

## **La crítica de Augusto Del Noce al personalismo no metafísico de Renouvier y Lequier**

### ***The critique of Augusto Del Noce to the non metaphysical personalism of Renouvier and Lequier***

**Carlos Daniel Lasa**

Univ. Nac. de Villa María,  
Univ. Cat. de Córdoba y de Salta

Recibido: 18 febrero 2019

Aceptado: 24 marzo 2019

*Resumen:* El propósito del artículo es el de determinar, en la reflexión de Augusto Del Noce, la significación que ha tenido el denominado *personalismo* en el pensamiento filosófico en general, y en el campo de la teología católica, en particular. La primera parte del escrito se ocupa del ideario del mentor del personalismo, Jules Lequier. En esta instancia, se precisa no sólo que el personalismo ha sido configurado en torno a la oposición *libertad-necesidad*, sino que, a partir de esta dialéctica opositiva, el pensamiento del filósofo francés se ve obligado a constreñir la noción de *libertad* a una *libertas minor*. En un segundo momento, el trabajo establece la continuidad de la concepción personalista de Lequier, concretamente en el personalismo actual de Juan Manuel Burgos. Finalmente, presenta los

*Abstract:* The purpose of this article is to determine, in the thought of Augusto Del Noce, the significance that the so-called Personalism has had in the philosophical thought in general, and in the Catholic theology in particular. To begin with, the paper explores the thought of Jules Lequier, a founding father of the Personalism. In this first section it is argued that the Personalism has been structured around the 'freedom-need' binomial and, as a consequence of this oppositional dialectic, the French philosopher is compelled to constrict the notion of freedom to a *libertas minor*. Secondly, it is established a continuity between the personalist conception of Lequier and Juan Manuel Burgos. Finally, it is discussed Del Noce's criticism to Personalism and the

puntos críticos que Del Noce formula al personalismo, y al propio tiempo, expone las razones que conducen al filósofo italiano a constituir al ontologismo cristiano en la instancia capaz de resolver la dialéctica opositiva *verdad-libertad*, asegurando la dignidad del hombre y permitiendo el alumbramiento de un verdadero *intellectus fidei*.

*Palabras clave:* Personalismo, Augusto Del Noce, Jules Lequier, Juan Manuel Burgos, Ontologismo cristiano.

reasons that led the Italian philosopher to uphold that Christian Ontologism in capable of solving the oppositional dialectic 'truth-freedom.'

*Key Words:* Personalism, Augusto Del Noce, Jules Lequier, Juan Manuel Burgos, Christian Ontologism

## 1. INTRODUCCIÓN

El propósito del artículo es el de determinar, en el pensamiento de Augusto Del Noce, la significación que ha tenido el denominado *personalismo* en el ideario de su fundador: Jules Lequier, y cómo sus tesis han gravitado en el campo filosófico y en el de la teología católica. Asimismo, se intentará mostrar cómo las tesis personalistas de Jules Lequier son convergentes con las de un autor contemporáneo, representante del personalismo: Juan Manuel Burgos.

La primera parte del escrito se ocupa del pensamiento del mentor del personalismo, Jules Lequier. En esta instancia, se precisa no sólo que el personalismo de Lequier ha sido configurado en torno a la oposición *libertad-necesidad*, sino que, a partir de esta dialéctica opositiva, el pensamiento del filósofo francés se ve obligado a constreñir la noción de *libertad* a una *libertas minor*.

En un segundo momento, el trabajo establece la convergencia entre la concepción personalista de Lequier y la del personalismo representado, en la actualidad, por Juan Manuel Burgos.

Finalmente, presenta los puntos críticos que Del Noce formula al personalismo, y al propio tiempo, expone las razones que conducen al filósofo italiano a constituir al ontologismo cristiano en la instancia capaz de resolver la dialéctica opositiva *verdad-libertad*, asegurando la dignidad del hombre y permitiendo el alumbramiento de un verdadero *intellectus fidei*.

## 2. EL PERSONALISMO DE JULES LEQUIER

Augusto Del Noce considera que, si bien el término *personalista* ha sido acuñado por Charles Renouvier, esta concepción filosófica ya estaba sustancialmente presente en Jules Lequier<sup>1</sup>. Y agrega: "...la fórmula filosófica general de Lequier –HACER, no devenir, sino hacer, y haciendo, HACERSE– se ha convertido en la divisa de dos direcciones importantes de la reciente filosofía francesa (las cuales, de alguna manera, se han visto en la obligación de acogerla en virtud de la imposibilidad de encontrar una divisa más adecuada): el personalismo cristiano –si al menos se le quiere dar a este término un significado preciso que lo distinga de otras formas de filosofía cristiana, como por ejemplo, el tomismo y el ontologismo– y su gemelo, el libertinismo ateo"<sup>2</sup>.

Precisamente Lequier, en su escrito *El problema de la ciencia: cómo encontrar, cómo buscar una primera verdad*, escribe el famoso método: "La formule de la science: FAIRE, non pas *devenir* mais faire, et en faisant SE FAIRE"<sup>3</sup>. Cabe consignar que *devenir*, en Lequier, debe ser puesto del lado de la necesidad, y su opuesto, el *hacer*, del lado de la libertad<sup>4</sup>. La necesidad del devenir procede, a juicio de Lequier, de la constricción de la evidencia en Descartes, o de la dialéctica panteísta en Hegel.

Para Lequier, existe una única manera de encontrar una *verdad primera* que jamás pueda ser puesta en duda: aquella verdad que puedo crear yo mismo. Debo hacer en mí la luz y no tomarla

<sup>1</sup> Cfr. A. Del Noce. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese. En Filosofi dell'esistenza e della libertà. Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*. Milano, 1992, p. 138. Este texto se agrega como introducción a *Opere de J.-L. Jules Lequier*. Brescia, 2008, 1ª edizione. Esta versión registra un agregado, una quinta parte, titulada "Il posto de Lequier nell'attuale storiografia filosofica". La cita referenciada puede confrontarse en la página 53. Citaremos tanto una como otra edición en virtud de que, además del referido agregado, se registran otras diferencias.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>3</sup> J. Lequier. *La recherche de une première vérité. Fragments Posthumes*. Saint-Cloud, Imprimerie de M<sup>e</sup> V<sup>e</sup> Belin, 1865. Fragments des 5<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> parties, p. 92. (La fórmula de la ciencia: HACER, no devenir sino hacer, y haciéndose, HACERSE).

