

La modernidad filosófica de Michele F. Sciacca

S. de Anitua, S. J.

Consideraciones sobre la Filosofía moderna seglar a propósito de un libro de Sciacca.

Estas consideraciones preliminares, en torno a la filosofía seglar católica de nuestro tiempo, han tenido origen en la lectura de *L'Existence de Dieu*, de Michele Federico Sciacca,⁽¹⁾ llegado a nuestras manos, para hacer una recensión bibliográfica en esta Revista. Pero creo que es este un libro que merece algo más que una recensión, por el tema que trata, y por el autor de quien procede, uno de los más representativos del pensamiento europeo contemporáneo. Sin embargo, antes de llegar al estudio particular y detallado del libro, me ha parecido oportuno hacer algunas consideraciones generales acerca de la filosofía moderna seglar católica, que encuadren a nuestro autor.

Es significativo, que varias, por no decir casi todas las personalidades más representativas de esta filosofía, sean conversos, en un sentido amplio de conversión, bien sea ésta moral, religiosa, o, meramente, ideológica. De ahí que esta nueva filosofía católica adquiera la personalidad interesante del converso adulto, que viene de otro estado diverso —puramente ideológico, muchas veces— y, deslumbrado por la verdad católica y escolástica, acepta generosamente —violentamente, podríamos decir— esa nueva ideología, que se arraiga, como puede, entre las ruinas de la etapa intelectual que se derrumbó. Ejemplo de estas conversiones nos ofrecen León Bloi, Maritain, García Morente, Papini, y en el sentido puramente intelectual, Sciacca. Tal es la primera característica de esta nueva corriente, que salta a la contemplación del pensador moderno. Y es maravilloso ver luchar a esos hombres con una ideología, que les cautivó, y que ahora pretenden sacudir, aunque permanezca siempre fresca la cicatriz de su entendimiento,

(1) *L'Existence de Dieu*. París (1951), págs. 216.

conformado ya en un modo inveterado de pensar. De ahí nacen muchas de las inexactitudes y, aun, errores, que con la mejor voluntad, e incluso con intención apologética, se resbalan subrepticios en sus escritos. Pero también esa es la fuente, que trayendo aguas nuevas de otros veneros, tonifica y rejuvenece la ancestral filosofía católica con el ímpetu violento del convertido. "Vogliamo intrare con violenza" —nos dice Sciacca en la Prefazione que dedica a su tratado de la Existencia de Dios, tal como lo incluye en su obra italiana "Filosofía e Metafísica".⁽²⁾

En todos ellos, como hemos apuntado, queda el lastre de su época intelectual pasada. En García Morente será el Kantismo, cuya concordia con la Summa de Santo Tomás será la ilusión de sus años de convertido; en Sciacca será el vitalismo y el intuicionismo Rosminiano; en todos estará la espina del existencialismo, de la que no pueden prescindir, siquiera para refutarla.

Al mismo tiempo, el contacto con la doctrina católica por medio de una sola de sus escuelas: un tomismo-cayetanista, hermético tras el "tu-tismo" de sus tesis, y encerrado entre los límites de un principio metafísico, no bastante discutido todavía. La lógica y la simplicidad de este tomismo ha entusiasmado a los nuevos filósofos, acostumbrados a la belleza simétrica de los sistemas. Pero tal vez una comprensión poco adecuada y superficial del tomismo los ha llevado a deslizarse, no pocas veces, hacia un materialismo y agnosticismo, que ni ellos mismos han advertido, pero sí sus comentadores, a menudo con perversas intenciones. Es típico el caso de Maritain.

Frente a esta posición ideológica característica, se ofrece a los nuevos pensadores una problemática también característica de nuestro tiempo. Louis Lavelle en el prefacio al libro de Sciacca, que en seguida vamos a comentar, coincide con la opinión de Ortega y Gasset, de Zubiri, y de casi todos los pensadores modernos, al señalar como una de las características intelectuales de esta generación, la preocupación por el problema de Dios.

