

# SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

---

## EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *Contemplación y acción* ..... 3

## ARTICULOS

JOSÉ IGNACIO ALCORTA: *El humanismo de Heidegger* ..... 7  
OCTAVIO N. DERISI: *Cultura o humanismo cristiano* ..... 18

## NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO MORENO: *La cuarta figura galénica* ..... 32  
FRANCISCO RUÍZ SÁNCHEZ: *Bien común político y educación* ..... 34  
JOSÉ RUBÉN SANABRIA: *Lógica moderna y lógica clásica* ..... 40  
CARLOS A. ITURRALDE CO-  
LOMBRES: *Diversos significados de libertad en Kant* .. 55

## BIBLIOGRAFIA

STANISLAS BRETÓN: *Approches Phénoménologiques de l'Idée d'Être* (Octavio N. Derisi) pág. 70; AUTORES VARIOS: *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo* (Cesáreo López Salgado) pág. 71; AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: *Filosofía del Quijote* (R. Viganó) pág. 73; LOUIS LAVELLE: *Traité des Valeurs* (Guido Soaje Ramos) pág. 75; KARL JASPERS: *Bilan et Perspectives* (Nilsa Spinelli) pág. 77; LUIS REY ALTUNA: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos* (José María Mazzuco Ferrero) pág. 78; ANTONIO SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN: *El orden económico social-cristiano* (César H. Belaúnde) pág. 80.

---

Año XV

1960

Núm. 55

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca Enero - Mayo)



40110000052109

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

## CONTEMPLACION Y ACCION

1. — *De todos los seres que nos rodean únicamente el hombre no sólo es sino que además sabe que es, no sólo tiene poder de actuar sobre sí y las cosas sino que además es dueño de su actividad, libre para disponer de ella en un sentido u otro.*

*Esa es la grandeza del hombre: su conciencia y su libertad —fruto de su espíritu— que lo colocan por encima de todas las cosas materiales, en un ámbito que trasciende el espacio y el tiempo, a la vez que le confieren, por eso mismo, señorío sobre el mundo material y sobre sí.*

2. — *En efecto, mientras los demás seres son sin tener conciencia —al menos expresa— de que son y son conducidos a sus fines específicos e individuales, encauzados de un modo necesario por las leyes físicas, químicas, biológicas e instintivas, impresas en sus facultades, y son incapaces de salir del ámbito ineluctables de las mismas y, por eso, obran siempre de la misma manera y sin progreso alguno; en cambio, el hombre, gracias a su inteligencia, puede traspasar los fenómenos y llegar al ser constitutivo de las cosas, puede volver sobre sí, sobre su propia actividad y sobre su mismo ser, ensimimarse, en el ámbito luminoso de la conciencia, meditar sobre la verdad del ser de las cosas y del Ser de Dios y también del ser interior suyo, para relacionar los fines con sus medios, a fin de organizar su acción para el logro de los mismos, ya en las cosas exteriores —técnica y arte— ya en su propia actividad libre —moral— o para organizar la actividad de su inteligencia estrictamente contemplativa —ciencia y filosofía—.*

*Con el retorno a sí, el hombre se enriquece más y más en su inteligencia con la contemplación de la verdad y con el amor al bien, se acrecienta en su voluntad libre y, por ambos caminos, se enriquece en su espíritu, vale decir, como hombre —conciencia y libertad—.*

3. — *Pero hay más. Sólo desde esta doble dimensión del espíritu, el hombre es capaz de volver sobre el ser y actividad de las cosas materiales para enriquecerlos con la realización de la verdad y del bien que no son sino el ser. En el silencio de la meditación, con su inteligencia, el hombre descubre las relaciones de medio a fin y, en su luz, organiza las reglas de acción, para luego llevarlas a cabo bajo*

el impulso de su libertad. Con los resultados obtenidos logra nuevos medios para obtener nuevos fines, y de este modo va acrecentando los bienes materiales.

Los magníficos frutos alcanzados sobre los objetos materiales mediante el arte y la técnica tienen su raíz en el espíritu y han brotado y madurado en la soledad fecunda del mismo, en la meditación que ha descubierto las relaciones en que se cimenta su posibilidad, y luego ha concatenado los medios para su realización y, finalmente, por su voluntad, se ha decidido a efectuarla.

Como se ve, no sólo el enriquecimiento interior, —el más noble y valioso— que incide sobre el propio hombre, se alcanza en la interioridad luminosa de la conciencia, —contemplación de la verdad y decisión libre de realización del bien— sino que aún los mismos bienes materiales —del arte y de la técnica— no pueden ser alcanzados si la acción que los obtiene o realiza no está insertada y alimentada desde esta doble fuente creadora del espíritu: de la inteligencia, que con la verdad o bien práctico o realizable la ordena por tales o cuales medios para su consecución, y de la voluntad libre, que decide de su existencia como bien, llevando a la práctica a éste.

La acción que enriquece al mundo espiritual del propio hombre individual y al de la familia, del Estado y demás instituciones sociales, así como la que acrecienta el mundo de bienes materiales —artísticos y técnicos— y los transforma para bien material y espiritual del hombre, si bien son inmediatamente alcanzados por la acción externa y aún por los instrumentos materiales, son radicalmente bienes del espíritu, como quiera que aquél y éstos tienen sus raíces y están alimentados por la verdad y el bien, que le dan no sólo existencia y sentido, sino también dirección, desde la interioridad de la contemplación de la inteligencia y de la fuerza creadora de la voluntad libre.

4. — La organización de los hábitos de la ciencia y de la filosofía, que encauzan al hombre de un modo permanente al descubrimiento y contemplación de la verdad, de las virtudes morales, que ordenan al hombre individual y socialmente considerado a su fin o bien supremo, y de las artes y de las técnicas, que lo capacitan para la transformación de la materia —sin excluir al propio cuerpo— en objetos bellos y útiles, acrecentando los bienes materiales para hacerlos servir, en definitiva, al bien específico del hombre, ante todo y antes que efecto de la acción inmediata que los realiza —en este último caso, material también— lo son del espíritu, que desde su fecunda soledad los descubre y aprehende y luego los ordena y realiza para constituir, por eso mismo, el mundo específicamente humano, es decir, creado por el hombre, que es la cultura.

En el mundo únicamente el hombre es capaz de cultura, es decir, de cultivar, o sea, de organizar y realizar el bien en su propia actividad y ser espirituales y en la actividad y ser de las cosas materiales, logrando acrecentar los bienes corpóreos y espirituales del mundo, porque sólo él es, por su inteligencia y conciencia y por su libertad, ser espiritual.

*Sin el espíritu, el hombre se movería dentro de una órbita oscura y rígida de necesidades materiales, gobernadas por leyes mecánicas, químicas, biológicas e instintivas y estaría privado de su poder creador que lo libera de ella y lo hace capaz de elevar y transformar su propio ser espiritual por la actividad contemplativa y moral, y el de los objetos materiales y de su propio cuerpo por su actividad técnico-artística.*

*Por eso, aún el mismo progreso material, el acrecentamiento y perfeccionamiento de los recursos económicos y medios técnicos, si bien supone los seres y actividades materiales, no puede obtenerse, como tal, sin la intervención del espíritu, de la actividad contemplativa de la inteligencia y creadora de la libertad, que ordena tales seres y actividades materiales a un fin.*

5. — *Desarticulada de esa fuente del espíritu, la acción pierde su sentido creador humano, su significación cultural o de acrecentamiento y perfeccionamiento específico del hombre, para caer y diluirse en lo puramente material e irracional, en un activismo sin sentido, regido por leyes puramente instintivas y ajenas al espíritu.*

*De ahí la necesidad de enriquecer y subordinar la acción exterior a la vida espiritual, a la contemplación intelectual de la verdad y a la voluntad libre ordenada al bien, sin la cual no sólo pierde todo sentido humano, sino también toda la fecunda eficacia de cultura, de logro de bienes adecuados para la consecución del bien específico del hombre.*

*De ahí también que el mejor servicio que se pueda prestar a la acción es comenzar por alejarse de ella y del mundo exterior, enriquecer primeramente el espíritu en la soledad y la meditación, en el ejercicio virtuoso con la adquisición de la verdad y del bien, a fin de poder aquél retornar al mundo exterior y volcar sobre él los frutos acumulados en la interioridad, en una acción henchida de bienes espirituales.*

*Sobre todo nuestra juventud —especialmente la estudiosa y la universitaria, llamada a dirigir los destinos de los diversos estratos sociales y de la Nación ansiosa de mejorar la sociedad en sus diversos órdenes; familiar, económico, político, etc., ha de reflexionar y comprender que, para actuar con eficacia y lograr una auténtica transformación y progreso social, debe comenzar por enriquecer la inteligencia con la verdad y con los principios inspirados en ella, debe organizar el saber en su dimensión teórica y práctica y ejercitar su libertad ajustándola a las exigencias normativas que dimanar de éste; y para ello es preciso recogerse en la soledad de la meditación y del estudio y controlar la conducta a fin de llegar a adquirir los hábitos virtuosos; para recién más tarde, así equipado interiormente con las riquezas del espíritu: la verdad y el bien, poder actuar con justeza, orden y eficacia y llevar a realidad, a través de la acción, así nutrida y gobernada por el espíritu, aquellos grandes bienes acumulados en la interioridad de la conciencia.*

*De otra suerte, esa actividad está continuamente amenazada de desviarse en la doctrina y en la moral, de aplicarse errónea o viciosamente, por no ajustarse a la verdad o al bien; y de malograr, consiguientemente, una vocación, al lanzarla prematuramente por los caminos de la acción sin el equipo indispensable de los bienes del espíritu, que la fecunden y guíen por los mismos.*

*Aún después de disciplinar la vida del espíritu en la meditación y la virtud y enriquecerla con sus bienes, el hombre de acción deberá retirarse muchas veces de ella, retornar de continuo a la luminosa y fecunda interioridad, para volver a enriquecerse con sus bienes: con la visión de la verdad y de las normas de valor y, reequipado con ellos, retornar nuevamente a la acción, si no quiere condenarse a una actividad estéril, a una agitación destituida de eficacia, porque se ha desarticulado de los bienes del espíritu: la verdad y los bienes o valores, sin los cuales aquélla pierde su contenido y su sentido específico de acción humana.*

*Primero el enriquecimiento interior del espíritu, y sólo después y siempre bajo la dirección de aquél y nutrida y fecundada por sus bienes trascendentes de la verdad y del bien —participación de la Verdad y Bien de Dios— la acción exterior.*

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

## EL HUMANISMO EN HEIDEGGER

### I

Si comparamos la producción heideggeriana con su conocida obra *Sein und Zeit* advertimos cómo Heidegger en lugar de avanzar, emprende un camino regresivo y cauteloso hacia bases y posiciones menos avanzadas. *Sein und Zeit* es un libro mucho más lanzado y prometedor que las nuevas incursiones de exploración filosófica que no han pasado de ser más bien nuevos tanteos sobre la posibilidad del planteo del problema del ser y ni siquiera un planteamiento de la cuestión sino un delineamiento en torno de un problema de posibilidad. Heidegger esboza en *Sein und Zeit* las líneas de una analítica existencial en que sólo dibuja la hermenéutica de las dimensiones o determinaciones existenciales del existente humano. Es indudable que hay allí una serie de descripciones existenciales (muerte, angustia, temporalidad, fundada autenticidad, etc.), cogidas del repertorio común del existencialismo y acuñadas de tiempo atrás por Kierkegaard, aun cuando Heidegger pretende negar todo intento de señalar determinaciones existenciales y sí un único propósito de abrir una pregunta fundamental sobre el ser de carácter ontológico.