<sup>4</sup> Necesidad es considerada, por Lequier, como una realidad absolutamente determinada que no deja margen alguno para la indeterminación absoluta, esto es, para la libertad entendida en términos de creación.

a partir de otra iluminación<sup>5</sup>. Y líneas más adelante expresa sin ambages: “Agir, c’est commencer. Je le franchis donc en agissant, ce cercle vicieux, dans mon effort qui se produit LUI-même; cet effort qui l’instant d’avant n’était pas et qui tout à coup devenant, par lui-même à lui-même sa cause, est, c’est-à-dire s’est produit, s’est fait, s’est fait de rien. C’est là vouloir”<sup>6</sup>.

En consonancia con la postura del padre del personalismo, el personalismo de Renouvier, fundado como dijimos en el pensamiento de Lequier, es aquella posición filosófica que consiste en sostener que cada hombre, mediante su libertad, es el artífice de sí mismo<sup>7</sup>.

En realidad, anota Del Noce, tanto para Dostoievski como para Lequier, “... el problema esencial es el problema antropológico, y en el centro del mismo se sitúa la libertad entendida como *libertas minor*, esto es, la libertad en tanto opuesta, en primer lugar, a la necesidad, no a la esclavitud, vale decir (en los términos tradicionales), opuesta al libre arbitrio como poder de elección entre contrarios; y esta forma de libertad no puede hacerse desaparecer por la consideración de la *libertas maior* idéntica a la verdad y a la perfección”<sup>8</sup>.

Lequier entiende que el hombre no es naturaleza y debe constituirse *contra* la naturaleza, entendida la naturaleza como orden, como hecho. Lequier absolutiza la *libertas minor* y, con ello, pone en sordina la concepción teológica tradicional que consideraba a la *libertas minor* dentro de un orden, sometida a una autoridad<sup>9</sup>. En realidad, para Lequier, afirmar la *libertas maior*, o sea, la libertad del bien, equivaldría a sostener una necesidad buena, pero necesidad al fin. Y ello haría desaparecer del hombre el acto libre.

Lequier está pensando, a nuestro juicio, que en el seno mismo del ser se yergue un determinado tipo de ser, esto es, el hombre,

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, p. 47.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 48. (Obrar es comenzar. Yo salgo, por lo tanto, por medio del obrar de este círculo vicioso, en mi esfuerzo se produce UNO-mismo; este esfuerzo que en el primer momento no existía y que, convirtiéndose repentinamente, por sí mismo, en causa para sí mismo, existe, esto es, se ha producido, se ha hecho, se ha hecho de la nada. Esto es querer).

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, p. 32.

<sup>8</sup> A. Del Noce. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*. Introducción a Opere de J.-L. Jules Lequier. *Op. cit.*, p. 4. Este parágrafo no aparece en la versión de 1992.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, p. 4.

que se presenta, respecto de todo otro ser, como excepción absoluta. La excepción consistiría en no estar regido, como en el caso de los demás seres, por las leyes del ser. Si el hombre participara de las leyes del ser dejaría de ser libre. Esto conduce a Lequier a afirmar que Dios auto-limita su potencia para hacer lugar a la libertad del hombre. Expresa a través de Probus: “Écoute. Tu es libre de faire una action. Dieu ne sait point que tu la feras, puisque tu peux ne pas la faire, et Dieu ne sait point que tu ne le feras pas, puisque tu peux la faire. Dieu sait seulement que tu es libre, et de même qu’en faisant l’homme libre il a lui-même librement restreint l’exercice de sa puissance dans le gouvernement du monde, de même il a restreint sa science à l’égard de nos actes. Si Dieu voulait, il n’y aurait dans les événements futurs aucune ambiguïté: tout marcherait, pour ainsi parler, en ligne droite et rien dans l’avenir ne pourrait être caché à cette providence qui d’avance aurait déterminé tout ce qui devrait être. Mais Dieu qui est la Force et à qui rien n’est difficile, a mis dans notre àme una force par laquelle il est en notre pouvoir d’agir ainsi et d’agir autrement, de prendre cette voie ou cette autre. Pourquoi ce qu’il a voulu laisser, en quelques sens du moins, de dérober à l’action propre de sa puissance, ne l’aurait-ils pas laissé pareillement se dérober a sa science?”<sup>10</sup>.

Lequier, desde nuestro punto de vista, recorta al hombre dentro del infinito dominio del ser y de sus leyes propias. Sin embargo, en virtud de su libertad, este hombre no participa de

<sup>10</sup> J. Lequier. *Indicaciones de l’idée du libre arbitre. Première indication. Probus de le principe de la science*. Saint-Cloud, Imprimerie de M<sup>e</sup> V<sup>e</sup> Belin. Seconde partie, pp. 214-215. (Escucha: tú eres libre de realizar una acción. Dios no sabe que tú la realizarás, dado que puedes no hacerla y Dios no sabe que tú no la realizarás, dado que puedes hacerla. Dios sólo sabe que tú eres libre y, de este modo, haciendo al hombre libre él libremente ha restringido su potencia en el gobierno del mundo, él ha restringido de igual modo su ciencia respecto de nuestras acciones. Si Dios quisiese, no existiría en los acontecimientos futuros ambigüedad alguna: todo ocurriría, por decirlo así, en línea recta y nada en el porvenir podría estar escondido a aquella providencia que habría determinado anticipadamente todo aquello que debería ser. Pero Dios, que es la Fuerza y para Él nada es difícil, ha puesto en nuestra alma una fuerza mediante la cual está en nuestro poder obrar de una manera o de otra, de tomar este camino o de tomar aquel otro. ¿Por qué jamás aquello que él ha querido permitir que se sustraiga, en cierto sentido al menos, a la acción propia de su potencia, no habría igualmente permitido que se sustrajera a su ciencia?)

esas leyes de modo necesario; antes bien, tiene el poder, en sí mismo, de crear su propio ser. Es como si dividiéramos al ser en dos grandes dominios: por un lado, Dios y todos los seres que siguen, de modo necesario, sus dictados; por el otro, el hombre que mediante su libertad creadora puede llegar a inventarse a sí mismo. Esta escisión en el seno del ser comienza a registrarse de modo patente a partir de la comprensión de la libertad, por parte de algunos pensadores de la modernidad, en términos de *negación*; consecuentemente, esto conduce a la asunción de una dialéctica opositiva entre libertad y verdad, entre libertad y autoridad, entre libertad y objetividad. De allí que pueda decirse que el personalismo, tanto en Lequier como en sus continuadores (que mantienen una constante que es la oposición libertad-naturaleza), ha confirmado la referida dialéctica opositiva en lugar de resolverla. El mismo Del Noce ha mostrado cómo se ha originado a partir de Descartes, aunque en oposición a su pensamiento, una concepción de la libertad en términos de negación, de autoafirmación de sí, en detrimento de la objetividad de la verdad. Veamos brevemente esta cuestión.