"En los períodos tranquilos —dice— el hombre se contenta con instalar su vida en la tierra: se vuelve positivista sin caer en la cuenta. En los períodos llenos de inquietud, cuando la atención no puede sustraerse del sufrimiento y de la muerte, esto es, cuando el mismo problema de la existencia humana está en juego: cada uno se pregunta, cuál es la significación, aún de la existencia que se le ha otorgado, y qué lugar ocupa él mismo frente al Absoluto. Toda especulación se convierte necesariamente en metafísica y religiosa". (p. 7).

Esta es la señal de nuestra época. La inseguridad, la muerte, la desgracia nos ha traído el existencialismo, pero el existencialismo irracional y estrecho, que ha encerrado todo el dolor y la angustia en el hueco de una tumba, ha llevado a los pensadores ilógicos más allá: a buscar la solución "frente al Absoluto". Este ha sido el motivo de muchas de estas conversiones intelectuales, y este la posición del autor, que vamos a comentar a continuación.

(2) *Filosofía e Metafísica*. Morceliana-Brescia, (1950), págs. 271.

No creo necesario advertir, que esta introducción no pretende dar un panorama completo de la filosofía moderna católica, la cual necesitaría un estudio aparte. Solamente he señalado las tres notas principales, necesarias para encuadrar a Sciacca en el marco filosófico de hoy.

El Problema de Dios en Sciacca

Sciacca es un filósofo de este tiempo inquieto de guerras y de post-guerras. Ha bebido, por consiguiente, todas esas circunstancias de agonía, que desembocan, al fin y al cabo, en el existencialismo y en el vitalismo. Cuando el hombre peligra es cuando ama más la vida, y cuando anhela vivirla más plenamente, con todas sus potencias, sentidos, órganos y músculos. Fué la conciencia de la muerte, la que inspiró a Unamuno ese anhelo de inmortalidad, de donde nacieron todas sus ansias filosóficas y religiosas, que le hicieron resbalar tan lamentablemente.⁽³⁾ Y Sciacca, nacido en 1908, testigo, por lo tanto, de ambas guerras y de ambas post-guerras, ha heredado también de la angustia de su tiempo ese vitalismo, que, cuando se trueca en congoja, ha dado en llamarse —¿por qué?— existencialismo.

Por eso Sciacca, ante el problema de Dios —al que quiere entrar con violencia, como decíamos antes— exige algo más que la atención de la mente, o la observancia de las leyes lógicas, pide la colaboración de todo el hombre, la disciplina de la voluntad y de la pasión, la ascesis de la concupiscencia, la creación de una atmósfera, de un clima espiritual, para la vivencia total —he ahí la palabra— del problema. No que los argumentos hayan de ser aceptados por sentimentalismo o conveniencia, pero sí, es necesaria la concurrencia de todo el hombre, para aclarar y agudizar el entendimiento, quitándole obstáculos psicológicos, en la consecución de esta verdad. Como diría Unamuno: hay “que pensar con todo el cuerpo y sus sentidos, y sus entrañas, con su sangre y su médula y su fibra y sus celdillas todas, y con el alma toda y sus potencias y no sólo con el cerebro y la mente, pensar vitalmente.”⁽⁴⁾ Sciacca reverencia la razón que Unamuno niega y por eso no hay que confundirle con él, al que lo refuta expresamente (p. 202), pero no podremos negar que en muchas de sus frases, al exigir esta preparación del espíritu, tiene su lenguaje un sabor unamuniano.

“Es necesario conquistar la plenitud de nuestro ser... tomar conciencia existencialista de nuestra condición humana, sin la cual no existiría el problema de Dios”. (p. 69) “El problema de Dios no es una cuestión racional abstracta o de pura lógica formal o de racionalidad geométrica... la hipótesis de Dios nace propiamente de la vida integral del Espíritu. (p. 70) Sciacca no renuncia a esta vivencia unamuniana de Dios.

