formación de nuevos y nuevos luchadores cara a las futuras batallas. El final de la Encíclica *AetP* va dirigido a los maestros que enseñan y a los discípulos que aprenden; con tonos de precepto: «studeant magistri... in discipulorum animos insinuare... eiusque... soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant»<sup>49</sup>. Quedaba así subrayado el valor formativo pedagógico de la filosofía de Tomás de Aquino, que será por esto pronto saludado como el «ángel de las escuelas»<sup>50</sup>. La filosofía de Tomás de Aquino será norma y ley en los centros de formación eclesial (primero para Italia, luego para todo el mundo), la filosofía oficial del teólogo y del sacerdote.

### III. QUIEBRAS DE UNA ESTRATEGIA

*Tomás y tomismos.* Aristóteles no es aristotelismo, como Kant no es kantismo ni neokantismo, ni Hegel es hegelismo, ni Agustín es agustinismo, y así podremos decir de todos los «ismos» que la posteridad o una escuela particular ha prendido al nombre de un autor, de su autor. También ocurrió así con Tomás de Aquino, ya en la antigüedad con el Tomás o los Tomás de los tomistas, Capréolo, Cayetano, el Ferrariense, Juan de Sto. Tomás, etc. Similar acontecimiento hemos de registrar en el Tomás alzado como bandera de filosofía católica en el siglo XIX y las secuencias tomistas que militaron bajo esa bandera. El tomismo renovado o resucitado a raíz de la *AetP* tampoco va a coincidir exactamente con el seguimiento propugnado en la Encíclica leonina, no digamos ya con el Tomás único, el histórico del XIII medieval. Intereses parciales se juntarán pronto y empañarán no poco la limpieza del programa de acción concebido como una empresa general, una pauta de pensar filosófico cristiano puesto al día en el contexto cultural y científico del siglo XIX. Si Tomás fue elegido y erigido en un momento crucial como representante de un pensamiento cristiano

<sup>49</sup> *AetP*, l.c., p. 548-549. Así lo entiende el comentarista de la *AetP*: «regola filosofica da seguirsi nelle scuole cattoliche», en «La Civiltà Cattolica», l.c., p. 658.

<sup>50</sup> M. LIBERATORE, o.c., I, p. 16.

universal, pronto se encontró revestido de una singularidad preocupante en la forma de un tomismo que dejaba en sombra las otras grandes figuras representativas de la tradición cristiana. Es evidente el hecho de que el *tomismo* subsiguiente a la Encíclica adoptó formas de hegemonismo exclusivo que vino a introducir en el campo católico elementos de discordia y de agresividad entre los mismos comprometidos en la estrategia inicial; volvieron las rivalidades intraescolásticas silenciadas durante casi dos siglos, medidas ahora, no tanto por la prepotencia intelectual en los foros universitarios, los de la Edad Media, como por la relevancia religiosa y social de las fuerzas rivales. Allí fueron tomismo y escotismo, tomismo y ockhamismo, tomismo y nominalismo; ahora será más visible el enfrentamiento de tomismo y suarismo; la Compañía de Jesús, resucitada de su sueño de muerte (1773 a 1814), enlazando, también ella, con su tradición escolástica predominantemente suarista, sobre todo en ciertas naciones, España, Alemania, en parte Francia y en menor grado Italia, vio con preocupación las trabas que de hecho se ponían a su normal seguimiento de Suárez en teología y en filosofía.

*Tomismo radical.* En general podemos decir que se producía en la Iglesia una cierta inquietud en todos aquellos sectores científicos prendidos a tradiciones familiares que contaban en su seno con autores clásicos de gran autoridad moral fuera de la línea tomista, Escoto, Buenaventura, Ockham, sin excluir el mismo Agustín, que no siempre se presentaba como un aliado e inspirador radical del tomismo. El carácter orientador y alentador de la Encíclica como una esperanza para todos se desvirtuó con el tono oficial impositivo que gradualmente fue adquiriendo. Bastaría rememorar la serie de documentos oficiales posteriores a la *AetP* que emanan de la curia romana en los finales de siglo y comienzos del xx. Todos van a más impositividad, que se interpreta un poco triunfal o triunfalísticamente como exclusividad; paralela con esta impositividad va una también creciente estrechez o rigor restrictivo en la inteligencia de las bases doctrinales del tomismo genuino. Lo contrario de lo que ocurrió en otros momentos críticos para el pensamiento cristiano, en el Renacimiento, v. gr., cuando se puede decir que se generalizó, en los autores más portadores del espíritu nuevo, la tendencia a nivelar o ensanchar la base cristiana, para que pudiera acercarse mejor y con-vivir con otros modos de entender lo religioso, tal en Nicolás de Cusa, con su *De pace fidēi*; en Tomás Moro, Juan Bodin, y en los protestantes J. Toland y M. Tindal, un poco más tarde; ahora, desde posiciones religiosas y nacionalmente afines a Tomás de Aquino, dominicos e italianos, se tiende a recortar