Pero lo sintomático es ciertamente apreciar cómo Heidegger, en una especie de dialéctica de yuxtaposición no purificada, mezcla a la vez un realismo ingenuo y hasta vulgar con un extremo idealismo, en que la realidad se *transfigura* en un pensamiento interpretativo a veces ciertamente arbitrario. Así ocurre también en el tema del *Humanismo*. A veces este concepto es aludido en su sentido obvio y generalizado, tomado incluso de sus interpretaciones históricas, pero luego se fuerza, como veremos, su significación, para considerarlo como una cuestión de la interpretación del ser y de la esencia del hombre.

Pocos temas inquietan y golpean de una forma más aguda e impresionante la conciencia actual como el del Humanismo; se le explora bajo todos los ángulos de consideración con el intento de lograr una visión abarcadora del mismo. En las líneas que siguen se hará ver cómo Heidegger ha planteado en unos términos mínimos e insuficientes el problema del Humanismo. Lo considera como una cuestión que atañerá al conocimiento de la esencia del hombre, si es que este conocimiento fuera viable alguna vez al hombre. Haremos ver por el contrario que la cuestión del Humanismo no se agota en el puro conocimiento sino que postula una realización como el ideal humano. Heidegger, por otra parte,

no puede ofrecernos una idea de lo que sea el Humanismo. Necesitaría para ello previamente conocer que es el ser y la esencia y aun no ha verificado sino intentos cada vez más tímidos para ver la forma en que cabría interrogarse por estas cuestiones. Heidegger se debate aun en las cuestiones propedéuticas e intenta averiguar cómo sería posible preguntarse por el ser y, en el caso de poder solventar el problema del Humanismo, por la esencia del hombre.

En la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger se hace problema de un posible planteamiento del mismo y se ocupa más que de esbozar una solución, de indicar todo el largo camino que habría que recorrer para poder siquiera fijar los términos que posibilitan la situación de la cuestión del Humanismo. Ni siquiera cabe pensar que Heidegger haya planeado en su *Carta* los prolegómenos para el planteamiento y menos para la solución de la cuestión del Humanismo. Por el contrario, no hace sino resaltar, que estamos aun a gran distancia de la posibilidad de lograr aquellos conceptos fundamentales que sitúan en su verdadero terreno la cuestión del Humanismo. Por ello en el célebre escrito de Heidegger todo son cautelas, provisionalidades y disculpas, para no aventurarse en la solución del problema. No obstante en el trasfondo de sus afirmaciones se esboza tal vez inconscientemente una cierta dirección que enlaza con el único problema que tal vez se ha planteado hasta ahora el filósofo acerca del acceso del ser. En la simple descripción del camino que será preciso recorrer, y de los pasos difíciles que habrá que salvar para llegar a una zona en que sería ya viable el planteamiento del Humanismo, va ya envuelta una cierta noción implícita del mismo. La *Carta* desde la primera línea y sin preámbulo alguno afirma que estamos aun muy distantes para que podamos pensar de una manera adecuada sobre la esencia del obrar <sup>(1)</sup>.

Con ello parece que Heidegger da por descontado y establece como presupuesto indubitable que el Humanismo es objeto del obrar humano, algo que el hombre ha de lograr y conquistar con su comportamiento, entendiendo estas palabras en un sentido enteramente original. El obrar al que se refiere Heidegger se diferencia según él del efectuar un efecto. Este efectuar es fundamentalmente comprobado y apreciado por el provecho que produce <sup>(2)</sup>.

Es un efectuar indudablemente encaminado hacia la producción de artefactos externos y cuyo resultado es la técnica. Ya Aristóteles había descubierto que la *téjne* era el resultado de una actitud activa y fabril del hombre la *póresis* <sup>(3)</sup>.

Y justamente estima Heidegger, que la dificultad de lograr alguna noción acerca del Humanismo y en general de cualquier problema filosófico, estriba en que la caracterización del pensar como *theoría* se verifica dentro de la inter-

(1) MARTIN HEIDEGGER, *Platons Lehre Von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus"*, p. 53, Bern 1947. (La paginación corresponde a la última obra).

(2) *Ibid.*

(3) *Op. cit.* p. 54.

pretación técnica del pensar. Se va adulterando el pensar puro en una técnica del pensar debido a una preocupación constante de justificar la filosofía como ciencia. Y este propósito obliga a renunciar a la esencia del pensar. Se cree que la filosofía adquirirá rango al ser asimilada a la estructura de la ciencia, cuando en realidad termina por ser anulada la esencia del pensar filosófico con semejante asimilación. En la interpretación técnica del pensar queda excluido el ser como su elemento esencial y el pensamiento queda como técnicado y por ello artificializado. El pensar al modo de la lógica es el instrumento adecuado para que se verifique una artificialización y se vacíe el pensamiento del ser.

Cuando se trata de plantear el problema del Humanismo, opina Heidegger que nos encontramos ante la dificultad mencionada por haberse convertido el pensamiento filosófico en un pensar técnico.

Pero al acontecer esto con todo otro problema que vayamos a analizar, queda en claro, que toda cuestión en el sentido de ella, viene reglada por un nuevo replanteamiento de la filosofía y más puntualmente de la metafísica. En rigor Heidegger ha recondicionado todos los problemas que se ha planteado a este vértice. Se precisa llegar al ser, saber qué es la metafísica, para resolver cualesquiera de las cuestiones que hasta ahora ha señalado el filósofo (4). Porque todo deriva unívocamente hacia un vértice central del que reciben su luz dispares cuestiones. ¿La determinación específica de estas cuestiones en lo que tienen de diferenciales vendrá únicamente del acceso más o menos homogéneo de la existencia al ser? ¿Habrá otros caminos que maticen ya más particularizadamente las diferenciaciones de cuestiones y problemas?

La posición heideggeriana tal como se refleja en sus diversos escritos, parece que quiere darnos a entender que estamos aún acercándonos tal vez a gran distancia a una puerta común por la que podría arribarse al posible planteamiento de los problemas teóricos de una forma auténtica, cualquiera que estos sean. La puerta entrevista, tan sólo nos indicaría que las cuestiones que se enmarcasen en ella no habían sido desenfocadas. Sabríamos por donde ir, porque habríamos entrevisto la orientación de la puerta y cabría la posibilidad de decidir un intento en su dirección. Tal vez no se trata siquiera de un prolegómeno; las enormes cautelas amontonadas por Heidegger parecen indicar que hay que proceder muy parsimoniosamente. Se trata únicamente de enfocar las cuestiones que surjan hasta ahora, cualquiera que sea su índole, hacia la luz del ser.

De otro lado, el Humanismo, en su rotulación misma, ofrece una dificultad que no se debe soslayar. Se trata de uno de tantos *ismos* exigido por el mercado de la opinión pública, la cual demanda siempre nuevos *ismos*. Es peligroso poner

(4) Los escritos más característicos de Heidegger, plantean una cuestión que se podrá considerar como idéntica: la pregunta por el ser, pregunta que es privativa y exclusiva del ser del hombre. Esta es la cuestión fundamental que se establece en *Sein und Zeit*, *Was ist Metaphysik*, en *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Der Ruckgang in der Grund der Metaphysik* y en general en todos los trabajos heideggerianos incluida su *Carta sobre el Humanismo*.

etiquetas y nombres (5), porque se adultera con ellos el pensar originario. El pensamiento sólo debe vivir dentro de su elemento. Y el elemento, es aquello desde lo cual el pensar es capaz de pensar. Y el pensar verdaderamente capaz es el pensar del ser. Por lo que el elemento adecuado del pensar es el ser. El pensar auténtico, es aquél que escucha al ser. Pensar auténtico, es según Heidegger, el trasvasamiento directo del ser al pensar. El pensar no tiene que interferir su propio instrumento y su técnica de artefacto pensante, entre él y el ser. Sino que debe directamente escuchar al ser y pertenecer todo él y como tal al ser. El pensar debe ofrecerse al ser, porque él mismo es algo que ha sido entregado por el ser. Porque en el pensar auténtico el ser tiene la palabra (6). Es decir que el pensar verdadero se ofrece al ser el cual se le entrega y habla mediante el pensamiento verdadero. Esta intermediación del pensar de estar al servicio del ser, lo clarifica y hace translúcido y patente. Le confiere el fulgor de la verdad en la potencia y manifestación de ella. Cuando el ser llena el pensamiento y habla dentro de él el pensamiento dice la verdad del ser. El pensar es un encuadramiento por el ser y para el ser (7). Esto quiere decir que pensar es el encuadramiento del ser (8).

Heidegger hace todo este prolegómeno para mostrar que la interpretación posible de todo problema y, en el caso, el del Humanismo, únicamente es viable, mediante un establecimiento adecuado de la relación pensar-ser (9).

Para ello, es preciso liberarse de la interpretación técnica del pensar, que según Heidegger arranca ya de Platón y de Aristóteles (10).

Pero también es preciso liberarse de los títulos que impone la opinión pública y el lenguaje y de los *ismos* entre los cuales, dice Heidegger, es uno de ellos el de Humanismo (11). ¿Hasta dónde este término mismo no está ya degradado y viene impuesto por el mercado de la opinión y por la publicidad, es decir, por una adulteración del lenguaje como pura expresión del pensar y del ser que se piensa en él? Él habla, mejor que el lenguaje, cuando está al servicio del uso corriente de la opinión y de la publicidad, sirve de intermediario para la comunicación, se hace uniforme, se objetiva y se degrada. Es el intermediario que uniforma, que lleva a todo y a todos pero que mediatiza al pensamiento y por tanto al ser, al que debe escuchar el pensamiento directamente.

(5) *Op. cit.* p. 56. Esta cuestión coincide con la posición que Heidegger sustenta en *Sein und Zeit* sobre la función obnubiladora y de pérdida en la cotidianidad, en la banalidad y en la inautenticidad que provoca el lenguaje.

(6) *Op. cit.* p. 53.

(7) *Ibid.* p. 54.

(8) *Ibid.*

(9) Heidegger trata de sugerir las dificultades que se cruzan en el camino. Las unas provienen, según él, de la lógica que interfiere con la malla de sus leyes formales al verdadero pensamiento, las otras de la gramática que también intercepta con sus usos, e incluso muchas provienen de la metafísica y de la Filosofía, por derivar hacia el pensar técnico de las ciencias.

(10) *Op. cit.* p. 54

(11) *Op. cit.* p. 56.

Un nuevo camino únicamente nos puede llevar al ser; es el alejarnos de la publicidad, es hacer que el ser dirija de nuevo la palabra al hombre. Sólo de esta suerte la palabra recobra su esencia y el hombre adviene la morada en que habita la verdad del ser (12).

Ahora bien en este propósito de que el ser hable y embargue al hombre, ¿no hay un empeñarse por el hombre?

¿Qué es lo que se pretende y cual es la preocupación sino la de hacer que el hombre vuelva de nuevo a su esencia? (13).

Todo el cuidado de devolver al pensamiento y al lenguaje su directa interpelación al ser, arrastra la preocupación de poder así llegar a la esencia del hombre.