“La existencia de Dios no es solamente una verdad racional, sino una verdad de todo⁽⁵⁾ el hombre: verdad integral del hombre integral —no de la razón abstracta, descarnada, aislada— sino de la razón concreta, profundamente humana, de una razón, en suma, que no puede abstraerse del

(3) Así lo tengo demostrado en un artículo anterior: “El Problema religioso de Unamuno”. Rev. ESTUDIOS. Buenos Aires, (1955).

(4) Ideocracia, O. C. Vol. I, p. 240. Ed. Aguilar.

(5) Es el mismo Sciacca quien subraya estas palabras.

hombre en la plenitud de su vida espiritual. La razón filosófica, que no es la razón "geométrica" no tiene que ser pasional, pero no puede dejar de ser "apasionada", "inflamada", poderosamente tensa: es una razón, que es pasión por la verdad (eros)". (p. 203).

"Es preciso vivir intensamente el drama de la alternativa del sí o el no, del que depende todo el sentido de nuestra vida y de las cosas" (ibid).

Aún pudiéramos multiplicar las citas, pero baste decir, que todo el último capítulo de su obra, titulado "Convergencia Total", lo dedica a la confirmación de su teoría vitalista.

Ya hemos indicado, que este vitalismo tiene parentesco íntimo con el existencialismo. Pero el existencialismo puro, exagerando precisamente la vitalidad de la verdad, niega la razón, y, sobre todo, —pecado horrible para Sciacca— al hacer a la existencia humana único campo de su experiencia sensorial o síquica, niega a Dios —el Existir Eterno— y deja sin solución el problema de la existencia, que ni siquiera se lo plantea. Por eso, aunque Sciacca reconoce, como no podía menos, los valores que nos ha traído el existencialismo, y aun parece sintonizar con él (p. 37) lo ataca violentamente. "Es absurdo, es la crisis de la filosofía". (p. 51). "Ha llegado a ser una neurastenia filosófica". (p. 36).

A pesar de estos ataques, se le han introducido a Sciacca influencias existencialistas, que ha tenido que respirar del ambiente en que flota. El existencialismo niega las esencias, porque, a su parecer, no son sino conceptos, universales, etc. . . que no se compaginan con la realidad existencial y concreta de cada hombre. Por otra parte, la razón, según ellos, no conoce sino universales, conceptos. Como la existencia de cada uno es particular, no puede ser conocida por la razón. La razón es totalmente incapaz de solucionar el problema del existente. Los mismos primeros principios son inválidos, pues son formados por conceptos universales.⁽⁶⁾

He ahí las tres grandes negaciones del existencialismo, que han dejado su huella dañina en Sciacca. Aunque no niega ni los primeros principios, ni la razón, ni las esencias, tiene, sin embargo, en las tres cuestiones una sentencia lábil y peligrosa. Desde luego las esencias no dejan de ser para Sciacca universales, y las juzga como conceptos, como el elemento formal o cognoscitivo del ser, mientras que la existencia es el acto inobjetable, incognoscible —sólo constatable— del ser.

"Lo real se presenta a mí como una colección de sujetos. es decir, de esencias (universales) determinadas en existencias (particulares)". (p. 22). "El ser real es un universal existente, y por consiguiente. . .". (p. 26). El ser "es una universalidad determinada o un existir particular de una esencia universal". (p. 27). Lo mismo afirma frecuentemente en otras páginas, por ejemplo en la 39.

Por otra parte dijimos que la razón según el existencialismo sólo conoce lo universal, conceptos. He aquí por qué para Sciacca, la esencia es el único elemento cognoscitivo del ser.

(6) Una exposición breve y clara de los presupuestos del existencialismo tiene Hellén. "Cursus Philosophicus". Vol. V., B.A.C. págs. 127 y s. s.