y afinar lo tomista; hasta habrá grados de pureza defendidos con mucho celo dentro del mismo tomismo. Dos ejemplos bien significativos; uno, la pretensión de reducir la esencia de la filosofía cristiana a una tesis tomista, obra de Norberto del Prado, O.P., Maestro en Friburgo, Suiza, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911, en que la distinción *real* de esencia y existencia en las criaturas y su identidad en Dios se presenta como núcleo y fundamento de toda la doctrina filosófica y teológica de Sto. Tomás, y esto a sabiendas de ser una posición de escuela tradicionalmente contestada y discutida entre escolásticos, particularmente por Suárez y toda su escuela jesuítica, y por ello se dedica en la obra dicha una buena sección a la refutación de Suárez como no tomista; y otro, la sorprendente decisión romana de articular en 24 Tesis filosóficas la doctrina tomista con la práctica imposición, para los maestros y discípulos católicos, de no apartarse de ellas (1914).

*Hacia la libertad.* Saco muy apretado se rompe, diríamos con el refrán popular. Tal radicalidad del tomismo oficial, a distancia ciertamente del espíritu de la Encíclica que expresamente evitaba exclusivismos, provocó reacciones en contra. Bastará aludir a ellas. Por parte de la Compañía de Jesús sabemos las gestiones que hubieron de realizar sus Generales Luis Martín y Wlodimiro Ledóchowski, ante la Santa Sede, para que con paz y sin escrúpulo de mala obediencia se siguiera dentro de casa enseñando a Suárez y manteniendo con una razonable libertad los «pronuntiata maiora» (24 Tesis) del tomismo. El biógrafo de Urráburu, Constancio Eguía, nos refiere las dificultades que le proporcionó a él en su magisterio romano la libertad con que, buen hijo de la Iglesia, seguía las normas tocantes al tomismo, pero entendido con criterio más ancho que otros junto a él, enemigo de «exclusivismos raquíuticos»; a Tomás de Aquino juntaba él, Urráburu, las autoridades doctrinales de casa, Suárez, Lugo, Belarmino, Valencia<sup>51</sup>. Oportunamente proclama Urráburu que Suárez es mirado con ojeriza por muchos por haber seguido a Sto. Tomás igual que éste siguió a sus anteriores maestros, sin quedarse en repetirlos, repensando, cotejando con otras opiniones, sometiendo todo a la razón, primera autoridad en filosofía: «attentissime legendo et meditando, non dissimulando vel contemnendo aliorum... sententias, sed omnia sedato animo in trutinam rationis revocando, rationemque auctoritati anteponeudo»<sup>52</sup>. Su coetáneo y maestro, José Mendive, reflejando la

<sup>51</sup> C. EGUÍA, art. y l.c., p. 52.

<sup>52</sup> URRÁBURU, o.c., I, p. 79.

misma circunstancia, coincidía con él; no adscripción cerrada a ninguna escuela o sistema, aun tomando como guía a un autor; seguimiento de Sto. Tomás, pero con libertad<sup>53</sup>, a la manera «ecléctica» en su recto sentido<sup>54</sup>.

Por fuerza tenía que producirse la rotura del esquema. Y de hecho se rompió. El punto álgido de máxima concentración y rigor del tomismo oficial puede hacerse coincidir con el período marcado por tres fechas, la de 1911, obra de N. del Prado, mencionada antes; 1914, las 24 Tesis, y 1917, Centenario de la muerte de Suárez y su Congreso en Granada, al que se castigó con la exclusión de los temas referentes al Suárez teólogo y filósofo; hubo de contentarse con el Suárez jurista y político. La reacción vino obligada, y una vez la brecha abierta, las aguas se precipitaron. Hasta dónde llegaron buscando y exigiendo la libertad, vamos a verlo.