Si nos detenemos aquí, podremos advertir que Heidegger, nos ha proporcionado hasta ahora subrepticamente los siguientes elementos para poder enfocar el problema del Humanismo:

1º) Parece tratarse de un cierto problema normativo por que alude al principio al problema del obrar cuya esencia es el consumir, si bien en este sentido, según Heidegger, el propio pensar será un obrar.

2º) Para llegar a una idea ajustada de la cuestión, tropezamos con algunas dificultades. El Humanismo es uno de tantos *ismos* y éstos son formas degradadas de un pensar despersonalizado, degradado fruto de la publicidad y de la opinión pública (14).

3º) Será nesecario para plantear incluso el problema, establecer una cuestión previa; la de la relación entre el pensamiento y el ser. El pensar necesita ser embargado por el ser. Necesita preguntar al ser y dejar que éste hable en el pensamiento. Pero si bien se advierte, este aspecto sería proemial no sólo en el caso del humanismo, sino para el tratamiento de todo problema filosófico. Heidegger, ni siquiera ha llegado al proemio del Humanismo; únicamente indica qué es lo que sería necesario realizar, prescindiendo de saber si ello es o no posible, para que fuese viable el prolegómeno necesario para situar cualquier problema filosófico. El problema del Humanismo queda con ello en lontananza, en una perspectiva lejanísima incluso para la posibilidad de su planteamiento.

4º) Sin embargo Heidegger a pesar de que manifiesta un deliberado esfuerzo por no comprometerse, y amontona todas las cautelas para no precipitar una solución que aun aparece muy distante, no sólo, respecto del Humanismo sino incluso de todo problema filosófico, conoce más o menos lo que es el Humanismo.

(12) *Op. cit.* p. 61.

(13) *Ibid.*

(14) La charla cotidiana y banal despersonaliza y sepulta en la inautenticidad de lo impersonal, de la opinión pública, según se declara largamente, principalmente en "*Sein und Zeit*". A este perderse en la multitud, es decir en lo anónimo y lo despersonalizado llama Heidegger "*Man*" es decir el impersonal "ser" de lo que se dice, se opina, se piensa, etc. Los *ismos*, y el Humanismo es uno de ellos, conducen a esta despersonalización.

5º) Lo conoce precisamente, en aquella medida y en aquellos términos que hacen posible el planteamiento del problema, la alusión y la referencia al problema del Humanismo. ¿Cómo sabe Heidegger qué sea el Humanismo, para poder referirse de algún modo a él? ¿Para saber si aun nos separa de su solución mucho o poco camino? ¿Para saber si las soluciones que se han dado de él son o no desacertadas? ¿Cómo conoce Heidegger todos estos extremos? ¿Los ha reconocido filosófica o extrafilosóficamente?

6º) Efectivamente parece que Heidegger sugiere de antemano que el Humanismo alude a un problema práctico en el sentido de que está sometido a medios de realización y que por otro lado se refiere a la esencia del hombre. ¿De dónde recoge estos datos que guían su ulterior investigación? ¿No admite como válida ya previamente una cierta noción del Humanismo, al menos provisional?

7º) De otro lado aun cuando Heidegger lleno de miramientos y cautelas pretende subrayar que estamos aun a gran distancia de la posibilidad, incluso de un mero planteamiento adecuado del tema del Humanismo y de la viabilidad incluso de su mero planteamiento, no duda sin embargo en afirmar implícitamente, que se trata de una cuestión alusiva a la dignidad del Hombre <sup>(15)</sup>. Es decir que el humanismo no es una cuestión meramente teórica sino que *velis nolis* está perfundida de una tonalidad axiológica. La gran cuestión del humanismo afecta a la dignidad del hombre. Pero la solución de este problema y en general de los que tiene planteada la filosofía, no es aún posible porque, según el filósofo alemán, carecemos aun de los conceptos básicos acerca del ser y del pensar.

8º) El Humanismo está vinculado a los términos "humanus" y "humanitas", que aluden de una forma más o menos directa a la esencia del hombre. De esta suerte, nos encontramos con un nuevo ingrediente: el de la esencia del hombre que es preciso dilucidar para la recta elucidación del tema que nos ocupa. La cuestión se plantearía en este vértice, en los siguientes términos: ¿Basta con el conocimiento de lo que es la esencia del hombre para determinar los términos en que debe ser discutido el problema del Humanismo? ¿Se requiere, por el contrario, también una determinación de lo que el hombre debe ser, es decir, una fijación normativa de lo que el hombre habrá de hacer con su existencia?

Heidegger parece tal vez olvidar en este punto, que con el simple hecho de determinar cuál sea la esencia del hombre no se rebasan los linderos de una ontología o a lo sumo de una antropología. Pero queda en todo caso un problema ulterior, si se quiere llegar hasta la cuestión del Humanismo, concebido como un ideal con su carácter más o menos normativo.

9º) Ahora bien para determinar cual sea la consistencia interna y esencial

(15) *Op. cit.* p. 63.

del Humanismo, Heidegger recurre a una fijación de la "Humanitas" como constitutivo esencial del ser del hombre. Pero el Humanismo no es algo que se agota en la descripción del ente humano a la luz del ser. Este mero esclarecimiento cabría incluso que lo hiciesen otros por nosotros. No alejábamos con ello la perentoriedad del problema del horizonte de la existencia. Ni es cuestión que se agota enteramente en la consideración desnuda de la esencia humana desde un punto de vista meramente ontológico, sino que alude también al deber ser humano, al hacerse de su ser y a la cuestión fundamental y congénita de su dignidad valiosa. Heidegger, como veremos a continuación, parece olvidar un tanto este punto.

Sin embargo, en cierto modo, lleva a un terreno no exclusivamente teórico, la posibilidad misma de la metafísica y en general de la filosofía. La patencia del ser tiene su condicionamiento de posibilidad en las maneras de ser que adopte el *Dasein*. El modo de ser inauténtico obnubila la posible patencia del *Dasein*, al paso que el modo de ser auténtico coloca al hombre en vías de su posible iluminación en el destello del ser. El existente, para estar en armonía con el *Dasein* (o ahí-esente), necesita que el hombre sea liberado; lo cual le pone en disposición de abrirse a aquello que se le manifiesta. La apertura del comportamiento, lo que crea la posibilidad de concordancia de lo que se manifiesta en el seno de lo abierto, se funda en la libertad <sup>(16)</sup>. Por ello, agrega categóricamente Heidegger que "la esencia de la verdad es la libertad" <sup>(17)</sup>. ¿Se funda según esto la verdad en el orden puramente especulativo, o hunde por el contrario sus raíces en fundamentos activos?

10<sup>o</sup>) En este terreno nos encontramos ante una dificultad no pequeña que Heidegger no la ha tomado en cuenta. Si el hombre como *ec-sistencia* se constituye y determina como tal por su posición en la inmediatez del ser y por su patencia en el destello de él, es sin embargo indudable que hay un condicionamiento anterior desde el hombre mismo para que la *ec-sistencia* pueda constituirse y surgir.

El *Dasein* necesita adoptar un modo de autenticidad, para que se acuse y surja la *ec-sistencia*.

Y con ello surge precisamente la dificultad. ¿Tiene en este caso la *ec-sistencia* un carácter originario y fundamentante del hombre, o está construída desde una base óntica humana anterior a ella? El valor ontológico y no meramente óntico que Heidegger confiere a la *ec-sistencia*, hace que ésta en tanto se constituya en cuanto es en su misma raíz constitutiva un *ontos* apresado en un *lógos* o sea un algo iluminado en el destello del ser. Pero como ello está condicionado por las posibles maneras de ser del hombre, que es un *ontos*, será difícil ver la primordialidad de lo ontológico o sea de la *ec-sistencia*. ¿Se constituye el hom-

<sup>(16)</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Von Wesem der Wahrheit*, pág. 12, Frankfurt am Main, 1949.

<sup>(17)</sup> *Ibid.*

bre en la *ec-sistencia* o ésta en aquél? La *ec-sistencia* es paso hacia la esencia del ser del hombre en el que conocimiento y constitución parecen ser una misma cosa (18). Porque la metafísica heideggeriana se constituye en el plano de lo ontológico y esto no es sino el ser en cuanto posibilidad que ilumina el conocimiento, y se ilumina simultáneamente por él.

Tal como Heidegger realiza el planteamiento del Humanismo, lo hace solidario del esclarecimiento de las bases esenciales del pensamiento, principalmente de la relación *ser-pensar*, no el sentido de que el *ontos* y el *lógos* se hayan de relacionar sino que se han de constituir (*simul*) en lo "ontológico", que es lo que determinará la posible contextura de la Metafísica y de la Filosofía. La constitución de lo ontológico, se instaura en tanto en cuanto algo transparece en la iluminación del ser. Y el transparecer y el constituirse, devienen aquí una identidad. Sin embargo hay algo que accede al ser: es el hombre, el que al venir a la iluminación del ser *ec-siste*. La *sistencia* "ex" "desde" la iluminación del ser, es la *ec-sistencia*. ¿Pero no hay una *sistencia* anterior para que pueda surgir la *sistencia* desde el ser o sea la *ec-sistencia*? He aquí un puente colgado en el vacío de la dialéctica heideggeriana.

Si la *ec-sistencia* es la posibilidad de acceso al ser, también lo es a la esencia del hombre. Heidegger hace tal vez ambivalentes los problemas del ser, de la verdad, y de la esencia del hombre. Y por ello nos hallamos a gran distancia de poder esclarecer el sentido de "humanus" y "humanitas", porque está también muy alejada la posibilidad de comprender el ser.

Para describir la esencia del hombre, como en general para cualquier misión del pensamiento —lo vimos ya—, es preciso que el ser dirija de nuevo al hombre su palabra y es preciso que éste sea una morada, para que habite en la verdad del ser (19).

Ahora bien, no se le oculta a Heidegger, que esta tarea es eminentemente humanizadora. El hecho mismo de buscar una nueva relación entre el ser y el hombre para que aquél le penetre y habite en él la verdad del ser, ¿no envuelve un propósito y un empeño muy marcado en favor del hombre? (20). ¿Cuál es la preocupación de esta nueva tarea de purificar el lenguaje y de hacer que el ser hable auténticamente al hombre sino la de volver al hombre a su esencia verdadera? Heidegger parece que coloca aquí, aún cuando no lo expresa explícitamente, la nueva misión de un Humanismo auténtico. El Humanismo tendría así una preocupación y un cuidado por volver al hombre a su ser verdadero, a su esencia.

(18) No sería tal vez difícil mostrar como el heideggerismo contiene elementos muy proclives hacia el ontologismo, entendiéndolo por tal lo que comunmente se ha interpretado a lo largo de la historia de la filosofía.

(19) HEIDEGGER, *Platons Lehre Von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, ps. 60-61.

(20) *Ibid.* 61.

¿Y qué quiere decir esto, agrega Heidegger, sino que el hombre, "homo", llegue a ser "humanus"?

Se insinúa que el problema del Humanismo consiste en una humanización del hombre, y esta humanización, sólo es posible devolviendo al hombre al verdadero ser de su esencia. Lo cual supone, según se dijo anteriormente, que el ser dirija nuevamente al hombre su palabra, que le ocupe, y que el lenguaje mismo sea no adulteración publicitaria sino verdadera palabra del ser.