"La esencia o concepto, por lo cual lo real es objeto de juicio". (p. 27). "La eidética es la ciencia del concepto o esencia". (p. 45). "El acto de existir es incoceptuable". (p. 48). "El objeto de la metafísica es el existente en la plenitud de sus elementos, de los que la esencia es lo inteligible, en tanto que el existir es inobjetivable". (p. 22). "El conocer consiste en el concepto, en el universal". (p. 39).

He ahí por fin la confesión palpable. Podríamos multiplicar las citas.

En cuanto a los principios, baste apuntar que Sciacca limita no poco el principio de causalidad, hasta hacerlo un instrumento "que usa la razón para comprender y unificar el mundo de la experiencia". (p. 124). Desde luego lo cree válido sólo para el mundo fenomenal. (ibid). Pero de esto hablaremos más tarde.

Como fruto de la concepción del ser, de su esencia y de su existencia, cree Sciacca necesaria una nueva división de la metafísica. La "eidética" sería la ciencia de las esencias o de los posibles o de los conceptos; la ontología estudiaría el ser existente, actual. (págs. 20-27). "El ser, como ser que es, implica la existencia". (p. 26) "el ser existente... es el objeto de la metafísica". (p. 26). Ya en estos dos textos, que podríamos multiplicar, vemos dos equivocaciones lamentables: a) sólo el ser existente merece el nombre de ser; los posibles o son esencias o conceptos meramente; b) no se sabe si la metafísica se confunde con la ontología o es una ciencia que comprende tanto la ontología como la eidética. "El ser existente o esencia determinada es el objeto de la metafísica, la cual de un lado lo aprehende como esencia o concepto (eidética) es decir, no como existente, sino como esencia desexistencializada, y por otra parte se remonta al ser, que está en el acto de existir. (p. 26).

Pero, recapacitemos un poco, sobre esta pequeña exposición metafísica de un hombre católico integral ¿no podremos decir, que también habrá encontrado motivo para estas equivocaciones en algún sistema escolástico?

Con la solución a esta pregunta pasamos a lo que señalamos en la introducción, como otra de las características de los pensadores modernos católicos: el conocimiento parcial de un tomismo difícil. Para quien estudiaría las soluciones tomistas del principio de individuación de las cosas materiales —en el que un principio metafísico fundamental ha de padecer una excepción, al ser un acto quien determina o limita una potencia— del conocimiento del singular, de la concepción del ser real, no puede menos de descubrir raíces de las sentencias existencialistas y de Sciacca. Pero prefiero no hacer polémica, que pueda desorientar a los mismos católicos no avezados a distinciones y disquisiciones filosóficas.

Volviendo a Sciacca y a los existencialistas, no puedo silenciar, que si sólo podemos conocer lo universal, si sólo las esencias son objetos de conocimiento y no las existencias, Dios permanecería desconocido e incognoscible "quo ad quid sit", porque es singular y es pura existencia —*purum esse*, como quiere Gilson— o, si se admite la locución de esencia, hablando de Dios, esta se identifica real y aun conceptualmente con su existencia, que sería como tal inobjetivable. Tal vez esta es la espina que le hace exclamar a Sciacca de pasada: "Dios se conoce mejor por la vía del

no-saber —según la expresión de la teología mística que Santo Tomás ha adoptado— pero si nos permanece desconocido en su esencia, nosotros lo conocemos al menos como desconocido”. (p. 50) Esto es una exageración lamentable, ya que los argumentos clásicos de Santo Tomás —que Sciacca parece desvirtuar— prueban con certeza metafísica, la existencia de Dios.

Hechas estas observaciones sobre la metafísica de Sciacca, examinemos sus argumentos. En ellos aparece de nuevo Sciacca el Vitalista. Desde luego el único punto de partida hacia la demostración de Dios, que encuentra Sciacca es el hombre, y el hombre concreto, pensante, existente actu.

“El punto de partida es, por consiguiente, siempre el hombre, en cuanto sujeto pensante y capaz de conocimiento racional”. (p. 73).