*Precursores.* Creemos oportuno cortar el relato pequeño para buscar el comienzo de esa libertad dentro de lo católico y en este último siglo aludiendo a dos figuras precursoras de más ancha base, que lograron imponerse, no sin vencer fuertes resistencias de flanco; nombramos a Mauricio Blondel (su obra *L'Action*, 1893) y Pierre Teilhard de Chardin, aquel intelectual, preocupado por la suerte del pensamiento católico en un siglo no escolástico, y Teilhard, capellán jesuita de la guerra del 14. Blondel introdujo dentro de casa una cierta versión del modernismo, con su método de inmanencia que salvaba, junto con la subjetividad, pieza clave y fundamental del pensamiento moderno, desde Descartes, la objetividad y la trascendencia, como una fórmula nueva de filosofía cristiana. Teilhard, ni filósofo ni teólogo, y más poeta y místico que científico, o todo junto, vivía y proponía una sintonía inédita con las aspiraciones espirituales del momento europeo, como una fórmula de aceptación positiva y gozosa de la realidad del mundo, del progreso, de la ciencia, de la vida, una modernidad abrazada con entusiasmo casi religioso, con Cristo como eje de la historia y del cosmos, flecha potente de la evolución creadora universal, y el hombre como medio divino. Teilhard ante todo significaba la pérdida del miedo al mundo moderno, a su visión positiva de la vida, el abandono o superación de todo complejo de inferioridad o de desfase que parecía paralizar o irritar, según casos, la respuesta del pensamiento católico en los finales de siglo al pensamiento moderno.

---

<sup>53</sup> J. MENDIVE, *o.c.*, p. 364.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 364 y 371.

*Tomismos abiertos.* Más cerca de nosotros, y volviendo al terreno más específico de la filosofía, habremos de registrar los progresos de ensanchamiento más o menos profundos y rápidos que, dentro del mismo tomismo, y como réplica a los radicalismos partidistas apuntados, y ciertamente más en línea con la intención de fondo de la *AetP* (vetera novis augere), se han ido produciendo en centros destacados del espacio europeo; enumeramos sólo los más conocidos, Lovaina, Milán, Friburgo de Suiza, Roma, Salamanca. Aunque ahí están también los focos de un tomismo «estrecho», representan sin duda, en distinto grado, la voluntad de abrirse y ensancharse. Todos tienen sus méritos en la reactualización del espíritu de Tomás de Aquino, y juntan a ello, a tono con el tiempo, una preocupación por reconstruir la historia del pensamiento medieval; concretamente entre nosotros notamos este esfuerzo histórico coronado con éxito en la investigación de la gran escuela teológica de Salamanca.

Aparte de ello y como más significativo para nuestro intento, nos fijaremos en unos cuantos hechos que nos revelan la evolución que tratamos de reseñar en la misma apertura del pensamiento escolástico y tomista hacia fuera, más allá de las propias fronteras, católicas y escolásticas. Sólo unos pocos botones de muestra, pero, creemos, suficientes. Veremos cómo se rompe el esquema rígido, no para perder su unidad, sino para enriquecerla con trascendentales ensanches.

*Kant.* Decir con Zeferino González que Kant es el iniciador de la filosofía novísima, responsable (Urráburu traduce «padre fecundo») del racionalismo, empirismo, idealismo, y su criticismo causa, incluso, del materialismo contemporáneo, y afirmar que «casi todos los errores de nuestros días, o deben su origen directo al criticismo de Kant, o se hallan incubados por su doctrina, a la cual se debe también en gran parte la atmósfera esencialmente racionalista y anticristiana que respiramos...», «una filosofía esencialmente errónea y perniciosa»<sup>55</sup>, sonará hoy sólo a eco de una postura global polémica, defensiva y poco responsable en un historiador imparcial como lo quiere ser y lo es generalmente el Cardenal filósofo e historiador de la filosofía; es el testimonio de un momento y de una actitud dominante a finales de siglo pasado en los ambientes eclesiásticos, de los que será expresión clásica aún más aguda, algún tiempo después, la obra de Mattiusi, *Il veleno kantiano* (El veneno kantiano), en la que se asienta que Kant «es veneno del que basta una gota para dar muerte a la ciencia del intelecto» (2.<sup>a</sup> ed. 1914, p. 7). Impensable para esta mentalidad el que

<sup>55</sup> ZEF. GONZ., *o.c.*, tomo III, p. 481 y 487-488.