La "Humanitas", es asunto de una tal manera de pensar <sup>(21)</sup>. Con ello se indica que la "Humanitas" está en íntima conexión con el Humanismo. Heidegger, precisa aún más su pensamiento en este punto... "esto es humanismo: tratar y cuidarse de que el hombre sea humano, y no "inhumano", esto es, extraño a su esencia" <sup>(22)</sup>. He aquí el problema del Humanismo fijado en sus propósitos. El pensamiento y la preocupación por el hombre, para que éste sea humano y no inhumano. Y el problema de humanización es, según Heidegger, el de no ser extraño a la esencia del hombre.

Tenemos pues hasta ahora tres ingredientes determinando los términos que sitúan el problema del Humanismo.

A) Con el problema del Humanismo apuntamos a una cuestión que atañe a la dignidad del hombre.

B) Humanismo es tratar y cuidarse de que el hombre sea humano y no "inhumano", esto es, extraño a su esencia.

C) Las dos perspectivas anteriores reconducen, según Heidegger, a una tercera: determinar cual sea la esencia del hombre, conseguir su noción.

Creemos sin embargo que ni el problema de la dignidad del hombre, ni el de su Humanización y el de la consecución de que no se vuelva inhumano, se subsumen en el de la pura determinación de su esencia, a no ser que esta revele y postule aquellos coeficientes de dignidad y humanización a los que acabamos de aludir. Pero esta comprobación, si se pone a revisión completa y se plantea en términos absolutos, no puede resolverse antes de verificar la investigación sobre el ser de la esencia del hombre y antes de lograr su solución.

¿Cómo sabe Heidegger de antemano que el problema de la esencia del hombre comporta el de su dignidad y el de su humanización? ¿Cómo va aparejado el ser de la esencia del hombre a su dignificación y humanización?

Antes de resolver la cuestión referente a la esencia del ser del hombre, barrunta Heidegger que no podrá agotarse en la declaración de lo que éste sea, sino también en la consignificación de lo que debe ser, o sea, que la solución habrá de venir envuelta en un problema de sentido. Y esto ¿cómo lo sabe Heidegger? ¿Cómo descubre de antemano aquello que vendría al término de una dificultosa y lejana investigación de la que confiesa el filósofo que aún se halla a gran distancia y ni siquiera ha podido fijar sus prolegómenos? Es indudable:

<sup>(21)</sup> *Ibid.*

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

que en este punto introduce el filósofo una situación prefilosófica. Los datos del problema del Humanismo y su ambientación son prefilosóficos. Y está en función de las condiciones ineludibles que arrastra tras de sí, desde Platón, toda pregunta, por el hecho de formularse. Antes de saber sobre una cuestión o problema sobre el que investigamos, necesitamos conocer algo de él, tener algún barrunte, de lo contrario no lo podríamos plantear. Para interrogarnos sobre algo, es preciso que ese algo esté mentado en la interrogación. De lo contrario no cabría dicha interrogación. Además, es preciso saber que la solución lograda corresponde a la pregunta formulada y por tanto, aquello sobre lo que se pregunta y la respuesta hallada tienen que tener alguna coincidencia cognoscitiva, si bien en diverso grado de madurez. Es decir que hay una especie de «presaber» que guía el saber.

Si la cuestión del Humanismo fuese una pura cuestión de esencia únicamente, quedaría fijado desde un punto de vista puramente indicativo, reabsorbido en una definición esencial de la Humanitas, por la que se constituye el ser del hombre. ¿Estaría bien planteada la pregunta ubicada dentro de este horizonte de investigación? ¿Es esa la dirección de la pregunta cuando se plantea la cuestión del Humanismo? ¿Se dirige en su intencionalidad a saber lo que es el hombre en su esencia y en su constitución ontológica o a averiguar lo que el hombre dinámicamente ha de ser y alcanzar en su propio ser individual y social? El propósito y la significación del vocablo Humanismo tal como ha sido fijado por la Historia y la Cultura a través de los tiempos está ya netamente esclarecido en el segundo sentido. Es decir que no puede ser considerado como una pura ideología sino como una forma compleja de entender y conducir la vida.

¿Creemos por tanto que basta una determinación del ser esencial del hombre a partir de la Humanitas para que quede ya sin más fijado el problema del Humanismo? Creemos que no. El propio Heidegger confiesa implícitamente que el problema que comporta el humanismo es que el hombre sea humano y no inhumano. Y esto es ya una cuestión de modo de ser, es decir, una cuestión eminentemente práctica que no puede absolverse en un plano puramente teórico de puro y exclusivo descubrimiento del ser esencial del hombre.

Bien es cierto, que en el propósito de buscar una nueva comunión más directa auténtica e inmediata entre ser y pensamiento, alienta una preocupación de esclarecimiento del ser del hombre. Y en cierto modo, también una preocupación por el hombre y en todo caso por su autenticidad, la cual comporta lo humano y no lo inhumano. Pero ello no es suficiente, porque el problema teórico del hallazgo no pasa de ser el de una condición necesitante o sea el de una "conditio sine qua non" que exige una ulterior penetración en el campo práctico.

Se trata sustantivamente, de que el hombre se torne humano y no inhumano, de que sea del primer modo y no del último y ello siempre es algo que tiene que acontecer, que realizarse en el ser humano. Es una manera y forma

de su ser y por tanto de su hacerse. El hombre no es un puro espectador de la vida, ni menos de la suya: está llamado inapelablemente y sin excusa y por añadidura constreñido por la misma naturaleza a construir su existencia.

La existencia, se vaciaría de su propio contenido y de sus virtualidades y determinaciones dinámicas, si el hombre tuviera la posibilidad antinatural y ajena a su ser, de convertirse en un pasivo inerte y yerto espectador del universo. Necesita existir y afirmar su ser, es decir vivir. Y por ello el humanizarse y el deshumanizarse, no son puros espectáculos de objetivación cognoscitiva frente a sí, sino modos de existir y de ser. Formas prácticas y activas en que se canaliza y configura la existencia. ¿Bastará saber qué es el hombre para que se logre esta determinación? Saber lo que es el hombre no es más que descubrirlo; pero el descubrimiento no muda sin más, por el hecho de producirse, la naturaleza de aquello que se descubre. El hombre necesita, además de saber, configurar su propia forma de hombre. Y esto es algo activo y práctico, algo que ha de consumarse en las virtualidades inmanentes del hombre, para procurar su propia perfección. Y el hacerse humano, tiene que acompasarse a su radical dignidad esencial, lo cual quiere decir que debe estar perfundido de una indudable tonalidad ética. Tiene que co-determinarse a la par por su ser esencial y por el de la realidad objetiva del ser en su totalidad, a la que está ópticamente encarado. Esta co-determinación alcanza al ser esencial del hombre y a su relación transcendental en el universo en el que está instalado, así como a su relación con Dios con el Principio Supremo de su ser.

JOSÉ IGNACIO ALCORTA  
Barcelona

(Continúa)

## CULTURA O HUMANISMO CRISTIANO

### I. — *Noción de la Cultura o Humanismo.*

La cultura es el desarrollo de las diferentes zonas de la actividad humana —y de los objetos exteriores por ella modificados para ser sometidos a su propio bien— de un modo orgánicamente unitario dentro del bien del hombre. Para que se realice la cultura, cada aspecto de la actividad y del ser humano han de lograr su propio bien o perfección de un modo estable y a la vez integrarlo jerárquicamente dentro del bien del hombre como tal, el cual alcanza su cima y se obtiene mediante la actualización de la actividad específica o espiritual por la posesión de la verdad, el bien y la belleza trascendentes y, en última instancia, de la Verdad, el Bien y la Belleza de Dios, de las cuales aquéllas son tales por participación.

Tal desarrollo armónico y permanente de los diferentes planos del ser y actividad humanos y de los objetos materiales a ésta subordinados, en su raíz primera está planeado por la inteligencia y decidido por la voluntad libre, vale decir, en su origen es fruto exclusivamente del espíritu.

Obra de perfeccionamiento armónico del hombre y de las cosas, que realiza el propio hombre desde su actividad y ser específico, desde su espíritu, la cultura consiste, por eso mismo, en penetrar de espiritualidad humana, de humanidad, en humanizar al hombre y a las cosas o, brevemente, es lo mismo que el humanismo. El ser natural del hombre y de las cosas, tal cual es inicialmente dado, se torna humano, se humaniza, mediante las modificaciones perfectivas que en él introduce el espíritu para alcanzar sus propios fines.

Todo lo que el hombre con su actividad espiritual modifica en sí mismo y en los objetos exteriores buscando el bien propio o el de las cosas —siempre en subordinación a aquel bien humano— lleva, por eso, la impronta o forma del espíritu del hombre, es transformación humana: es cultura o humanismo.

### II. — *Ninguna de las tres épocas llamadas humanistas —greco-latina, renacentista y contemporánea— han realizado plenamente el Humanismo.*

Esta tarea cultural la viene cumpliendo el hombre, con menor o mayor conciencia, desde que es hombre. Y es indudable que de hecho en no pocos aspectos

tos, tales como los de las ciencias y las técnicas, ha llegado paso a paso a un desarrollo extraordinario, y que cada día es más acelerado en lo que atañe a la investigación científica, sobre todo en sus aplicaciones técnicas. ¿Pero, la ha alcanzado siempre, más aún, ha llegado alguna vez en la historia a realizarla cumplidamente en toda su vasta y jerárquica unidad? En otros términos, ¿ha llegado alguna vez en la historia a concebir y realizar la cultura en todas sus dimensiones, especialmente en las más elevadas del espíritu, en la unidad jerárquica de los mismos, de acuerdo a las exigencias del propio fin específico humano que la determina?

Si nos atenemos a las grandes épocas llamadas humanistas, podemos afirmar que el humanismo no se ha realizado nunca plenamente, y menos el humanismo cristiano.

En efecto, tres son las épocas históricas principales así apellidadas: a) la de la antigüedad clásica greco-romana, b) la del Renacimiento de comienzos de la Edad Moderna, c) la de la Epoca actual.

a) Si consideramos a sus grandes pensadores y artistas, podemos decir que la cultura greco-latina se organizó fundamentalmente sobre la base de principios verdaderos y, como tales, capaces de engendrar un auténtico humanismo; y que, por eso mismo, dió frutos tan buenos en la Filosofía, el Arte, el Derecho y otras manifestaciones humanas.

Sin embargo, esa cultura no logró actualizar plenamente la virtualidad de tales principios llevándolos hasta sus últimos desarrollos ni alcanzar, por ende, la meta y fundamentación última de sí. Tal cultura, en las manifestaciones más puras del espíritu, quedó trunca, detenida demasiado en sus aplicaciones inmediatas de la vida material y temporal del hombre, sin dar a esta vida humana terrena (donde ella realmente se realiza) su integral significación y fundamentación desde su vida inmortal y desde su Fin divino trascendente; más aún, la falta de visión de este Fin, la descaminó en no pocos puntos esenciales referentes tanto al plano teórico del descubrimiento de la verdad como al plano práctico de la conducta humana.