En muchas partes parece admitir que también se pueda partir de la realidad de las cosas materiales, pero sólo secundariamente y mediante el mismo hombre, que es el camino directo e inmediato.

“Por otra parte, aun escogiendo como punto de partida, esto real finito que es el mundo material o un aspecto particular de éste, nos vemos constreñidos, como lo hemos indicado, a ponerlo como objeto del pensamiento... Por consiguiente el punto de partida es siempre el hombre...” (p. 73).

En cuanto al argumento del orden de las cosas Sciacca recalca, que “las cosas no tienen ninguna conciencia del fin al que son ordenadas, mientras que el hombre tiene la conciencia inmediata de la inteligencia... (p. 76). “El problema de la existencia de Dios se presenta como esencialmente antropológico, y sólo secundariamente cosmológico”. (p. 79). “Si se parte de una brizna de hierba no parece que pueda llegarse al Dios de la experiencia humana en toda su plenitud, al Dios de la conciencia humana”.(p. 75).

Sin embargo a veces nos parece incluso que niega los demás caminos de llegar a Dios, al Dios por lo menos con todos sus atributos. Al partir de la eficiencia de las cosas habría que hacer uso del principio de causalidad, es decir de principios, que han de ser ciertos; si no se demuestra la posesión de la verdad por el hombre —lo cual ya prueba según Sciacca, la existencia de Dios— no se puede llegar hasta Dios. Habría pues una petición de principio en esta demostración. (p. 87). “De la contingencia y relatividad total no puede nacer el problema del Necesario y del Absoluto. La demostración de la existencia de Dios no puede, por lo tanto, partir sino de un pensamiento, y la prueba no puede partir entre todos los seres finitos y contingentes, sino del ser que es espíritu, pensamiento, inteligencia: **del hombre y de su vida espiritual**. (p. 88). “Se dice: Existe algún ser que no es por sí; luego existe algún ser que es por sí; luego Dios existe. Esta forma de argumento no basta para probar la existencia de Dios como Ser Creador y Transcendente, Inteligencia y Voluntad. Ese algún ser que exista por sí, el puro **Ens realissimum**, puede ser un principio o una cosa impersonal, una ley cósmica ordenadora. Para que la demostración no valga simplemente del ser —que como tal no es Dios, aunque sea Dios el Ser absoluto— sino del Ser creador, trascendente, no basta que algo exista, sino que existan efectos tales que se pueda probar por analo-

gía, a partir de ellos, la existencia del Ser creador, transcendente, es decir, de Dios... De donde se deduce la necesidad de partir de la vía del espíritu, que es inteligencia de la verdad, voluntad moral, etc., efectos todos que toma analógicamente la prueba de Dios creador, Espíritu y voluntad absoluta, Voluntad, Perfección infinita... (p. 187). En la página siguiente vuelve a la carga: "Eso prueba que partir de lo real finito y en devenir, no basta para llegar a Dios..." (p. 188). Con esto ya vemos también rechazado en alguna manera el principio de causalidad, como principio metafísico. Sin embargo el mismo Sciacca lo hace más de propósito en las páginas 37, 122, 124, 125, 126... alegando que sólo se puede aplicar a los fenómenos experimentales, de los que no se puede saltar a lo no empírico; notando que el mundo no es propiamente efecto sino **creatura** de Dios, y Dios no es propiamente causa, sino Creador... etc... No me detengo en ello por no alargar demasiado este trabajo.

Desde luego esta doctrina es peligrosa y falsa. El Vaticano ha hablado de ella declarando, que no sólo por la vía del hombre sino por la de la eficiencia y por las otras de Sto. Tomás se puede llegar a probar la existencia de Dios. Sciacca se muestra injustamente duro con el Dios empírico, u obtenido por las vías de experiencia. (p. 97, 112).

El argumento único de Sciacca, hontanar y camino por donde han de pasar todos los otros si han de tener alguna fuerza, es el más o menos agustiniano de la Verdad.