En la cuarta de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes sostiene «Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, de nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur; nam si semper quid verum & bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem; atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem»<sup>11</sup>.

Advirtamos, en la cita, que el estado de indiferencia que experimenta el alma se constituye en el grado más imperfecto de conocimiento ya que es en este momento donde la distinción

<sup>11</sup> R. Descartes. *Meditationes de prima philosophia*. en *Oeuvres philosophiques. Tome II. (1638-1642)*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris, 1967, 58, p. 210. “De modo que la indiferencia que experimento, cuando no soy arrastrado hacia un lado más bien que hacia otro por el peso de alguna razón, es el grado más bajo de la libertad, y no hay en ella perfección, sino también que manifiesta, más bien, un defecto en el conocimiento o bien cierta negación; pues si yo conociera siempre de modo claro lo que es verdadero y bueno, jamás me tomaría el trabajo de deliberar acerca de qué juicio debiera formar y qué elección hacer, y de ese modo yo sería enteramente libre, sin ser jamás indiferente.”

entre *intelecto* y *voluntad* es mayor. Comenta Del Noce: “Se diría que, para Descartes, el valor de la verdad no está tanto en el darnos un objeto que contemplar cuanto, más bien, en el sacarnos de aquel estado de indiferencia que es el grado más bajo de la libertad”<sup>12</sup>.

Descartes subraya, en el texto citado, el nexo verdad-libertad: una verdad que provoca el hecho de que la libertad salga de su estado de indiferencia, y una libertad que es condición del reconocimiento de la verdad.

Como se advierte, esta verdad no es producto de la actividad del pensamiento, sino que es innata, es decir, le es *dada* al alma, y la libertad, consecuentemente, está ordenada a reconocerla. Podemos observar que, para Descartes, el espíritu es pasivo respecto a la verdad que se le muestra *in interiore*. Pero a esta pasividad, se le agrega la actividad voluntaria que consiste en prestar *atención* a la verdad vista. El espíritu es, simultáneamente, pasivo-activo.

Ahora bien, esta libertad en Descartes se experimenta como *poder de negatividad*, como capacidad de distinguirme, de reconocerme a mí mismo como realidad irreductible. El intelecto es pasivo respecto de la verdad que le es otorgada; la voluntad, en cambio, es libertad, actividad. De allí, entonces, que en el interior del hombre se encuentre esa dualidad entre *intelecto* (pasividad) y *voluntad-libertad* (actividad). Por esta razón, el hombre sólo puede aprehender, en un acto de “atención”, la verdad, realizando de este modo aquella unidad perfecta que sólo existe en Dios entre intelecto y voluntad.

De allí que Descartes no pueda suscribir jamás, como lo harán los autores racionalistas, que la plenitud de lo humano se encuentra en el poder de negación que el alma humana opera a través de la voluntad, ya que la perfección de esta última consiste en constituir una unidad con el intelecto, atendiendo y adhiriendo a la verdad que ese intelecto ve.

Cuando Descartes habla de la existencia de una facultad que *produce* las ideas, no está entendiendo con ello que la voluntad humana establezca el contenido de las mismas: simplemente, las

<sup>12</sup> A. Del Noce. “Descartes”, en *Enciclopedia filosofica*, Roma, 1979, vol. II, col. 824.

“pone delante” del intelecto, tal como indica el sentido etimológico de *pro-ducere* (poner delante)<sup>13</sup>.

Del Noce aclara que, si bien Descartes sostiene que Dios, mediante su voluntad, crea no sólo la naturaleza y sus leyes, sino las mismísimas verdades eternas, sin embargo, su voluntarismo no puede equipararse al nominalista tardo-medieval puesto que “... en el Dios al que llego a través de la duda, la existencia, la potencia absoluta, la libertad como creatividad, respecto a las mismas esencias, y la bondad absoluta se encuentran unidas de modo inescindible”<sup>14</sup>. Del Noce sostiene que, si bien Descartes mantuvo la posición tradicional en lo que respecta a la dialéctica integrativa libertad-verdad, sin embargo, por medio de su filosofía *de la libertad* (y no *sobre la libertad*), ha dado lugar a la instauración de la trascendencia del yo respecto de la naturaleza como verdad primera. En este sentido, afirma Del Noce, puede considerarse como el verdadero fundador del personalismo.<sup>15</sup>

Ahora bien, para el filósofo italiano, y en esto concuerda con la posición de Garrigou-Lagrange, la raíz primera de esta libertad creadora reside en al rechazo de la *libertas maior* entendida en términos de necesidad.<sup>16</sup> Sucede que la concepción de la voluntad pensada como apetito racional ha sido reemplazada por la idea de una voluntad absolutamente auto-referente, desvinculada de todo lo que no sea su propio querer. La voluntad en tanto apetito racional supone la vinculación de mi voluntad al bien universal; supone, en realidad, que el hombre no es una esfera completamente autónoma dentro del dominio del ser, sino una entidad que depende del ser tanto en su propio ser como en su obrar y que no puede ser entendida al margen del mismo.

La voluntad, considerada como apetito racional, se encuentra regida por una ley del ser cual es el principio de *finalidad*.

<sup>13</sup> A. Del Noce. *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*. A cura di Francesco Mercadante e Bernardino Casadei. Milano, Giuffrè Editore, 1992, p. 543.

<sup>14</sup> Cfr. A. del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I. Op. cit.*, p. 613.

<sup>15</sup> Cfr. A. Del Noce. *Da Cartesio a Rosmini... Op. cit.*, p. 8.

<sup>16</sup> A. Del Noce. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*. Introducción a Opere de J.-L. Jules Lequier. *Op. cit.*, p. 45. Ver R. Garrigou-Lagrange. *Dios. II. Su naturaleza*. Madrid, 1977, capítulo IV “Las antinomias especiales relativas a la libertad”, pp. 216-318.



En cada ser se encuentra inscripto el principio de finalidad, y el hombre no es una excepción. Dios, que crea todas las cosas de la nada, no lo hace sino para ordenar a cada una de ellas al máximo bien, el cual no puede ser concebido al margen del Bien absoluto que es Él mismo. No depende del querer humano que la voluntad individual tenga como objeto propio al bien universal; es decir, antes de ejercer el libre albedrío sobre aquellos bienes finitos, mi voluntad está determinada por una ley que *no puede no querer* la dirección hacia el bien universal.