Por otra parte, en esta cultura la religión (que debe ser el fundamento más profundo de la concepción de la vida y de la ordenación moral de un pueblo) privada de un sólido contenido de verdades (a la inversa de su Filosofía), carcomida por los más burdos errores, careció de la fuerza necesaria para conducir conducir la cultura por el camino de la auténtica perfección humana: y su humanismo, casi desprendido así de toda fundamentación religiosa y moral, quedó reducido, en gran parte, a la realización de valores estéticos, científicos y útiles, encerrada casi exclusivamente en una vida material, sin las luces de los grandes principios para conferirle en el tiempo su sentido trascendente al mismo, y, por ende, trunca y, en definitiva, sin sentido ante la muerte, el gran misterio ante el cual esta cultura se detuvo sin lograr descifrarlo ni dar una respuesta satisfactoria con sus mitos superficiales e infantiles.

Privada de la Revelación y de la Gracia no pudo superar las graves dificultades que el hombre caído encuentra para alcanzar las verdades necesarias a fin de esclarecer la vida y organizarla conforme a las exigencias de aquélla.

Preciso es confesar, sin embargo, que no sólo en los tramos más accesibles, como los del arte, las ciencias y las técnicas, sino aun en los más arduos, como los de la Filosofía, los creadores de la cultura greco-romana lograron verdaderos aciertos; y algunos de sus forjadores, como, p.ej. en filosofía Platón y Aristóteles, llegaron a descubrir grandes principios, bien que, por las razones recién apuntadas, no siempre lograron penetrarlos en todo su contenido y desenvolverlos en todas sus consecuencias y aplicaciones, principalmente en las trascendentes a la vida terrena. Tales principios, retomados más tarde por los grandes pensadores cristianos —así los de Platón por San Agustín, y más todavía los de Aristóteles por Santo Tomás— iban a lograr todo su desarrollo y su cabal significación —mediante su corrección con los propios principios de Aristóteles, en el caso de Santo Tomás, quien paradójicamente resulta por eso más aristotélico que el propio Aristóteles— hasta poder afirmar, en tal sentido, que Dios veló con especial Providencia en la realización de la cultura greco-latina, para hacerla servir más tarde en una reorganización que iba a integrarla —aprovechando sus elementos verdaderos y valiosos— dentro de una nueva y superior cultura: la del Cristianismo.

b) A principios de la Edad Moderna el Renacimiento quiso renovar esta cultura clásica. Restableció los estilos y formas de las artes greco-romanas; y, aunque en muchos casos quiso limitarse a ellas con intención de infundirles un contenido y hasta un espíritu cristiano —tal el Renacimiento favorecido por los Papas— la verdad que el movimiento renacentista arrastraba consigo no pocas veces una revitalización del pensamiento y de la concepción paganos de la vida: una revaloración de lo temporal y de lo terreno, de los goces sensibles de la vida, con desmedro y aun con descuido de los valores eternos del Cristianismo. De hecho muchos de sus gestores, sin renegar casi nunca de su fe cristiana, acomodaron sus vidas y sus costumbres a un naturalismo pagano, que influyó grandemente en la pérdida del espíritu, de las virtudes y aun del mismo arte genuinamente cristianos. Incluso aun en los temas cristianos, tomados por el arte de este tiempo, hay una renovación de la concepción naturalista y aun pagana de la belleza, una revitalización del clasicismo greco-latino, privada de la carga espiritual y sobrenatural que llevó sobre sí el arte medioeval.

De hecho, alguno de los estudiosos del Renacimiento del siglo pasado y del presente —principalmente Winckelmann, Burckhardt y Nietzsche— miraron al Renacimiento —sin duda demasiado unilateralmente— como un retorno al paganismo.

El humanismo renacentista, no tanto por lo que renueva —los valores terrenos y materiales de la vida humana— cuanto por lo que niega o descuida —los valores espirituales y eternos, y más todavía los sobrenaturales— tornó en

gran manera un espíritu anticristiano, y, por eso mismo, inhumano, ya que solo dentro del clima de la Revelación y de la Gracia del Cristianismo, según diremos más abajo, es posible el desarrollo armónico de la vida humana, especialmente de la inteligencia en la verdad y de la voluntad en el bien.

Si el humanismo greco-romano resultaba en no pocos puntos desajustado y descarriado y, en todo caso, incompleto y trunco, porque se encerraba casi exclusivamente en lo temporal y material, el humanismo renacentista implicaba más bien una caída y, en algunos aspectos, una verdadera apostasía del auténtico humanismo con su propia concepción de la vida sobrenatural, una pérdida de vista de los grandes valores divinos y sobrenaturales, que, "por añadidura", daban sentido trascendente, cristiano y humano a la misma vida presente. Paradojalmente el humanismo renacentista, que buscaba una exaltación de los valores humanos temporales, en oposición a los valores sobrenaturales y eternos, implicaba, por eso mismo, una claudicación del verdadero humanismo, que en la actual Economía de la Providencia sólo es alcanzable dentro del Cristianismo, y que éste venía gestando desde un comienzo y que, en sus líneas fundamentales, llegó a dar luz en el Medioevo.

En última instancia, el Renacimiento implica un cambio de concepción del mundo y de la vida, que explica todas las demás innovaciones mencionadas: no sólo en un plano sobrenatural descuida y hasta prescinde de la concepción cristiana de la vida, sino que aun en un plano natural de onto y teocéntrica que era en la Edad Media pasa a ser antropocéntrica. Se cambió el último Fin del hombre: en lugar de Dios es el hombre mismo. Con lo cual se distorciona la misma vida humana y su cultura, ya que el hombre está hecho para la verdad y el bien trascendentes, para la Verdad y el Bien divinos, en definitiva, y no encuentra su perfección sino saliendo de sí en busca de ellas.

Por eso, la cultura y el humanismo del Renacimiento, que renovó tantos valores, perdió el verdadero sentido humano de los mismos, porque perdió de vista el verdadero Fin o Bien del hombre. Sus reales conquistas, estéticas sobre todo, no sólo no fueron ubicadas dentro de la auténtica perfección humana, de acuerdo a su Fin divino supremo, sino que, desarticuladas y vueltas contra él, en un esfuerzo antinatural que pretendió centrarlas en el hombre mismo, acabaron, al final, por eso, contra su más auténtica perfección; que sólo se logra y tiene sentido desde aquel Fin supremo trascendente y divino. El humanismo renacentista, entonando loas al hombre y a su vida temporal y a los goces de los sentidos, resultaba al final antihumano y preparaba el más antihumano de los humanismos: el de la época actual.

c) Porque también la época actual —principalmente a través de su expresión filosófica más significativa: el existencialismo —reclama el título de humanista. Es curioso cómo los tres filósofos de más relieve del existencialismo, Heidegger, Jaspers y Sartre, han reclamado para sus sistemas respectivos el título de humanista.

Se trata de una cultura que quiere llevar al extremo el movimiento antropocéntrico, iniciado en el Renacimiento. Ya dijimos como trasladó éste —no siempre de facto, pero sí de jure— la concepción del hombre, que implicaba un cambio del centro de su vida desde Dios al propio hombre y que hacía girar todos los valores de la realidad y de la actividad humanas en torno al mismo hombre. La Filosofía actual pretende ir hasta el fin: incluir toda la realidad del mundo del hombre individual, vaciado a su vez de ser, reducido a pura auto-creación individual finita y concreta. Ha destituido al hombre de toda esencia o ser estable, reduciéndolo a pura ex-sistencia o éxodo temporal finito de la nada y para la nada definitiva, y ha reducido el ser de las cosas al ser de esta existencia concreta, que se autocrea en cada momento. Pretende alcanzar así un humanismo total, absoluto, ya que sólo queda el hombre como pura libertad o auto-creación momentánea de sí —cuya trama definitiva es, por eso, pura temporalidad finita— y el mundo ya no es sino por y en esta ex-sistencia humana, así clausurada en la temporalidad finita.

Al reducir toda la realidad a esta existencia des-esencializada de cada uno, se logra la absoluta independencia de la libertad humana respecto a todo ser y valor trascendente: la existencia se elige y realiza exclusivamente por sí misma y como ella quiere, sin exigencia alguna de ser o deber ser trascendentes, más aún los objetos y valores son y dependen absolutamente de su entera decisión.

Tal el sentido del humanismo contemporáneo: nada es sino en y por el hombre, y éste no es sino absoluta libertad o auto-elección de sí, de sus valores y de su destino. El mundo, Dios, la propia esencia, el ser y el deber ser y los valores que le fundamentan, todo ha sido absorbido en la pura ex-sistencia, como pura libertad finita creadora de sí desde la nada y para la nada, todo ha sido absorbido en la existencia humana concreta, despojada de toda esencia ontológica y diluida definitivamente en la nada.

Pero en verdad este humanismo destruye todo auténtico humanismo o perfeccionamiento humano, desde que, por un extremo, se ha suprimido el hombre propiamente tal, su ser permanente que perfeccionar, y, por el otro, los valores o bienes trascendentes con cuya posesión o realización lograr aquel perfeccionamiento: se ha suprimido el punto de partida y el punto de llegada de todo auténtico humanismo.

### III. — *Relaciones de estas tres épocas "humanistas" con el Cristianismo.*

De estas tres realizaciones históricas del humanismo, la primera resulta trunca e incompleta, pues se atuvo casi exclusivamente a la vida temporal y terrena del hombre; y además a-cristiana, pues ignoró todo el orden de perfeccionamiento divino del hombre: la segunda descuida y niega los valores o bienes

trascendentes y eternos y, más todavía los sobrenaturales, que sustentan el perfeccionamiento temporal del hombre, y pierde de este modo el sentido del verdadero humanismo, con lo cual hace imposible sus manifestaciones superiores y se queda en realizaciones parciales del mismo, preferentemente estéticas, dislocadas y vueltas al final contra el propio hombre, y resulta anticristiano; y la tercera desconoce y niega toda la realidad sobrenatural y diluye también la natural, trascendente e immanente, en una pura autocreación existencial finita, que, en definitiva se reduce a la nada, terminando en un humanismo inhumano anticristiano: inhumano, porque, al suprimir el sujeto y los valores trascendentes, hace imposible y hasta priva de sentido al perfeccionamiento humano y al orden moral y a la consiguiente convivencia “el infierno son los otros” y la revolución o el estar contra el orden constituido como estado permanente de la sociedad, de Sartre; y anticristiano, porque, con la supresión de toda realidad natural immanente y trascendente, hace imposible la participación de la vida divina y confiere a la existencia humana una independencia absoluta, incompatible con el orden cristiano y con el sometimiento al fin sobrenatural y a sus exigencias y aun con el verdadero humanismo, que implica un Fin Divino trascendente al que debe someterse.

IV. — *Realización de los tramos superiores de la cultura humanista en el Medievo, y falta de integración con él de las conquistas humanistas del Renacimiento.*

Si bien es cierto que ninguna época ha logrado realizar plenamente el humanismo, y, menos todavía, el humanismo cristiano, la verdad es que la Edad Media en su apogeo logró estructurar las líneas esenciales del humanismo. Como advierte Gilson, el verdadero renacimiento de Occidente se realiza en los siglos XIII y XIV. Los principios del humanismo, descubiertos por la Filosofía grecolatina, acerca del hombre y de su fin trascendente, purificados de sus desviaciones y desenvueltos en todo su alcance, fueron informados por los principios cristianos y lograron configurar una verdadera concepción sapiencial —humano-cristiana— de la vida, bajo cuya dirección se comenzó a organizar el perfeccionamiento individual y social, humano y cristiano, íntimamente unidos, es decir, el humanismo cristiano. Tal perfeccionamiento individual y social, humano y cristiano, íntimamente unidos, es decir, el humanismo cristiano. Tal perfeccionamiento se logra vigorosamente en los tramos más elevados de la cultura: en orden teórico con la Teología y la Filosofía, en el artístico con sus puentes, castillos y sus admirables catedrales, y en el político-social con el feudalismo, las ciudades libres, los gremios y el imperio romano-germánico.