Kant penetrara desde fuera por los muros cerrados hasta el interior de un pensamiento tradicional y escolástico y por añadidura tomista. En el contexto renovador de Lovaina, muy cerca de la misma Universidad, en el centro de estudios jesuíticos de Eegenhoven, dos Profesores de Filosofía, Pierre Scheuer y Joseph Maréchal, emprenden una metafísica cristiana montada precisamente sobre Kant. Maréchal va a construir justamente una crítica del criticismo de Kant partiendo del mismo Kant; «trataremos de ver si los postulados iniciales del kantismo (*objeto fenomenal y método trascendental de análisis*) no encubren, a pesar de lo que haya creído Kant, la afirmación implícita de un verdadero *objeto metafísico*»<sup>56</sup>; una metafísica de raíz kantiana, contra Kant, aceptando honestamente su planteamiento, pero en continuidad y fidelidad al realismo tradicional, concretamente tomista. El Cahier V de la obra general *Le point de départ de la Métaphysique* llevará por subítulo: *Le thomisme devant la philosophie critique*. En la misma línea que Maréchal se moverá K. Rahner en su *Geist in Welt*, 1939, tesis descalificada académicamente por su interpretación tomista no acorde con la oficial, que tendía a radicar la posibilidad y justificación de la metafísica en la condición humana de ser sensible, vinculado al mundo real con una abertura, por su conocimiento, al ser en su totalidad y universalidad. Metafísica nueva, de raíz antropológica y amplitud de absoluto que se fundaría ahora en un análisis del conocimiento y de la vida específica del hombre. Nace así la llamada filosofía y metafísica trascendental, que no rehúye el apellidarse cristiana y que revaloriza la metafísica del ser, la escolástica y tomista, desde Kant mismo y aun contra Kant. Esta metafísica trascendental será hoy, no solamente recibida con paz dentro de casa, sino como la de más relieve y credibilidad en el mundo filosófico católico.

*Husserl*. En los últimos tiempos, primer tercio de nuestro siglo, sobre las ruinas de un pensamiento especulativo en gran parte ahogado por el predominio positivista y científico, se alzó Husserl y su escuela, que volvía a la filosofía del ser y de la esencia, con raíces modernas, subjetividad cartesiana y criticismo kantiano, una versión más moderna y elaborada del pensamiento trascendental. De la escuela de Husserl se pasará, sin renegar de su maestro, a la filosofía cristiana y escolástica, concretamente tomista, la convertida y religiosa carmelita Edith Stein, asistente de Husserl; si Teresa de Jesús española cambió de golpe su postura vital hasta la conversión y profesión en el Carmelo, Tomás de Aquino operó una paralela transformación de su

<sup>56</sup> J. MARÉCHAL, *Le point de départ...* Cahier V, p. 15.

espíritu temperamentamente especulativo y filosófico. No fue dejar a Husserl, fenomenología y filosofía moderna por la escolástica, sino descubrir en el doctor medieval una expresión distinta, pero válida, del aliento metafísico respirado en la escuela de Husserl, filosofía del ser, de la esencia. Curiosa resultará su apreciación de la historia de la filosofía en sus rasgos y líneas salientes. Dice ella: «Por el mismo tiempo que la *filosofía cristiana* despertaba de su sueño de Bella Durmiente, hizo la *filosofía moderna* el descubrimiento de que el camino que recorría desde unos tres siglos no se podía continuar. Del hundimiento en el materialismo buscó librarse volviendo a *Kant*, pero no bastó... Se vino primero a la filosofía *de la esencia* (fenomenología de Husserl y Scheler)... La renacida filosofía de la Edad Media y la recién nacida filosofía del siglo xx, ¿podrán encontrarse en el cauce único de la *philosophia perennis*? Hablan aún diverso lenguaje, y será preciso encontrar ante todo un lenguaje en que se puedan entender»<sup>57</sup>. Cerramos la alusión a Edith Stein, en el claustro Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D., con la consumación de su proyecto filosófico contenido en sus dos volúmenes: *Endliches und Ewiges Sein*, edición 1950, que viene a ser un comentario a la concepción metafísica de Tomás de Aquino, una como «retractatio» de la también mencionada obra de Norberto del Prado, pero descargando a ésta de toda su exclusividad, abriendo la visión tomista a todo el horizonte cristiano, desde Agustín a todas las direcciones medievales escolásticas, y como fruto de su devoción filosófica a Tomás de Aquino, una excelente traducción alemana de las *Quaestiones Disputatae de Veritate (Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit)*, 1952.