Este ser que ha querido desvincularse, oponerse a la naturaleza y a todo lo que no sea su propio querer, ha perdido aquella interioridad metafísica que refería la idea de una subjetividad frente a un mundo de verdades universales y necesarias capaces de fundar el conocimiento científico; por ello, ha quedado reducido a la mera voz de la conciencia<sup>17</sup>. Lequier ha operado una verdadera revolución en la concepción de libre albedrío. Expresa Del Noce: "... la libertad como poder de atención es sustituida por la libertad como poder de creación. De este modo, se opera una verdadera revolución en la idea de libre albedrío"<sup>18</sup>. Y continúa Del Noce: "La libertad humana se presenta, por lo tanto, como el 'accidente absoluto', como 'lo arbitrario', como 'aquello que no tiene en sí su razón de ser', como el 'milagro del acto'. Por eso, es un postulado, no es demostrable, sino objeto de creencia; no puede ser una evidencia, si es que siempre el carácter de evidencia *me es impuesto*. De allí la sustitución de la evidencia por la creencia..."<sup>19</sup>.

Ahora bien, ¿cómo opera Lequier, en tanto católico, el pasaje de lo natural a lo sobrenatural? A todas luces, desde el punto de vista lógico, este paso resulta infranqueable. De allí que, como muy bien lo señala Del Noce, la respuesta (diríamos, existencial) dependerá de la posición que los cultores de esta filosofía tengan respecto de la revelación. Si el pensador en cuestión, antes de recibir esta filosofía, acepta la revelación, entonces buscará algún tipo de armonía entre ambos términos; si, por el contrario, es ateo, se afirmará en la teoría de la libertad humana y no tendrá motivo alguno para ir más allá de la misma<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. A. Del Noce. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*. Op. cit., p. 57.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*, p. 117.

El problema reside, a nuestro juicio, en este punto: más allá de las buenas intenciones, existe una lógica que perfora toda voluntad que quiera mantenerse en una posición que la contradiga. Y en virtud de que el pasaje entre los términos referidos resulta imposible de efectuarse desde el punto de vista lógico, resultará imposible mantenerlo desde el punto de vista existencial. Los hechos contemporáneos así lo demuestran.

### 3. PRESENCIA DE LEQUIER EN EL PERSONALISMO ACTUAL: EL CASO DE JUAN MANUEL BURGOS

Esta escisión entre *libertad* y *verdad* ya referida, sumada a la imposibilidad de una síntesis entre las mismas, conduce a Lequier a proponer una reforma radical de la teología católica, la cual habría tomado, a su juicio, un camino equivocado al proponer una síntesis entre el logos griego y el Logos revelado. En definitiva, esta reforma, para Del Noce, no es otra cosa que el modernismo, el cual se propone hacer desaparecer de la teología católica el logos griego, léase, la metafísica.

La posición de Lequier, en la actualidad, conserva toda su vigencia. La teología ya no se formula más desde un horizonte metafísico sino hermenéutico. Esta perspectiva, a nuestro juicio, es totalmente compatible con un concepto de *libertad* en términos de creatividad, de pura historicidad. En efecto, la hermenéutica no refiere la idea de una actividad cognoscente sino de una acción interpretante. Para el metafísico, no todo conocimiento es interpretación por cuanto existe una percepción intelectual directa de la naturaleza intrínseca de las cosas, de las leyes del ser. Para el hermeneuta, por el contrario, todo conocer es interpretación puesto que no hay una percepción directa del ser: el hermeneuta dilucida el ser a partir de las acciones que el hombre deja plasmadas en símbolos y en textos, las cuales va desarrollando en la historia. El acto cognoscitivo es visto no como actividad humana originaria sino derivada; consecuentemente, el ente no se me presenta de modo directo sino en su historicidad, y por eso, de un modo siempre situado, relativo y de suyo huidizo.

Como podemos advertir, la nueva filosofía hermenéutica (heredera también ella del giro copernicano de Kant puesto que

habla en términos de interpretación y no de conocimiento), es perfectamente compatible con una concepción de la *libertad* planteada en términos de creatividad. Si no existe verdad eterna alguna a la que el espíritu humano sea capaz de ver (teoría), entonces este se libera de toda necesidad y puede ser creador en el sentido estricto del término por cuanto su primer acto será la más absoluta auto-determinación.

Puede pensarse que lo que acabamos de señalar como propio del personalismo en el pensamiento de Lequier no se conserva en el personalismo actual. Sin embargo, sucede exactamente lo contrario. Juan Manuel Burgos, fundador y presidente de la Asociación Española de Personalismo y de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, mantiene aquella actitud de absoluta incomodidad que tenía Lequier para con el concepto de naturaleza. Esta categoría, tal cual la concibe el tomismo, se le presenta como estática y ello en virtud de su visión teleológica. Expresa Burgos: "... se suelen entender (se está refiriendo a los dinamis-mos de la naturaleza en tanto definidos y unidireccionales) como tendencias que se imponen al hombre y que este puede aceptar libremente pero no como dinamis-mos que el mismo hombre genera; esto supone una *debilidad en el concepto de libertad* así como el oscurecimiento de su *carácter originario* en relación a las tendencias de los animales..."<sup>21</sup>.

Observemos dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, la *debilidad* del concepto de naturaleza consiste en sostener un dinamismo antropológico inserto en una *physis* y, por eso, dinamismo ordenado a fines pre-determinados, lo cual se opone a la libertad (no de perfección *-libertas maior-*, ciertamente), sino al libre albedrío. *Naturaleza*, pensada en estos términos, equivale a *necesidad* y, consecuentemente, se opone a la *libertad*. En segundo lugar, Burgos afirma el carácter originario de la libertad, entendiéndolo por ello que el elegir es el *acto primero de la voluntad*, no estando ésta sometida a un intelecto que descubre los fines que brotan de la naturaleza humana y a los cuales debiera observar para alcanzar su objeto propio, cual es el bien.

<sup>21</sup> J. M. Burgos. "Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana", *Veritas* 21 (2009) 245-265, p. 52. Lo destacado nos corresponde.