Lo que faltó a este humanismo fue precisamente el desarrollo de las cien-

cias matemáticas y empíricas y de sus aplicaciones técnicas, el dominio de la materia con su consiguiente bienestar material.

Tal desarrollo científico y técnico, tal bienestar material, iban a ser aportados por el humanismo renacentista y contemporáneo, bien que a costa de la pérdida de aquella auténtica concepción humano-cristiana de la vida y de su organización moral y social consiguiente, es decir, a costa de los valores superiores, específicos del humanismo: conquista de la ciencia y de la técnica y de los bienes materiales desarticulados del bien trascendente y divino del hombre, desorbitados en manos de una libertad absoluta, independiente de toda sujeción a Dios y a sus leyes; y, al final y por eso mismo, una ciencia, una técnica y un bienestar material inhumanos, vueltos contra el hombre, sometido a todas las esclavitudes y avasallamientos, de las pasiones, de los egoísmos de los otros, del Estado, de las clases, etc., con la pérdida de su integración en el bien humano y cristiano.

Si las épocas Moderna y Contemporánea hubiesen logrado tales aportes científicos y técnicos sin perder aquella verdadera concepción y ordenación del hombre y de su perfeccionamiento natural y sobrenatural del Medioevo, al contrario, incorporándolos y organizándolos dentro de ella, se hubiese alcanzado la realización del verdadero humanismo dentro del humanismo cristiano: el desarrollo de todos los aspectos del ser humano y de las cosas a él subordinadas de una manera jerárquica, culminando en el perfeccionamiento espiritual del hombre por la posesión de la verdad, del bien y de la belleza trascendentes en dirección a la posesión plena y exhaustiva de los mismos en Dios, en la vida eterna.

#### V. — *Esencia onto y teocéntrica del humanismo, y consiguiente compatibilidad del mismo con el Cristianismo.*

En todo caso, si queremos dilucidar el problema de la posibilidad del humanismo cristiano debemos distinguir cuidadosamente los dos problemas, que frecuentemente se confunden: el histórico: si se ha realizado —y en qué medida— o no el humanismo cristiano; y el filosófico o esencial: si es posible y en qué condiciones tal realización de un humanismo cristiano.

Nos acabamos de referir al primer problema, procurando distinguir las relaciones del cristianismo con las principales realizaciones históricas del humanismo. Abordemos ahora el segundo, que es el que más nos interesa: es posible la realización del humanismo y qué relaciones guarda él y su realización con el Cristianismo; y más concretamente, ¿es posible un humanismo cristiano? o en otros términos, ¿el que el humanismo no se haya llevado a cabo nunca plenamente obedece a que es realmente imposible o es simplemente un hecho que no afecta a su posibilidad intrínseca de realización? Supuesta la posibilidad de

tal realización, ¿es compatible o no con el Cristianismo, es decir, es posible un humanismo cristiano?

Por de pronto contra la posibilidad del humanismo cristiano, a más del hecho de no haberse realizado nunca históricamente, se objeta la desvinculación y hasta la contradicción que habría entre humanismo y Cristianismo. Tal la objeción que hace años presentara Paniker, y que con nuevos argumentos presenta actualmente entre nosotros Caturelli en su libro *Cristocentrismo*, donde opone el Cristianismo, que es esencialmente sometimiento a Cristo, Cristocentrismo, al humanismo, que es esencialmente autonomismo, Antropocentrismo. Cristianismo y humanismo, tal la conclusión de Caturelli, se oponen y excluyen mutuamente, tanto como sumisión y autonomía, y el humanismo, de realizarse, excluiría al Cristianismo, más aún, es esencialmente anticristiano.

En una posición eminentemente agustiniana, que no distingue expresamente el mundo de las esencias y de la existencia, Caturelli ha subrayado el hecho de que el hombre, caído y redimido, en su realidad concreta y existencial, sólo puede realizar su auténtica perfección mediante su incorporación a Cristo, y que el humanismo o puro perfeccionamiento de la naturaleza humana no es cristiano. Tesis, que nosotros compartiríamos, si Caturelli se limitase a la afirmación de que el humanismo no es esencialmente cristiano —afirmación verdadera— y no añadiese además que el humanismo es por esencia incompatible con el Cristianismo, es anticristiano. La razón en que se apoya para tal aserto es el que el Cristianismo es esencialmente cristocéntrico, y mientras que el humanismo es esencialmente antropocéntrico; el Cristianismo implica sometimiento a Dios y a Cristo, mientras que el humanismo implica autonomía e independencia.

Creemos que Caturelli llega a esta conclusión, que juzgamos falsa, por confundir una noción histórica del humanismo con su noción esencial o constitutiva. El que el humanismo, tal como lo concibe el Renacimiento y la Filosofía existencialista contemporánea, se haya organizado de un modo antropocéntrico, no quiere decir ni con mucho que esencialmente lo sea. Tan lejos está de ser verdad que el humanismo es por naturaleza antropocéntrico y autónomo y, como tal, anticristiano, que, por el contrario, es esencialmente teocéntrico, pues sólo puede realizarse sometándose a Dios, a su Verdad y Bien, en cuya posesión logra actualizar la propia vida y ser humanos y, como tal, es enteramente compatible con el Cristianismo.

En efecto, el hombre, aun en un plano puramente natural, es una sustancia finita, hecha de materia y espíritu, pero ordenado para la Verdad y el Bien infinitos. El centro o meta de su vida y de su ser no está en la propia inmanencia, sino en la verdad y el bien y, en general, en el ser trascendente —con el que la verdad, el bien y también la belleza se identifican— con cuya perfección objetiva se actualiza su inmanencia subjetiva, su vida espiritual, y con ella el ser mismo del hombre. Conviene subrayar esta verdad: que aun en un plano

puramente natural, es decir, que con independencia de la elevación del hombre a la vida sobrenatural cristiana, la naturaleza humana, está esencialmente hecha para un fin trascendente divino y eterno: la Verdad y el Bien infinitos.

La vida terrena del hombre no tiene sentido sino como preparación para la consecución plena —de acuerdo a las exigencias de su naturaleza— de tal Fin divino después de la muerte. El perfeccionamiento del hombre no se logra sino por el desarrollo armónico de todos los aspectos de su ser, subordinados al desarrollo de su ser y vida específica espiritual, el cual a su vez no se alcanza en la pura inmanencia de ésta, sino sometándose a las exigencias de la verdad —orden teórico— y del bien —orden práctico—. Trascendentes, como preparación a la posesión definitiva de la Verdad y Bien divinos, por participación de los cuales son verdad y bien aquellas realizaciones finitas de los mismos. Porque la vida espiritual humana es esencialmente intencional, no se puede actualizar subjetivamente sin la ordenación esencial y posesión del objeto. Así la vida de la inteligencia no puede actualizarse sino como aprehensión inmanente de un ser trascendente— no hay acto subjetivo sin la verdad aprehendida como objeto o ser distinto del propio acto. Del mismo modo no hay actualización de la vida apetitiva, no hay acto subjetivo de la voluntad sino como prosecución o goce de un bien trascendente al propio acto.

Y como la verdad y el bien —el ser— a que la inteligencia y la voluntad se ordenan no se agotan en ninguna realización finita de las mismas, sino que son la verdad y el bien en sí, sin límites, que sólo pueden realizar la Verdad y el Bien infinitos, la vida específica espiritual del hombre —y por ella, su mismo ser— aparece esencialmente ordenada a la Verdad y al Bien —al Ser— de Dios, como al fin último y definitivo trascendente, en cuya posesión encuentra su perfección o actualización inmanente.

Ahora bien, si el humanismo no es sino el perfeccionamiento de los diversos aspectos de la vida y el ser del hombre, que no se alcanzan sino con la actualización o el perfeccionamiento de la vida específica espiritual, y si éste no se logra sino abriéndose la inmanencia espiritual hacia y en busca de la trascendencia de la verdad y del bien, llegamos a la conclusión de que el humanismo, lejos de ser antropocéntrico y autónomo, es, por el contrario, esencialmente onto y teocéntrico y, como tal, sometido a Dios, Verdad y Bien infinito, y a sus exigencias. El hombre no puede perfeccionarse, en suprema instancia, sin el reconocimiento de la Verdad y Bien divinos, o sea, sin glorificar a Dios; y viceversa, no puede reconocer la verdad y bien infinitos, no puede glorificar a Dios, sin perfeccionarse, sin humanizarse.

Concluamos, pues, que el humanismo no es esencialmente antropocéntrico ni autónomo, sino, por el contrario, teocéntrico, sometido a la Verdad y al Bien de Dios y, como tal, enteramente compatible con el cristocentrismo cristiano. Por el contrario la exigencia cristiana teo y cristocéntrica no hace sino imponer al humanismo las condiciones más favorables para su propia realización esencial.

VI. — *Relaciones de naturaleza y gracia: la naturaleza no está corrompida y es supuesta por la Gracia.*

Pero hay más. Humanismo y Cristianismo no sólo se oponen, sino que paradójicamente el humanismo sólo puede realizarse y acabarse divinamente por el Cristianismo.

En efecto, las relaciones de humanismo y Cristianismo son las mismas que las de naturaleza y gracia. Por una parte, la naturaleza no ha sido destruída ni corrompida por el pecado original. La vida natural del hombre es capaz, pues, de desenvolverse y perfeccionarse. El hombre absolutamente está en condiciones de alcanzar su Fin divino trascendente y, con él, su propia perfección. Las fuentes del humanismo no han sido cegadas ni destruídas, sino sólo debilitadas y heridas por el pecado original. Y el humanismo o cultura sigue siendo, por ende, absolutamente posible.

Más aún, aunque irreductibles naturaleza y gracia, en la actual Economía divina están íntimamente unidas. La fe y la gracia, participación de la ciencia y vida de Dios, sin confundirse con la inteligencia y la naturaleza, la suponen y se insertan en la vida intelectual y espiritual de la naturaleza humana, y a su vez éstas suponen los demás grados de la vida sensible y vegetativa materiales del hombre. Sin vida natural no es posible en el hombre la vida sobrenatural, precisamente porque ésta es elevación divina de aquélla. La ciencia divina es participada por la inteligencia sobrenaturalmente elevada por la fe, y la vida divina es participada por el alma espiritual sobrenaturalmente elevada por la gracia. Irreductible a la vida natural y a sus exigencias, la vida sobrenatural se enraíza y supone siempre la vida natural, a la que transforma elevándola a un orden divino de vida, participación de la misma Vida de Dios.