*Heidegger*. El enlazar con los modernos y actuales, no ya para condenarlos o refutarlos, sino para aprovecharlos, se verá cada vez más normal dentro del campo católico. Pocos filósofos, si alguno, de los que hoy suenan, al menos en la línea que podemos decir más filosófica o con arraigo metafísico, carecerán de ese estatuto de presencia y utilización. Aludiremos todavía, destacándolo, a la obra de Gustavo Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (La suerte de la Metafísica de T. a H.)*, 1959. Ahora es Heidegger, que resume todo el pensamiento alemán desde Kant hasta Husserl, pasando por Hegel, que inició su camino filosófico personal con una tesis doctoral sobre Escoto, el que da luces de filosofía a un pensador cristiano, católico, y las da enlazando con Tomás de Aquino, sacado aparte de toda la filosofía tradicional, como excepcional resonador de la vieja

<sup>57</sup> E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein*, p. 6-7.

problemática de Aristóteles, el «ser en cuanto ser», y de la que se habrían desviado todos los otros escolásticos medievales y modernos para perderse en el «ente» abstracto o en el «Ente» Sumo, Dios, mirado desde la engañosa imagen del ente físico. Siewerth sostiene que sólo Tomás de Aquino responde, dentro de la tradición escolástica, a la temática del Ser en cuanto Ser heideggeriano, precisamente por la atención puesta por Tomás en el «actus essendi», por el que los entes «son»; acto de ser que goza de una presencia originaria en todo conocimiento humano y que es por ello condición de posibilidad de todo juicio. Sustancialmente sería la posición de Maréchal, y en esta asignación de una cierta presencia prejudicativa o preconceptual del ser (idea, noción, concepto) en la mente del hombre, como un «prius» o un «apriori» y condición de posibilidad de su actividad conceptual judicativa referida a los entes, a las cosas o a las situaciones particulares, creemos que hay una fundamental coincidencia de las posiciones de Siewerth, de Rahner, de Maréchal y, alargando la lista, de nuestro Amor Ruibal, quien también criticó y rompió para su personal construcción el rígido esquema escolástico dominante en las escuelas católicas de comienzos de siglo.

*De nuevo Agustín.* Junto a esta entrada, por la puerta grande, de la filosofía moderna lejana y cercana en el ámbito escolástico, sin desatar ya alarmas ni provocar actitudes angustiosas de defensa y repliegue, habrá que registrar también lo que podremos llamar la irrupción del agustinismo, algo muy vago y complejo, donde se han dado la mano, por un lado, las auténticas reviviscencias de lo agustiniano, especialmente en el seno de las familias religiosas adscritas a esta tradición intelectual, rama franciscana, rama agustiniana, y, por otro, corrientes espirituales de varia procedencia, no precisamente cristiana o escolástica, muy en particular la corriente idealista de pensadores italianos de vuelta del idealismo hegeliano-gentiliano, la espiritualista axiológico-personalista derivada de Max Scheler, y la heredera del espiritualismo francés vivo y operante en los finales de siglo como reacción contra el positivismo. No pocas veces este nuevo espiritualismo de signo agustiniano se presentó con tonos acentuadamente antiaristotélicos y por ello como antitomista, incluso afectó cierto desvío de un intelectualismo que ignoraba lo concreto y vital del hombre. Desde dentro y desde fuera, desde orígenes y fuentes cristianas y no cristianas, se ha venido haciendo filosofía espiritualista, con centro en el hombre, que no ha tenido dificultad en presentarse como cristiana y abierta a la trascendencia, aun sin profesar para esta trascendencia



una vía o una mediación metafísica al uso tradicional, ni la más moderna vía de la fenomenología.