Para Tomás de Aquino, la *libertad* es una facultad que procede de la razón y de la voluntad, que se unen para constituir el acto de elección, formado por un juicio práctico y una volición. Para Tomás, entonces, el libre albedrío no es una facultad primera ya que presupone la inteligencia y la voluntad. El libre albedrío se encuentra, de este modo, arraigado en las inclinaciones a la verdad y al bien que constituyen estas facultades. Ockham, contrariamente a Tomás, sostiene que el libre albedrío *precede* a la razón y a la voluntad. El libre albedrío es, pues, facultad primera. En este sentido, expresa Pinckaers, la libertad "... reside por completo en el poder que posee nuestra voluntad de determinarse entre cosas contrarias y esto a partir sólo de ella... La libertad consiste, pues, en una indeterminación o indiferencia radical de la voluntad respecto de cosas contrarias... Se comprende así que la libertad quede prácticamente identificada con la voluntad, como fuente de las voliciones y de los actos, como poder de autodeterminación. De alguna forma, viene a constituir el ser del hombre, al estar en el origen de sus actos".<sup>22</sup> Y remata: "... de esta interpretación la libertad sale transformada. Ya no se define por el atractivo hacia el bien que se ejerce en el amor y en el deseo, como en santo Tomás y en los Padres; se presenta como una indiferencia radical de la que procede un querer puro, que es exactamente una imposición de la voluntad a sí o a otros, esto es, 'una presión consciente de sí mismo sobre sí mismo', siguiendo la definición de E. Mounier... La espontaneidad espiritual ya no es lo primero; es superada por la autoposesión de la libertad por medio de la indiferencia"<sup>23</sup>.

Burgos, al igual que Ockham y también como Lequier, expulsa a las inclinaciones naturales del núcleo de la libertad. Esta operación esconde el rechazo, por parte del hombre, de toda dependencia, de toda sujeción a una norma o ley que no proceda de su propio querer. Si así no fuese –se concluye–, el hombre estaría guiado por la necesidad, y en ese caso, carecería de libertad. El personalismo actual, al igual que la concepción de Lequier, considerará la cuestión de la naturaleza y de la libertad desde una dialéctica opositiva *aut-aut*.

<sup>22</sup> Servais Pinckaers. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona, 1988, pp. 424-425.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 425.

Renglones más adelante de la cita que consignáramos de Burgos, él mismo refiere que no coincide con el término *mover* que utiliza Tomás de Aquino para referirse a que Dios mueve a la voluntad humana. Expresa el autor: “¿Es un término adecuado? Resulta lógico afirmar que las cosas son movidas, pero no parece tan adecuado emplear esa expresión para las personas. Es más, lo propio de las personas no consiste solo en el automovimiento sino en la autoposición, intrínsecamente contradictoria con un manejo instrumental como ya aclaró Kant”<sup>24</sup>.

Nos parece que cuando Tomás emplea el término *mover*, está haciendo referencia al acto creador mediante el cual Dios otorga el ser a la creatura y también a aquel movimiento mediante el cual el mismo Dios lo vuelve a su punto de partida. Refiere Gilson, comentando el pensamiento de Tomás de Aquino: “Comúnmente se presenta el acto creador como algo que no tiene otro efecto que producir a partir del no-ser todo el creado. Pero ésta es una visión incompleta y unilateral de lo que es la creación. Su eficacia no se agota en el empuje que hace salir los entes de Dios: al mismo tiempo que las criaturas reciben un movimiento que les instala en un ser relativamente independiente y exterior al del Creador, absorben de Él un segundo empuje que les lleva a su punto de partida y que tiende a hacerlos remontar también lo más cerca posible de su origen.”<sup>25</sup>. De allí que sea preciso, nos dirá Gilson, no sólo examinar el orden según el cual las criaturas salen de Dios y definir las operaciones que les caracterizan, sino que además será preciso “... determinar hacia qué término tienden estas operaciones y a qué fin se ordenan” (se está refiriendo al movimiento que le imprime a toda creatura a partir de su propia naturaleza y el fin que dimana de la misma<sup>26</sup>). Sucede que la libertad humana no es una libertad creadora en el estricto sentido del término –tampoco lo es la de los ángeles-. Burgos, al igual que Lequier, no puede concebir la libertad humana sino en términos de creación; por eso, no acepta que el hombre sea movido por un principio ajeno a su querer, cual es la Providencia divina.

<sup>24</sup> J. M. Burgos. “Tres propuestas para un concepto, 252.

<sup>25</sup> É. Gilson. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, 1978, p. 447.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 447.

Burgos termina su escrito intentando ofrecer una solución a la dialéctica opositiva *naturaleza – libertad humana*. La solución, a su juicio, es renunciar a la significación específica del término *naturaleza* y usarlo en una acepción puramente general como mera referencia a la unidad del género humano. Refiere en este sentido: “De este modo, la expresión naturaleza humana significaría, simplemente, que las personas poseen un conjunto de rasgos y cualidades que los hacen esencialmente iguales pero sin precisar cuál es ese conjunto de rasgos”<sup>27</sup>. Advertimos que Burgos se ve obligado a vaciar la idea de *naturaleza* en virtud de que cualquier contenido que se le otorgue se constituiría en un elemento necesario e impediría, en consecuencia, la existencia de la libertad humana. La indefinición respecto del contenido de *naturaleza* hace de la misma una idea meramente regulativa en el sentido de que la misma nos permite pensarnos como formando parte de una comunidad, aunque sin llegar a determinar los elementos comunes que la constituyen. La idea de *naturaleza* en tanto “universal vacío”, consecuentemente, permitiría que nadie pensara la misma como una realidad objetiva que amenaza la existencia de la libertad individual.

La posición de Burgos, como la del personalismo no-metafísico, se identifica con aquella posición personalista de Lequier que bien definiera Renouvier y que consignáramos al comienzo de nuestro escrito: “cada hombre, mediante su libertad, es el artífice de sí mismo”. El hombre, haciendo, se hace, se construye o se fabrica a sí mismo.

#### 4. AUGUSTO DEL NOCE: CRÍTICA AL PERSONALISMO Y ASUNCIÓN DEL ONTOLOGISMO CRISTIANO

Para Del Noce, la posición de Lequier, al igual que la del personalismo contemporáneo, se presenta como una instancia totalmente opuesta a la concepción teísta tradicional. Para esta última, refiere Del Noce, “... la libertad es, en rigor, un instrumento, ciertamente de valor incomparable, porque permite nuestra adhesión a la verdad y a la virtud: sin embargo, no puede ser

<sup>27</sup> J. M. Burgos. “Tres propuestas para un concepto personalista, 257.

elevada a fin. De allí la distinción clásica entre libertad de *perfección* (virtud) y libertad de *elección*. Por el contrario, en Lequier, por el hecho mismo de que es afirmada libremente, la libertad se transforma en un *valor*; y no parece que se pueda afirmarla como valor sin declararla el único valor. De este modo, se dirige hacia el inicio del libertismo, esto es, hacia la absorción de la libertad de perfección en la libertad de elección<sup>28</sup>. Y Del Noce termina preguntándose: “¿Esa rebelión contra la necesidad, que Lequier entendía como lucha contra el panteísmo, no parece prolongarse en la rebelión contra el Ser Necesario?”<sup>29</sup>.