VII. — *Necesidad de la Revelación y de la Gracia sanante para la constitución del verdadero Humanismo.*

Pero la necesidad de la gracia no es sólo para implantar la vida divina en el hombre. La misma vida natural tienen necesidad de la gracia para ser sanada de sus heridas. Sin ser destruída o corrompida en su propia esencia, el pecado original no sólo la ha despojado de la vida sobrenatural, sino que también ha herido y debilitado a la misma naturaleza humana: su inteligencia está como obnubilada y tiene tantas dificultades para descubrir el conjunto de verdades con qué organizar su vida terrena de acuerdo a las exigencias de su Fin divino y eterno, que realmente no podría de hecho llegarlas a conocer, sino fuese ayudada por la Revelación sobrenatural de Dios, que le esclarezca tales problemas; y su voluntad está tan inclinada al mal por sus pasiones alzadas contra las exi-

gencias de la razón, que sin la gracia sobrenatural no podría observar ni los mismos preceptos de la moral natural.

En una palabra, que sin la Revelación y la Gracia sanantes sobrenaturales no hay ni conocimiento adecuado de la verdad necesaria a la ordenación de la vida ni cumplimiento de la ley moral, aun en un mero plano de la naturaleza humana y de sus exigencias.

Ahora bien, el desarrollo del hombre en todos los aspectos de su vida, pero especialmente en el de su vida específica espiritual, intelectual y moral, es precisamente lo que constituye el humanismo. Tal desarrollo, aunque absolutamente posible por las solas fuerzas naturales, desde que la naturaleza humana subsiste incorrupta bajo el pecado original, que la priva de la gracia y la hiere en su propia esencia, es, por esta razón, moralmente imposible sin la acción sobrenatural de la Revelación y de la Gracia sanante, que cura esas heridas y fortaleza la debilidad de nuestra naturaleza para conocer adecuadamente la verdad y ajustarse a las normas impuestas por la razón.

De aquí que sin esta intervención sobrenatural de la Revelación y de la Gracia o, más brevemente, sin el Cristianismo, sea moralmente imposible la constitución de un desarrollo adecuado de todo el hombre individual y social y de sus instituciones y de —más manifestaciones culturales, de acuerdo a las exigencias de su Fin trascendente— la verdad y el bien y, en definitiva, la Verdad y el Bien divinos —o lo que es lo mismo, de acuerdo a las exigencias de su naturaleza— ya que fin y naturaleza se corresponden: la naturaleza es tal por el fin que la específica o dicho de otra manera más sucinta: que sin la Revelación y la Gracia es moralmente imposible la constitución del humanismo.

Sólo los grados inferiores del perfeccionamiento humano, referente a las ciencias empírico-matemáticas y a sus aplicaciones técnicas, que han aportado una abundancia de medios de mejoramiento de las condiciones de la vida material, han podido desarrollarse desvinculados del Cristianismo. No así los grados superiores del humanismo, referentes al conocimiento de la verdad en sus grados supremos de la Filosofía, y menos todavía en lo referente al perfeccionamiento religioso y moral, y las condiciones de convivencia justa y cordial dentro de la sociedad política y dentro del concierto de naciones, ni siquiera siempre en lo referente a las manifestaciones más puras del arte, que, al laicizarse, al independizarse de la tutela del Cristianismo, han perdido el clima superior y se han desvinculado de las fuentes vitales, que desde la trascendencia sobrenatural lo nutrían en su propio ámbito natural humano. Pese a las accidentales conquistas, logradas también en este orden, en lo esencial la vida superior del espíritu, desarticulada de la vida cristiana —por ejemplo la Filosofía desarticulada de la Teología, como lo ha hecho ver Gilson, y mucho más la vida moral y religiosa y social— no ha salido robustecida ni perfeccionada con esta desvinculación del Cristianismo. Precisamente el caos de la Filo-

sofía y de la vida actual económica, social y sobre todo moral del mundo, es una prueba histórica de ello.

Si reserváramos, con algunos autores, la palabra civilización para significar el perfeccionamiento científico-técnico material del humanismo, y la palabra cultura para expresar el perfeccionamiento del propio hombre en su vida espiritual de su inteligencia y voluntad libre, filosófica, moral y religiosa y social; diríamos que, independizado del Cristianismo, el humanismo es capaz de concebir y obtener los bienes de la civilización, mas está moralmente incapacitado para concebir y lograr los bienes de la cultura.

Llegamos así a la conclusión de que sin la acción sobrenatural de la gracia, que normalmente se distribuye en el Cristianismo, un humanismo integral o auténtico es moralmente imposible, y que, por consiguiente, fuera del Cristianismo tal humanismo es irrealizable.

El hecho de que los intentos de constitución del humanismo, a que antes aludimos: el greco-latino, el renacentista y el contemporáneo, intentados fuera de la inspiración cristiana hayan fracasado al menos en los grados superiores del espíritu, pese a la obtención de otros auténticos valores, científicos, técnicos, artísticos y aun morales y sociales, vienen a confirmar por vía histórica esta verdad teológica: tales intentos no han alcanzado su meta suprema, por la imposibilidad moral en que estaban de alcanzarla sin la acción sanante de la Revelación y de la Gracia.

La cultura o el humanismo, pues, o es cristiano, o no se realiza ni siquiera como humanismo. Tan lejos estamos de que el humanismo es anticristiano, que de hecho sólo puede realizarse como cristiano.

#### VIII. — *El perfeccionamiento divino del hombre por la gracia trae aparejada la confortación del perfeccionamiento humano.*

El orden sobrenatural cristiano no se limita a sanar y confortar la naturaleza, sino que instaura en ésta una verdadera participación de la vida de Dios elevándola a un plano de vida y perfección divinas, infinitamente por encima de su existencia. Esta vida de Dios implantaba en el alma por la gracia se desarrolla y perfecciona por los hábitos sobrenaturales de las virtudes teológicas y morales y por los dones del Espíritu Santo bajo el influjo constante de los auxilios de las gracias actuales de Dios —iluminaciones de la inteligencia y mociones de la voluntad— más allá de todo perfeccionamiento natural, de todo humanismo.

El crecimiento y desarrollo de la vida cristiana no es, pues, humanismo: es un perfeccionamiento divino del hombre, realizado por la acción que dadivosamente desciende de Dios, más allá de todo lo exigido por la naturaleza humana. Lo exigido asciende siempre como un crecimiento de la misma.

Sin embargo, conviene insistir en que, irreductible al humanismo, el Cristianismo no se opone a él, al contrario, trae consigo de una manera eminente o sobreabundante aquella Revelación o Gracia sanante necesarias para crear las condiciones de posibilidad moral del mismo.

Más aún, el Cristianismo, al extender divinamente el ámbito del conocimiento de la naturaleza con la verdad estrictamente revelada e instaurar en el alma la vida de Dios, la vida de la caridad divina, no sólo extiende divinamente el perfeccionamiento del hombre por encima de su naturaleza, sino que "por añadidura" cura y conforta la vida intelectual de la inteligencia y de la voluntad y la ayuda a su perfeccionamiento connatural.

La Revelación o comunicación de la verdad sobrenatural de la Ciencia divina ayuda a no errar a la inteligencia, la estimula a ensanchar sus dominios, aun en su propio mundo natural de evidencias objetivas, con los problemas filosóficos que el propio Dogma plantea a la razón. El hecho histórico de la constitución de una Filosofía cristiana, es decir, de un conjunto de verdades descubiertas y fundamentadas por la razón en un plano puramente filosófico, que no suele encontrarse sin embargo fuera de los filósofos cristianos, indica el benéfico influjo de la Revelación sobre la razón y la Filosofía, para evitar el error y estimularla a nuevos crecimientos y conquistas en el propio dominio filosófico.

Mucho más visible es el influjo de la gracia, en la vida moral: la vida de la caridad de los santos es mucho más, infinitamente más, que el mero cumplimiento de la ley natural, pero lo implica por añadidura sobreabundantemente.

Por eso, si la vida sobrenatural traída por el Cristianismo es un perfeccionamiento divino del hombre, esencialmente diferente e irreductible e infinitamente superior al humanismo, la verdad es que toda vida cristiana, auténticamente vivida, lleva consigo e implica de una manera eminente o sobreabundante el más genuino y pleno humanismo, al menos en sus tramos superiores específicos del perfeccionamiento de la vida espiritual, y crea de este modo las condiciones más favorables para todas las manifestaciones del mismo, aun en las zonas inferiores del perfeccionamiento de la vida espiritual, y crea de este modo las condiciones más favorables para todas las manifestaciones del mismo, aun en las zonas inferiores del perfeccionamiento de la vida y de los medios materiales, sobre todo para su desarrollo armónico con subordinación y contribución al desarrollo espiritual específico del hombre, dentro de un humanismo integral y para su consiguiente ubicación cabal dentro del bien total de aquél.

#### IX. — *Servicios de la cultura humanista al Cristianismo.*

A su vez así como la gracia supone y se funda en la naturaleza, cuando ésta se halla perfeccionada por el humanismo, ayuda a una más adecuada or-

ganización del orden sobrenatural: en el plano teórico, a la organización de la ciencia teológica, que se estructura a partir de los principios revelados con la ayuda de los principios racionales ordenados en un sistema filosófico verdadero; y en el plano práctico, con las virtudes sobrenaturales, que son ayudadas a la organización de la vida moralmente recta con las buenas condiciones de una auténtica cultura humana.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

## NOTAS Y COMENTARIOS

### LA CUARTA FIGURA GALENICA

Aún en nuestros días, encontramos en muchos libros de lógica la afirmación de que la cuarta figura fué inventada por Galeno. La fuente de esta creencia es sospechosa y débil; este es el motivo por el cual Scholz pudo afirmar que Galeno probablemente no era el responsable de esta figura. (1)

La metódica y severa investigación de Lukasiewicz ha permitido aclarar totalmente la cuestión: Galeno no inventó la llamada cuarta figura galénica; su creador es desconocido y debe haber vivido después del siglo V.

Veamos la exposición que hace Lukasiewicz (2). En 1899, Maximiliano Wallies publicó los fragmentos de los comentarios de Ammonio a los Primeros Analíticos de Aristóteles; en el prefacio figura un esolio de autor desconocido, que estaba en el mismo códice en el que se conservaron los fragmentos de Ammonio.

En este esolio, titulado "Acerca de las clases de silogismos", se lee: "Existen dos clases de silogismos categóricos: el simple y el compuesto. En el silogismo simple existen tres clases: primera figura, segunda figura y tercera figura. En el silogismo compuesto existen cuatro clases: primera figura, segunda figura, tercera figura y cuarta figura, Aristóteles dice que sólo existen tres figuras porque considera el silogismo simple que consta de tres términos. Galeno, sin embargo, dice en su Apodéctica que existen cuatro figuras porque considera el silogismo compuesto que consta de cuatro términos".

El desconocido autor da algunas explicaciones que permiten colegir cómo pudo Galeno encontrar estas figuras. Por la combinación de las tres figuras I, II, III, del silogismo simple, los silogismos compuestos que constan de cuatro términos se forman de nueve maneras distintas: I - I, I - II, I - III, II - II, II - I, II - III, III - III, III - I, III - II. Las combinaciones II - II y III - III no producen silogismo: II - I produce la misma figura que I - II; III - I la misma que I - III; III - II la misma que II - III. Se obtienen, entonces, sólo cuatro figuras: I - I, I - II, I - III, II - III.