*Jaspers.* Sin ser cristiana, se sitúa muy cerca del pensamiento cristiano de hoy, o de muchos hoy, la fórmula filosófica de K. Jaspers, que niega a la filosofía el paso a la trascendencia, que corta toda comunicación de razón y fe religiosa, que no quiere saber nada de una filosofía *para* la teología, o para la fe, pero describe al hombre como ser de frontera, pegado al muro, al muro que cierra el paso a la trascendencia, pero que, a sabiendas del fracaso necesario, no puede dejar de vivir con sus ojos puestos en él; el Envolvente o Absoluto está del otro lado, pero sólo la preocupación y el anhelo de él hace al hombre vivir a la altura de sí mismo; se es hombre en la medida en que la «experiencia», la existencia cotidiana, se articula con, se hinche de, «razón». Es la fórmula de la «fe filosófica», que deja al hombre en el umbral, sin permitirle el paso, pero que no le roba la posibilidad de traspasarlo por otra instancia, distinta de la filosofía, como sería la religión. La filosofía no tendría la pretensión de resolver los enigmas de la vida, de ser, como la suponían y definían los antiguos, un conjunto orgánico de verdades, un sistema unitario y comprensivo total, en el XIX, «collectionem cogitationum ex principiis evidentibus... deductarum», repite tradicionalmente J. Fernández Cuevas, escolástico a mediados del pasado siglo<sup>58</sup>, sino más modestamente un trabajo del hombre ejercido con su razón para plantearse los problemas que le salen al paso en la vida y para hacer la posible luz sobre esas sombras y con ello «orientarse» en la existencia; filosofía como orientación. No es esto una posición cristiana, ni asimilable, tal cual, por una mente cristiana, pero Jaspers ha iluminado con esta reflexión sobre la situación total del hombre en esta vida algo que caracteriza bien la nueva y actual postura de buena parte de la filosofía católica, de los filósofos que no ocultan su opción confesional cristiana, si bien subsisten hoy, lado a lado, entre ellos todas las posturas posibles en filosofía, desde las más cerradas, al estilo del tomismo puro de principios de siglo, hasta las más oreadas con la realidad ambiente a la altura del momento actual.

---

<sup>58</sup> JOSÉ FERNÁNDEZ CUEVAS, *Philosophiae Rudimenta ad usum academicae iuventutis*. I, p. 3.

## IV. NUEVA SITUACIÓN

Si seguimos refiriéndonos, como a lo largo de este trabajo, al campo intelectual católico y en él miramos lo que también es filosofía cristiana, y sospechamos, aunque no es del caso levantar estadísticas, que es la actitud más difundida o socialmente aceptada en la circunstancia presente, advertiremos que el desarrollo histórico ha desembocado en una situación enteramente nueva, con características muy otras de las que configuraron la filosofía católica de hace cincuenta o cien años.

*Neutralidad.* Primero señalaríamos una cierta postura neutral de la filosofía, la católica o de ese amplio sector católico al que ahora nos queremos referir, respecto de la teología y de la misma fe. Neutralidad que no significa desinterés, ni siquiera ausencia de estrategia, sino una nueva metodología. Lo que significa es fin de enfrentamiento polémico, de filosofía contra filosofía o filosofías, fin de filosofía cristiana como arma de combate, gendarme de la religión o báculo de la teología. Los campos se han clarificado y raro o pequeño será el espacio donde aún ambas, filosofía y teología, se entremezclen para una acción común. Se reconoce la mutua independencia y autonomía, los propios terrenos, métodos y campos de objeto: no interferencias y, por ello, inexistencia o reducida al mínimum la existencia de conflictos. El caso es que una y otra, teología y filosofía, desde hace un par de décadas, o quizá desde el fin de la segunda guerra mundial, que ha cambiado en tantos aspectos el curso de la historia, están sometidas a una paralela crisis de identidad; la teología a partir de la revolución de sus métodos en la interpretación de la Escritura, la filosofía desde las instancias críticas del análisis positivista, marxista y freudiano. Una filosofía y una teología que se han hecho sobrias y cautas al medir sus posibilidades, que renuncian ambas a aquellas pretensiones sistemáticas del pasado siglo. Con ello, dos autonomías cada vez más diferenciadas, atentas cada una a trabajar en el propio campo, sin crear dificultades al vecino.