Para Del Noce, como se advierte, esta filosofía personalista no puede ser vista como una filosofía cristiana por cuanto aquella no parte de las verdades de la fe sino de una primera verdad<sup>30</sup> que es la *libertad*. No puede existir un verdadero *fides quaerens intellectum* sino, a lo sumo, un *credo quia absurdum*, que es como decir, una pura convicción en la revelación al margen de toda inteligibilidad de la misma. La verdad, para Lequier y el personalismo, no se manifiesta como una conexión impersonal, eterna, inalterable de ideas, sino como una libertad entendida en términos de creación; no como *cogito*, sino como *fiat*<sup>31</sup>.

Del Noce no tiene duda alguna en aseverar que la perspectiva teológica clásica es subvertida en el personalismo de Lequier. La creatividad es, de ahora en más, el medio para llegar a la verdad. La teología clásica siempre afirmó la dependencia del hombre respecto de Dios y se interrogó acerca de cómo el hombre puede ser, en cierto sentido, independiente. Lequier, por el contrario, pone en primera instancia la independencia humana y su posterior pregunta, entonces, es la siguiente: ¿qué sentido debe dársele a la dependencia de Dios?

Expresa al respecto Del Noce: “... para los teólogos, el hombre es tanto más libre cuanto obra bajo la dependencia de Dios; para Lequier, el bien mayor es la libertad humana”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. A. Del Noce. *Lequier e il momento tragico della filosofia francese*. *Op. cit.*, p. 81.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, p. 46.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, p. 48.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 80.

El personalismo, por ello, es incapaz, a juicio de Del Noce, de restañar la grave herida que se abre en el curso del siglo XVII entre un racionalismo teológico y un existencialismo religioso. Para Del Noce, la disociación entre ontologismo y existencialismo, entre verdad y libertad, es la grave crisis que atraviesa la cultura occidental desde el siglo XVII y que afecta al mundo católico hasta nuestros días<sup>33</sup>.

En razón de ello, la solución a esta grave escisión entre *libertad* y *verdad* la puede dar el ontologismo. Para nuestro autor, el ontologismo cristiano es la reafirmación del humanismo luego de la posición antihumanista de Pascal. Es aquí, a juicio del filósofo italiano, donde se define la historia del ontologismo cristiano moderno<sup>34</sup>. Refiere Del Noce: "... la historia del ontologismo cristiano moderno coincide con la de la reafirmación del humanismo después de la crítica pascaliana y con la reconquista de la metafísica después del criticismo, bajo la forma pascaliana y no en la kantiana. O podemos decir, genéricamente, que respecto del agustinismo, acentúa el aspecto de filosofía de la presencia de Dios, diferenciándose del existencialismo religioso [se está refiriendo a Pascal] por la prevalencia que tiene en el mismo el tema del "Dios oculto"<sup>35</sup>.

Rosmini, al igual que Agustín<sup>36</sup>, entendía que era necesario, para el intelecto humano, contar con una certeza incondicionada: que el dato inicial le sea dado y no que sea puesto por él. Esto asegura la existencia de la verdad; caso contrario, la verdad poseería la relatividad y la movilidad del pensamiento humano. La mente humana, en el ontologismo, es partícipe de lo divino a través del *ser bajo la forma de Idea*, sin jamás identificarse con la divinidad, ya que la referida idea no es Dios sino una creación de Dios. Lo divino no es subsistente; Dios, en cambio, sí lo es<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. M. Borghesi. "Riflessioni sull'ontologismo in Augusto Del Noce", en AA.VV. *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?* Stresa, 1997, p. 78.

<sup>34</sup> Cfr. A. Del Noce. *Il problema dell'ateismo*. Bologna, Il Mulino, 1990, p. 471.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 105-106.

<sup>36</sup> Cfr. É. Gilson. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Genova, Marietti, 1997, 3ª ristampa, p. 21.

<sup>37</sup> Cfr. al respecto el capítulo IV de la obra de G. Giannini. *La Metafísica de Antonio Rosmini*. Traducción de Galíndez de Caturelli, Celia. Córdoba-Villa María, 1997, cap. IV, "La acusación de ontologismo", pp. 41-47.



La historia del ontologismo cristiano moderno muestra el modo como este recompuso la escisión que se operaba, dentro del mismo pensamiento cristiano, entre el racionalismo teológico (Malebranche) y el existencialismo religioso (Pascal). Estos dos componentes, presentes en Agustín, se habían separado. Refiere Del Noce: “El ontologismo debe ser situado, en la historia del pensamiento cristiano, como uno de los aspectos esenciales de aquella ruptura del siglo XVII del agustinismo, que coincide (o mejor dicho, es su contraparte) con el inicio de la filosofía moderna”<sup>38</sup>. Y añade: “Depende de tal ruptura aquel carácter de *crisis* de la cristiandad que le es intrínseca; de la cristiandad de la Reforma católica en Pascal, de la cristiandad de la teología reformada en Kierkegaard, de la idea de la unidad europea fundada sobre la cristiandad laicizada en las formas de filosofía de la existencia que siguieron a 1920. Crisis, sin embargo, fecunda ya que es en su primera fase pascaliana que se aclara la naturaleza del ateísmo, en aquella kierkegaariana del idealismo, en aquella más reciente en la que es quebrada la visión ordinaria de la historia de la filosofía como proceso unitario”<sup>39</sup>.

Si se considera que la crisis moderna, en el ámbito católico, es el fruto de la disociación entre racionalismo teológico y el existencialismo, puede entenderse que la única solución que Del Noce vislumbra no sea otra más que la del ontologismo. En efecto, sólo el ontologismo cristiano de Rosmini cierra, definitivamente, la referida quiebra integrando, desde una dialéctica *et-et*, la existencia de la Verdad eterna y su conocimiento, por un lado, y la libertad humana, por otro.

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

<sup>38</sup> A. Del Noce. *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*. Op. cit., p. 591.

<sup>39</sup> A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*. Op. cit., p. 92.

todo, el de mantener viva la inteligibilidad del ser en la filosofía moderna<sup>40</sup>.

El ontologismo cristiano recupera, a su vez, la temática fundamental de la metafísica clásica y la exigencia planteadas por la modernidad en lo que respecta al sujeto y a la libertad. Del Noce es plenamente consciente que el problema de la espiritualidad moderna no es la cuestión de la verdad sino el de la *forma de adhesión* a la verdad<sup>41</sup>; de allí que considere que el neotomismo, en cuanto metafísica inmovilista, cristalizada en fórmulas, resulte incapaz de repensar la metafísica a partir de la cuestión del sujeto y la libertad.