Es un hecho de conciencia innegable, que no hay que probar, sólo constatar, que yo, hombre pensante, tengo en mí mismo verdades y principios inmutables, eternas necesarias. Si no las tuviera, ni aun podría pensar. "El acto por el cual la razón dice que los principios son verdaderos no es un juicio sino una constatación". (p. 96 y en la 110).

Esa verdad es precedente a todo juicio (p. 140) y a toda experiencia. (pp. 91-97). No son producidos, por lo tanto, por la razón —que es contingente, finita, mudable y singular— ni sacados de la experiencia de las cosas reales, también singulares, finitas, contingentes, etc...

"Las normas de juicio o las verdades que lo fundan, no son un producto de la actividad racional, porque de una parte, si fueran así, por el mismo hecho de ser la razón mudable y finita, serían ellas también mudables y finitas, por otra parte, son ellas quienes hacen posibles los juicios de la razón y no viceversa; no hay normas verdaderas, porque hay juicios verdaderos, si no hay juicios verdaderos, porque hay normas verdaderas..." (p. 92).

"no pueden ser inducidas de la experiencia, porque lo mudable y contingente, no puede ser fuente de lo inmutable y necesario... los principios inmutables que fundan la verdad de los juicios no pueden ser reducidos a **priori** de la razón, ni en este sentido serían un producto de su actividad, —ni en el sentido de obtenerlos por análisis— ni pueden ser deducidos a **posteriori**, como contenidos de una forma cualquiera de experiencia..." (p. 94).

Así refuta, lo que él llama empirismo, y el idealismo tanto absoluto de Hegel, en el que la razón es la autora absoluta de la verdad, y el de Kant, para quien las categorías no son normas de juicio, sino propiamente

condiciones para hacer el juicio. Desde luego insiste demasiado en rechazar este que él llama empirismo —y nosotros realismo— llegando a negar o a limitar el aforismo escolástico “*nihil est in intellectu, quin prius non fuerit in sensu*” sin extenderlo al conocimiento de estas verdades primarias.

Estas verdades están dentro de nosotros, pero no inmanente en el sentido idealista, sino presente y trascendente. (p. 113).

“Están presentes a nuestro espíritu, objetos de intuición para aquel para quien son objeto inteligible. No son innatas en el sentido platónico, sino en el sentido de la interioridad agustiniana”. (p. 95).

Son una asistencia especial de Dios, como diría S. Agustín, que envía en el momento oportuno estas verdades iluminadoras y creatrices, que no son propiamente la esencia divina —por más que tengan esos caracteres de eternidad, necesidad, etc.,— ni reflejos directos de ésta, como la de una imagen en un lago, sino efectos causados eficientemente por Dios a imagen y semejanza suya.

“Desde el punto de vista del espíritu son iluminadoras... desde el punto de vista de la razón son verdadera luz... (p. 95).

“La presencia de la verdad no es un don inerte, sino operante y estimulante”. (p. 114).

“Esta verdad no es Dios sino de Dios”. (p. 114).

“No es un reflejo mecánico en el espejo (la imagen del árbol, que se refleja a mis pies en la corriente del agua) sino un acto creador (eficiente) que deja en la creatura un rasgo de sí, —que es cosa creada, pero viva y viviente, operante e iluminante, productora de actividad racional... (p. 117)

Son sin embargo imágenes mediatas de Dios, en cuanto encierran las mismas notas que las de la esencia divina, y por eso despiertan en nosotros el afán de Dios, y podemos decir que pensamos Dios, cuando las pensamos. Creo que esta es la mente de Sciacca, y el modo como hay que entender otras muchas expresiones en que habla de estas verdades como reflejos —así— en el pozo de nuestra alma de estas verdades. (p. 155 y 157).