*Convivencia.* La filosofía todavía confesional, de palabra o, al menos, las más veces, sin palabra, pero de corazón y de fondo, la de los católicos aquí aludidos, mira a las filosofías de enfrente o de al lado con respeto, que es correspondido igualmente con respeto por las

que no querrían ni explícita ni secretamente decirse o sentirse cristianas. Si en momentos de la gran polémica o empresa de la filosofía cristiana militante los más celosos de su oficialidad y obligatoriedad, del tomismo fin de siglo, pensaron y se ilusionaron con desprenderse del mismo adjetivo «cristiana» por creer, y empeñarse en hacer creer que no había «otra» filosofía posible para la razón humana que ésa, la del tomismo tal como ellos la entendían, ahora no hay ya emoción alguna en el nombre, o en el adjetivo; se asume como evidente que la filosofía no es cristiana ni no cristiana, es filosofía en cualquiera de sus manifestaciones, y éstas son por necesidad muchas, dadas las limitaciones del hombre que las hace y las diversas y cambiantes situaciones históricas en que la hace; un pluralismo que no afecta a «la» filosofía tomada en abstracto, pero sí a sus formas concretas; la cualidad de creyente o no creyente no tiene por qué introducirse en la esencia misma de la filosofía. Desde la aceptación de esa condición del hombre con relación a la filosofía, impera hoy, más que en tiempos pasados, junto con el respeto, la disposición abierta para «entender» al otro, información y comprensión, sin la presuposición de ver en él un «adversario», clásico apelativo de los otros en las tesis escolásticas. El «otro» resulta ahora un compañero, incluso un colaborador, en pie de igualdad. Una convivencia bien hermanada con el pluralismo, base de toda civilizada confrontación de opiniones. Convivencia que significará, al fin, la paz de las conciencias; una filosofía y una razón humana que no interferirán la personal vida de la fe; una razón que, en el increyente, o ateo, o agnóstico, *dejará* al creyente creer, y en el creyente le *permitirá* a él convivir en paz con su fe.

*Por la razón.* Con esto habrá ocurrido algo muy importante. Que se ha disuelto el grave equívoco de una razón supuestamente «respondeña», díscola, rebelde o simplemente emancipada de la fe y de la teología. Todos estos signos de desbordamiento de los propios fueros y oficios se admitirá ahora con paz que no fueron demasías de la razón, ni pecados de una razón, sino más exactamente intromisiones de algo foráneo a la razón, de motivos «irracionales» en el hombre que, desde reacciones emocionales o situaciones ambientales, con poca sensibilidad para las exigencias de una rectitud moral, se hicieron pasar por «razones» o derechos. La razón no es ni soberbia ni humilde, cualidades sólo del hombre que, ser racional, es capaz de volver la espalda a la luz guía de la razón. El «saltarse» de la razón en las actitudes menos «racionales» tanto estuvo en el pasado de parte de los «soberbios» modernos como de los «alarmados» tradicionales. Era preciso

que se hiciera silencio en el campo de lucha y apareciera en su luz o sombra propia cada combatiente, cargando cada cual con su fardo histórico y sus grados de fidelidad a una razón que no fue la combatiente, sino que lo fueron los intereses en juego, altos o bajos, pero extrarracionales. Si la filosofía es la ciencia o la vida de la razón reflexiva, el hombre de hoy, creyente o no, se felicitará de que se absuelva a la razón humana de los cargos que en este siglo último se le han hecho con furia, con recelo, con agresividad, siempre en nombre de la sin-razón o de la extra-razón. Para corregirse el hombre concreto de los posibles «saltos» sobre la razón, ningún otro órgano tiene a mano que la misma razón: una luz extraña, por muy superior que se la suponga, como la de la revelación, nunca estará para suplir, en el orden natural, lo que la razón no alcanza; no llena la fe los huecos de la razón, simplemente da al hombre otros contenidos que quedarán fuera, no dentro, del orden natural, so pena de vaciar a aquéllos de su sentido propio, de anular la fe por favorecer la razón.

*En libertad.* Una razón, o empleo de la razón en el hombre, así distinguido y limitado en sus posibilidades, no separado, ni emancipado, ni liberado de la superior instancia de la fe, de la teología, será, y creemos con ello interpretar la actitud más vivida hoy entre pensadores católicos, después sobre todo del Vaticano II, tan atento a distinguir los respectivos campos de autonomía de lo natural y sobrenatural, será mirado y saludado como un ejercicio de la razón en libertad. Libertad no significará, repetimos, liberación de, emancipación de, rebeldía o soberbia, sino solamente la posibilidad de actuarse con holgura, sin presión exterior, sin angustiosos cometidos de defensa, reflejos de inseguridad y de no libertad interior. Una libertad que es simplemente poder vivir desde sí mismo, sin tener que estimular la propia vida con la presencia de enemigos; sin tener que llenar un oficio de servicio hacia fuera. Una razón que se emplea y vive porque puede y quiere, no porque, desde instancias extrañas a ella, necesita responder a llamadas o retos. La única llamada y reto es para la razón en el hombre los problemas que le pone la vida, la reflexión para orientarse entre las cosas, a través de una realidad que será siempre para él una esfinge desafiante.