Para que sea posible integrar el motivo del pensamiento moderno con la metafísica clásica, es menester pensar en una metafísica compatible con la idea de progreso; de lo contrario, el tema del sujeto y el de la libertad quedarán fuera de toda consideración. En efecto, para esta manera de pensar, el modo en que la filosofía ofrece respuesta a un determinado problema metafísico es considerado como irrelevante.

Para Del Noce, la filosofía perenne no puede ser concebida como aquella filosofía portadora y custodia de un conjunto de verdades adquiridas de una vez y para siempre, expresada en fórmulas y repetida de modo machacón a lo largo de todos los tiempos. La filosofía perenne no puede definirse por el hecho de haber resuelto de una vez para siempre todos los problemas metafísicos mediante pruebas y demostraciones, sino por el hecho de estar continuamente re-proponiendo el imperecedero valor de los mismos problemas y la actualidad del filósofo en buscar respuestas nuevas a los problemas eternos. En realidad, lo que existe, tal como sostiene Sciacca, no es una filosofía perenne, en el sentido que Del Noce critica y que expresáramos anteriormente, sino la perennidad del filosofar.

Consideramos que la categoría de “virtual” le es de fundamental importancia a Del Noce para, por un lado, afirmar la evolución del pensamiento metafísico y, por el otro, mantener la unidad de sentido de la verdad. Todo *progreso*, en metafísica,

<sup>40</sup> Cfr. M. Lapponi. *Giacinto Sigismondo Gerdil e la filosofia cristiana dell'età moderna*. Roma, 1990, 1ª edición, p. 27.

<sup>41</sup> Cfr. A. Del Noce. “Principi di politica cristiana”. En *Scritti politici. 1930-1950*. Soveria Manelli, 2001, p. 227.

supone explicitar la virtualidad que el *ser bajo la forma de Idea* posee en sí mismo. El ontologismo, como metafísica de la interioridad, afirma la unidad primera e inescindible entre el *alma* y la *verdad* pero, a la vez, la eterna inadecuación entre ambos términos. La presencia objetiva del *ser bajo la forma de Idea* impide al intelecto que se detenga en un universo de fórmulas que resultan ser siempre inconvenientes para expresar la infinitud de la verdad que se nos manifiesta *in interiore*.

Permítasenos citar este texto esclarecedor de Del Noce respecto de lo que venimos diciendo: "... el pensar en relación a la actualidad histórica no es negar la eternidad de los problemas metafísicos, sino reconocerla en su sentido verdadero. Porque la exclusión del tema del progreso, tanto en su sentido cientificista como en el historicista, es ciertamente aquello que caracteriza el pensamiento metafísico, y funda la distinción entre metafísica y ciencia: pero para que esta distinción sea válida es necesario también que se quite al pensamiento metafísico aquella inmovilización en fórmulas, gracias a las cuales es susceptible de aparecer como imagen alienada de una cierta situación histórica; es necesario también, para que el pensamiento metafísico resulte válido, un cierto concepto de progreso no representable más que como 'explicación de lo virtual'. La exclusión del progreso y del historicismo no puede tener otro sentido más que aquel de la aserción que el 'problema metafísico es aquel que ninguno ha resuelto por mí' y que por eso se me presenta en términos siempre nuevos, en razón de la novedad de la situación histórica. No tengo delante de mí una suerte de elenco de problemas ya resueltos, que puedan ser recogidos en un tratado; por el contrario, es en el proceso personal de solución al problema metafísico que reconozco en mi tesis la explicación de una 'virtualidad' de una afirmación ya sostenida en el pasado, y es en esta 'explicación de una virtualidad' que la tesis metafísica se me convierte en 'evidente', liberándose de la forma siempre contingente que había asumido en sus formulaciones históricas"<sup>42</sup>.

El ontologismo cristiano moderno, recuperando la inteligibilidad del ser junto a la dimensión del sujeto, de la libertad y de su historia, permite recobrar la unidad entre metafísica e historia,

<sup>42</sup> A. Del Noce. *Il problema dell'ateismo. Op. cit.*, p. 78.

entre filosofía y vida. De allí que le sea preciso, al pensamiento filosófico actual, no seguir la línea marxista que ha hecho un llamado a la transformación del mundo a partir de la asunción acrítica de un racionalismo alejado de toda dimensión existencial, sino repensar el punto de partida de la filosofía racionalista de la modernidad y su criterio interpretativo del mundo.

El personalismo es impotente para fundar la dignidad de la persona humana por cuanto ha perdido la dimensión metafísica. Sólo el ontologismo establece las condiciones teóricas para la existencia de una antropología fundada sobre "... la afirmación de la dignidad trascendente del hombre que, en el singular, sobrepasa la totalidad de la especie, porque el singular es *capax Dei* y trasciende aquel orden de las creaturas finitas en el cual la especie humana está inserta"<sup>43</sup>.

De la anterior afirmación se desprenden otras dos: la primera es la refutación de la anulación de la dimensión ética por parte del sociologismo. En efecto, el ontologismo, al establecer el primado de la contemplación y no de la acción (como también lo hace el personalismo), instauro la superioridad de lo inmutable respecto de lo cambiante (realidad inmutable constituida por los principios universales de los que el espíritu humano participa y que le permiten al hombre encontrar una regla eterna que haga posible una ética que pueda resistir la crítica sociologista relativista<sup>44</sup>). La segunda es la fundación de una visión política organizada en torno a la centralidad de la persona humana como término de referencia de la democracia. Expresa Del Noce: "La condición previa de la democracia es, por lo tanto, el reconocimiento del Hombre como realidad trascendente al mero orden natural"<sup>45</sup>. El ontologismo, de este modo, es un potente remedio para evitar toda tentación totalitaria que puede encontrarse, también ella, dentro de las democracias. El ontologismo, para Del Noce, permite distinguir el principio de la autoridad del principio del poder. Cuando la idea de autoridad no se relaciona con la metafísica del primado del ser sobre el devenir y, en consecuencia, se desconoce su fundamento supra-humano, entonces la idea de autoridad es absorbida por la de poder. Cuando esto sucede, la realidad es

<sup>43</sup> A. Del Noce. *Il cattolico comunista*. Milano, 1981, p. 410.

<sup>44</sup> Cfr. A. Del Noce. *Il problema politico dei cattolici*. Roma, 1967, p. 54.

<sup>45</sup> A. Del Noce. *Il cattolico comunista*. *Op. cit.*, p. 147.

reemplazada por la ideología, entendida esta como acto práctico destinado a legitimar cualquier tipo de poder<sup>46</sup>.