De aquí podemos ya deducir que existe una Verdad subsistente en sí de la que estas verdades sean participación. Además como esa Verdad tiene que estar en una inteligencia eterna, necesaria, inmutable, etc., que la produzca, porque no puede tener un origen contingente, se prueba que tiene que existir esa Inteligencia, origen de la Verdad análoga que hay en mí por participación. Pongamos las palabras de Sciacca:

“El ser inteligente conoce verdades necesarias, inmutables, absolutas; el ser inteligente contingente y finito, no puede crear ni recibir de las cosas por medio de los sentidos, las verdades absolutas cuya intuición posee; luego la Verdad en sí, necesaria, inmutable, absoluta, que es Dios existe”. (p. 109).

Nos podría parecer en este argumento, que se ha pasado del orden intencional o lógico —de cuyo orden es nuestra verdad— al orden ontológico, y desde luego que el autor ha afirmado, que esta Verdad es Dios.

Aclaremos los conceptos, que el mismo autor expone no pocas veces con confusión. Esta verdad en nosotros, por ser finitos es lógica, pero en Dios infinito se confunde con su propia esencia y es el mismo Dios.

"Para el ser finito, como tal, la verdad conocida por el Espíritu no vale sino en el orden del pensamiento, porque le falta, por la finitud de los seres finitos, una subsistencia que le sea adecuada (si el pensamiento infinito igualara la verdad infinita, no sería finito sino infinito, sería el mismo Dios, y por lo mismo negador de Dios) por el contrario para el Espíritu infinito, y porque es infinito, la verdad es también real en el orden de la realidad, ya que el Espíritu infinito es su subsistencia adecuada. La Verdad en sí no es ya una entidad del orden ideal, sino el Real Absoluto". (p. 107).

Por otra parte nuestra verdad es sólo análoga y por participación de la de Dios.

Ciertamente nos parece ingenioso el argumento, aunque se nota al sofisma de vez en cuando. En primer lugar no veo por qué, siendo creadas eficientemente por Dios, estas verdades no son contingentes, como toda creatura, en el sentido ontológico de la palabra, que no lo confundimos con esa contingencia de mutabilidad, que se entiende vulgarmente y que parece entender el autor. Si "contingens" es "ens ab alio", y las verdades esas son creadas, son ab alio y contingentes. Además la eternidad, necesidad, etc., de esas verdades, es meramente negativa, precisiva e hipotética. Son eternas no porque nunca hayan comenzado ni tengan fin, sino porque son verdad aun prescindiendo del tiempo, y siempre en la hipótesis —no necesaria— de que existan los objetos representados por los términos. Además, admitido el poder abstractivo de la mente, cae por su base el argumento, pues no hacen falta tales verdades necesarias.

Para no extender más este trabajo, voy a ahorrar nuevas consideraciones sobre este argumento, no del todo sólido, y ciertamente no admitido por escolásticos, que son los que más a fondo han estudiado el problema de Dios. Desde luego no me parece acertado tomarlo como el único argumento en el que han de basarse todos los demás, si han de tener alguna fuerza, como lo hace con los que parten de la contingencia de las cosas creadas, que los quiere reducir a la prueba ontológica. (p. 186).

Tras este argumento, presenta el autor, basándolos en el primero y procediendo de un modo análogo, el sacado del orden moral, constituido también por verdades universales, eternas e inmutables (p. 161-165) y el del apetito innato de felicidad (165-174). Los reparos que se les pueden poner los expresa muy bien el P. Hellín en su *Theologia Naturalis* (BAC 1950 pp. 229, 248 y 256).

Sin embargo Sciacca se nos hace simpático por la vitalidad de su estilo y la agudeza de su pensamiento, que se luce en el argumento por la Verdad, hasta entusiasmar al lector. Es el filósofo vitalista de hoy, que enriquece la filosofía perenne con nuevos veneros de pensamiento. Y es un verdadero católico, que piensa en Dios, cuando piensa la verdad, y purifica su alma para la búsqueda del Creador. Virtudes y vicios lo hacen el símbolo de la filosofía seglar católica de nuestra época.

San Salvador.