*Servicio.* Una razón así no será ya tutelante de nada fuera de sí misma ni tutelada, sino responsable y libre. Con ello su relación con la teología, con la religión, con la fe, no tendrá ya nada que ver con la «ancillaridad» de antaño, pero brindará al hombre creyente, al teólogo, y en él a la religión, a la teología, el mejor servicio que puede

darle, a saber: el mejoramiento progresivo del hombre en su «racionalidad». Si el mejor cristiano no tiene por qué ser el mejor filósofo, ni siquiera filósofo, sí para ser cristiano habrá que contar con el hombre, ser racional de base, racionalidad que podrá ser vivida y realizada, o por la vía reflexiva, la de la filosofía, o por otras vías, no menos dignas, de la espontaneidad y rectitud natural.

*Tomás al fin.* Acabaremos apuntando algo histórico concreto muy revelador; la última fórmula de tomismo propuesta por Juan Pablo II (discurso en el «Angelicum» de Roma el 17 de noviembre de 1979)<sup>59</sup> viene a ser una vuelta feliz a la intención de fondo de León XIII hace ahora cien años; un tomismo abierto y universal que se mide con la abertura del entendimiento humano al ser, al «actus essendi» de Tomás de Aquino, sin otros límites que los del «esse», los de la realidad. Una filosofía de la realidad, de toda la realidad; ella así, libre de acotamientos de contenido o de propósito, es el verdadero espacio de la razón en libertad.

LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S.J.

Universidad Comillas  
Madrid

<sup>59</sup> *Osservatore Romano*, 19-20 nov. 1979. Al citar los documentos eclesiásticos en nuestro trabajo hemos prescindido cuidadosamente de su aspecto dogmático o jurídico (canónico), para sólo mirarlos como testimonios de una situación histórica. Esta intención histórica nos sugiere la conveniencia de tener aquí ante los ojos las palabras del Pontífice más atinentes a nuestro propósito, como confirmación de nuestra postura histórica ante el hecho de la evolución del pensamiento católico que hemos seguido a lo largo del último siglo. Subrayamos el espíritu de *apertura* y de *universalismo* que se quiere resplandezca en el novísimo tomismo: «*Apertura* al conjunto de la realidad en todas sus partes y dimensiones, sin reducciones o particularismos (sin absolutizaciones de aspectos singulares), como es exigido por la inteligencia en nombre de la verdad objetiva e integral, concerniente a la realidad. *Apertura* ésta que es también una significativa nota distintiva de la fe cristiana, de la que la catolicidad es contraseña específica... Porque es la filosofía del ser, del 'actus essendi'... filosofía de la proclamación del ser, el canto en honor del existente»... «¿Habrá que temer que ella comprometa la justa pluralidad de las culturas y el progreso del pensamiento humano? Temor vano, pues la 'filosofía perenne', en fuerza del principio metodológico mencionado, según el cual toda la riqueza de contenido de la realidad tiene su manantial en el 'actus essendi', tiene... en anticipo el *derecho a todo lo que es verdadero en relación con la realidad*. Recíprocamente, toda comprensión de la realidad, que de hecho respete esta realidad, tiene pleno derecho de ciudadanía en la 'filosofía del ser', independientemente de quién ha tenido el mérito de haber consentido tal avance en la comprensión, e independientemente de la escuela filosófica a la que pertenece. Las otras corrientes de pensamiento, por tanto, si se las mira desde este punto de vista, pueden, más, deben ser consideradas como aliadas naturales de la filosofía de Sto. Tomás y como compañeros (partners) dignos de atención y de respeto en el diálogo que se desenvuelve cara a la realidad y en nombre de una verdad no manca sobre la realidad.» (Puede verse también en «La Civiltà Cattolica», quad. 3109 [1980] págs. 49-50.)