Asimismo, la filosofía ontologista permite fundar la verdadera interioridad, la cual o es metafísica o, simplemente, no es. En efecto, *in interiore homine* se encuentran co-presentes el Ser infinito y mi propio yo. La interioridad no es mera introspección psicológica que me deja a solas conmigo mismo, sino que, como diría el santo de Hipona, hay Alguien en mí que es más íntimo a mi yo que mi yo mismo.

La filosofía ontologista, finalmente, permite fundar un *intellectus fidei* por cuanto la inteligencia humana, capaz de intuición, puede alcanzar al ser y sus leyes y remontarse más allá del mundo de los fenómenos. No debe quedar anclada en el aquí y en el ahora, en la mera historia, sino trascenderla para remontarse a la universalidad.

El personalismo, al negar la dimensión intelectual al alma humana, no puede superar la pura dimensión histórica; esto conduce al jaque de la universalidad de la fe cristiana. Asimismo, el personalismo no puede considerarse una filosofía cristiana por cuanto no puede cultivarse una filosofía completamente autónoma respecto de la fe y pretender, luego, hacerla coincidir con las verdades reveladas. La filosofía cristiana se constituye a partir de la fe y en la elección de una filosofía que no la corrompa; antes bien, que se ponga a su servicio para dar razón de la misma. Refiere Del Noce. “El proceso debe ir de la fe a la razón porque el Dios de la fe no es el Dios de la razón *más algo*. Existe un salto porque todos los conocimientos filosóficos sobre Dios puestos juntos no pueden hacernos alcanzar al Dios redentor. En razón de esto, antes que hablar de una fe que se sobreponga al conocimiento racional, es necesario hablar de una fe que *salve* a la razón liberándola de la idolatría de sí misma, del racionalismo”<sup>47</sup>. En otros términos, esta idea de filosofía cristiana reposa sobre la convicción de que “... la fe supone una metafísica incluida en ella, que se trata de hacer explícita. No se sale de la fe en el

<sup>46</sup> Cfr. A. Del Noce. “Autorità”, en *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su “L’Europa” (e altri, anche inediti)*. Milano, 1993, p. 158.

<sup>47</sup> A. Del Noce. “Gilson e Šestov”. En *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea. Leone XIII/Paolo VI/Giovanni Paolo II*. A cura de Leonardo Santorsola. Roma, 2005, p. 61.

tratamiento de la misma. En un bellissimo pasaje Gilson escribe: 'Al conocerse, Dios conoce por lo mismo todo aquello de que es o puede ser su causa. Participación humana de esta ciencia divina y, propiamente, su análoga, hace falta que nuestra teología sea capaz de incluir en su conocimiento de Dios el de la totalidad del ser finito, en cuanto que depende de Dios, y por ahí la totalidad de las ciencias que se reparten su conocimiento. Las reivindica por suyas como incluidas en su propio objeto. El conocimiento que adquiere de ellas, si las conoce como incluidas en la ciencia divina, no la naturaliza más de lo que la ciencia que Dios tiene de las cosas compromete su divinidad' <sup>48</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

A continuación, expondremos las principales conclusiones a las que hemos llegado tras el análisis precedente.

Para Augusto Del Noce, el personalismo (de acuerdo a la concepción de aquel que el filósofo italiano considera su fundador, Jules Lequier) es aquella posición filosófica que consiste en afirmar que cada hombre, mediante su libertad, es el artífice de su propio ser.

La libertad, para Lequier, es identificada con la *libertas minor*. Se registra, en su pensamiento, una negación explícita de la *libertas maior* ya que esta última, aun considerándola como buena, implica necesidad y, por lo tanto, representa el polo absolutamente opuesto a libertad.

La ausencia total de necesidad en el libre albedrío exige, por parte de Dios, según Lequier, la mismísima auto-limitación de su poder. Existe, entonces, un ámbito del ser ajeno al poder y a la providencia divinos.

La libertad, en cuanto libre albedrío, es concebida como un *poder de negación* respecto de la naturaleza, la cual es entendida en términos de absoluta necesidad. La concepción de voluntad, en tanto apetito racional (esto es, la afirmación de la estrecha vinculación de la voluntad humana con el bien universal), es

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 72.

reemplazada por la idea de una voluntad auto-referente, desvinculada de todo lo que no sea su propio querer. Esto conduce, entre otras cosas, a la pérdida de la interioridad metafísica y, consecuentemente, a la imposibilidad de afirmar que el hombre posee un ser que no se agota en la dimensión histórica y en la dimensión política, sino que refiere el mundo de la eternidad.

La escisión libertad-verdad lleva a la clausura de la primera en virtud de poder afirmarse sólo como poder de negación. Esta imposibilidad de apertura a la dimensión sobrenatural da paso al secularismo: propiamente, a la muerte de Dios.

Juan Manuel Burgos, en perfecta convergencia con el pensamiento de Lequier (y pese a los malabarismos intelectuales ensayados), establece entre los términos libertad-naturaleza una relación dialéctica opositiva. Naturaleza equivale, tal como sucede en Lequier, a necesidad; libertad, por el contrario, a indeterminación absoluta. Burgos, también al igual que Lequier, concibe a la libertad en términos de creación.

Las afirmaciones tanto de Lequier como de Burgos formuladas en sede filosófica, declaran la imposibilidad, por parte del personalismo que dicen cultivar, un verdadero *fides quaerens intellectum*. En su lugar, se yergue, en el mejor de los casos, un *credo quia absurdum*, esto es, una creencia fundada en la pura decisión voluntaria, al margen de toda inteligibilidad de la revelación. Para la teología católica, el hombre se consideraba tanto más libre cuando mejor obraba bajo la dependencia de Dios; para Lequier y Burgos, por el contrario, el bien mayor que el hombre posee es su propia libertad. Alguno podría sostener que el juicio es injusto respecto de la posición de Burgos el cual sostiene que la raíz del personalismo radica en la dignidad de la persona humana. Sin embargo, afirmará el mismo Burgos, la aludida dignidad encuentra su fundamento último en el libre albedrío.

La dialéctica opositiva libertad-verdad que el personalismo no-metafísico sostiene sólo puede ser superado mediante la asunción del ontologismo. Para Del Noce, sólo el ontologismo cristiano es capaz de pensar a los términos libertad-verdad desde una dialéctica integrativa, *et-et*. El ontologismo cristiano moderno, recuperando la inteligibilidad del ser junto a la dimensión del sujeto, de la libertad y de su historia, permite recobrar la unidad entre metafísica e historia, entre filosofía y vida.