Expliquemos lo expuesto. Los silogismos compuestos tienen cuatro términos y tres premisas; los dos términos medios, designados con las letras B y C, forman la premisa B-C o C-B, llamada precisa media; B y A, sujeto de la conclusión,

(1) H. SCHOLZ, *Geschichte de Logik*, Berlín, 1931, pág. 36:

"Der Grund, warum wir ihn hier nennen, ist nicht die Galenische Schlussfigur, mit der er wahrscheinlich falschlich belastet ist. . .

Además, es muy significativa la circunstancia de que esta figura raramente se haya expuesta antes del siglo XVIII (Cfr. L. Susan Stebbing, "A modern elementary Logic", London, 1952, pág. 105). Es interesante hacer notar que un autor como JUAN DE SANTO TOMAS (siglo XVII) afirma que él no niega la cuarta figura. "Non enim negamus hanc quartam figuram...". Cfr. JUAN DE SANTO TOMAS, "Ars Logica", I. P. Quaest. Disp. R. VIII, art. IV, pág. 203.

(2) JUAN SIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, 1951, pág. 38-42.

forma la premisa menor; C y D, predicado de la conclusión, forma la premisa mayor. Se obtienen así las ocho combinaciones siguientes (en las premisas el primer término es el sujeto y el segundo, el predicado):

Figura	Premisa			Conclusión	
	Menor	Media	Mayor		
F1	A - B	B - C	C - D	A - D	I - I
F2	A - B	B - C	D - C	A - D	I - II
F3	A - B	C - B	C - D	A - D	II - III
F4	A - B	C - B	D - C	A - D	II - I
F5	B - A	B - C	C - D	A - D	III - I
F6	B - A	B - C	D - C	A - D	III - II
F7	B - A	C - B	C - D	A - D	I - III
F8	B - A	C - B	D - C	A - D	I - I

Las combinaciones de figuras que están en la última columna se obtienen: 1) Adoptando el principio teofrastiano de que en la primera figura el término medio es sujeto de una premisa (no interesa cual, mayor o menor) y predicado de otra. 2) Determinando por medio de este principio la figura que se forma con las premisas menor y media, por una parte, y la figura que se forma con las premisas media y mayor, por otra. Por ejemplo, en la figura compuesta F2 las premisas menor y media forman la figura I, por cuanto el término medio B es predicado de la primera premisa y sujeto de la segunda; las premisas media y mayor forman la figura II ya que el término medio C es predicado en ambas premisas. Galeno debe haber descubierto así su cuarta figura. En la última columna se observa, como lo hizo notar Galeno, que las combinaciones II - II y III - III no existen porque ningún término puede aparecer tres veces en las premisas. También es evidente que si el principio de Teofrasto se extiende a los silogismos compuestos y se incluyen en una misma figura todos los modos, que según una misma combinación producen la conclusión A - D o la conclusión D - A, se obtendrá la misma figura tanto en la combinación I - II como en la combinación II - I. Intercambiando, en la figura F4, las letras B, C y A, D se obtiene el esquema D - C, B - C, A - B, D - A; como no interesa el orden de las premisas, en F4 se obtiene la conclusión D - A a partir de las mismas premisas que A - D, en F2. Por la misma razón, la figura F1 no difiere de F8, F3 de F6, F5 de F2. Por consiguiente, es posible dividir el silogismo compuesto de cuatro términos en cuatro figuras.

Galeno, entonces, dividió el silogismo compuesto de cuatro términos en cuatro figuras y no al silogismo simple como erróneamente se cree. (3) La cuarta figura del silogismo aristotélico fué inventada después. Su autor debe haber oído algo de las cuatro figuras galénicas pero es evidente que no las entendió o no tuvo a mano el texto de Galeno.

ALBERTO MORENO

(3) En las obras de Galeno no sólo no se encuentra vestigio de esta cuarta figura sino que la rechaza explícitamente (Cfr I. M. BOCHENSKI, "Ancient formal logic", Amsterdam, 1951, pág. 105).

## BIEN COMUN POLITICO Y EDUCACION

Pareciera superfluo hacer referencia al concepto de educación, cuando se trata de señalar alguno de sus aspectos o de sus conexiones. Sin embargo no lo es, porque tal concepto ha sufrido muchas deformaciones. No nos referimos aquí a la educación en el sentido mutilado y estrecho que la confunde con la tarea de instruir o de lograr conocimientos. Ni en el sentido que corresponde a la misión confiada a la "escuela". La instrucción es sólo un elemento de la labor educacional. Y la escuela, uno de los muchos factores que inciden en ella. Por cierto, no el más importante.

Tampoco la consideramos exclusivamente como la tarea de desarrollar facultades o formar habilidades en el hombre. Aunque esto sea, parte fundamental de aquélla.

La educación es un auxiliar del movimiento vital del hombre, del movimiento de su naturaleza.

Todo ser finito tiende a su perfección con un movimiento natural. También por consiguiente el hombre. Y esta es una inclinación fundamental. Como que pertenece al orden del ser, pues se trata de su plenitud. Pero el hombre es corruptible. Puede apartarse de la línea que, partiendo de su naturaleza "inicial", lo conduce a su perfección. Puede quedarse en el camino.

Aquí aparece el porqué del carácter auxiliar de la educación. Se trata de ayudarlo en el fundamental empeño de llegar... hasta su humanidad plena. Se trata de colaborar en el desenvolvimiento de sus fuerzas, para que su empuje logre la estatura del hombre. Para que no se quede corto de medida humana. Por eso es una tarea que no termina mientras el hombre no esté "terminado", es decir, completo, perfecto.

La educación depende, por consiguiente, de cual sea la índole especial de la naturaleza humana, y de cuál sea su fin perfectivo. Naturaleza que busca bienes que, en cuanto perseguidos, tienen razón de fines. Fines que no pueden ser cualesquiera sino los perfectivos de "esa" naturaleza. Aquéllos que, alcanzados, hagan cesar su movimiento, sustituyéndolo por la quietud propia de la perfección acabada.

La naturaleza humana es una. Por eso su fin perfectivo, esencial, definitivo es también uno. Lo cual no impide que, en la línea de su consecución, alcance o deba alcanzar otros fines que tengan razón de intermedios y subordinados, a los que inclina también naturalmente, porque responden a sus exigencias.

La vida del hombre se desenvuelve inscrita en diversos órdenes objetivos, de los cuales es parte. En ellos se perfecciona (1). Pero puede desordenarse, de modo relativo, en virtud del mal uso de su libertad (2).

La pertenencia por naturaleza a cada uno de estos órdenes, lo inclina al bien común correspondiente. Porque en la perfección del todo halla su perfección la parte.

Y así no se perfecciona como hombre, con la sola satisfacción de sus necesidades individuales.

Por ser naturalmente miembro de una familia, se inclina a la consecución del bien común familiar. En la medida en que lo logre ha alcanzado una perfección de su naturaleza. En la medida en que no lo logre, ha dejado un hueco

(1) DE KONINK, Charles, *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Trad. del francés p. J. Artigas, (Madrid, Edic. Cultura Hispánica, 1952), p. 57 y 59.

(2) *Ibid.* p. 69-70.

en el intento de llenar su ser debido. Y se ha dislocado. Por ser naturalmente miembro de la comunidad política, se inclina a la consecución del bien común político. Y en la medida en que satisfaga o contrarie esa inclinación, aumenta su humanidad, o atrofia, por parálisis, el crecimiento de una dimensión necesaria, que sólo se logra en conexión dinámica con aquel bien común, también necesario.

Lo mismo ha de decirse de su participación en un orden universal: el conjunto armonioso de toda la creación; y de su ordenación al Bien más común y universal —Dios— a que apunta aquél.

Y por ser miembro —si lo es— de una sociedad sobrenatural, la Iglesia, busca participar del Bien Común Trascendente y Sobrenatural: Dios. La pertenencia a estos órdenes —salvo al último— no depende de su voluntad. Porque no es el autor de su naturaleza. Pero la conservación y pertenencia de cada movimiento y de su conjunto, dentro de las exigencias de esos órdenes objetivos, en los que reside su bien, esa sí depende de su voluntad libre <sup>(3)</sup>.

Un astro, una planta, un animal, cumplen la trayectoria de su dinamismo preordenado, sin ser causa inteligente de ese orden, ni de su permanencia en él.

El hombre, que no es la causa inteligente de su inserción en los órdenes a que pertenece, es sí la causa inteligente del cumplimiento de sus exigencias. Es decir, es causa de la realización de su vida en el orden. Es causa que ubica y empuja cada acto en orden a su bien individual y a sus bienes comunes: familiar, político, universal y divino. "Su dignidad está ligada al orden; escaparse de él es perder su dignidad..." <sup>(4)</sup>.

Por consiguiente, también es causa de su frustración.

En otras palabras: el hombre puede dirigir su dinamismo hacia la plenitud, o dislocarlo en un esfuerzo sin rumbo perfectivo.

Pues bien; a la tarea de ayudarlo a dirigir sus actos, de modo que consiga los bienes que exige su naturaleza, se la llama educación.

Es obvio que, siendo el hombre dueño de sus actos, la educación, en cuanto crecimiento humano, es obra suya. Pero también es evidente que, estando sujeta su inteligencia a la posibilidad de errar, y a la debilidad y torcedura su voluntad, necesita auxiliares.

Tales son, en su intimidad las virtudes. Y desde fuera, los llamados "factores de la educación". Tarea, la de estos últimos, desempeñada con o sin conocimiento de sus efectos perfectivos. O corruptivos... Porque esos factores, forman también parte de los órdenes objetivos en que el hombre está insertado. O se confunden con ellos. Y pueden a su vez desordenarse, cumpliendo entonces un papel imperfectivo.

Si el hombre no consigue los bienes individuales y comunes jerárquicamente exigidos por su naturaleza, la educación ha fracasado. Porque ha fracasado el hombre. No ha conseguido su estatura. Y en último término, es el responsable de ese fracaso.

II. Nos interesa subrayar, aunque sea de modo muy breve, la conexión entre esa labor auxiliar, la educación, y uno de los órdenes objetivos comunitarios: la sociedad política, en la que el hombre ha de conseguir el bien común político.

Hemos dicho ya que el hombre es, por naturaleza, parte de la comunidad

<sup>(3)</sup> Ibid. p. 70.

<sup>(4)</sup> Ibid.

política. Tiende a ella con una inclinación derivada de la necesidad de perfeccionarse. Porque en ella encuentra bienes que le son fundamentales. Tales bienes no son asequibles al esfuerzo individual.

Requieren el esfuerzo compartido, cuyo término no es cada uno de los individuos que lo realiza, en cuanto tal; sino un bien, en cuanto es participable por todos. Un bien que excede las posibilidades de cada persona, pero que es radicalmente más importante que el bien singular <sup>(5)</sup>. Su persecución supone un entrecruzamiento de voluntades, que forma la textura de la comunidad política. De voluntades que no tienen a su sujeto por "finis cui" de su movimiento, buscando esos bienes con un afán individual, sino en cuanto participables, en cuanto comunes <sup>(6)</sup>.

Y el fin de la comunidad política, el bien común político, es también de cada uno de sus miembros. Porque el bien del todo es el bien de la parte. Y la parte —aquí el hombre— ha de afanarse en su conquista. Si buscara su bien como parte solamente, el todo se destruiría. Y la parte quedaría afectada por esa destrucción.

El hombre ha de volcarse, pues, para conseguir el bien de todos. Ha de procurar vivir su inserción en la comunidad, asegurando la trama, el ordenamiento. Esto le es necesario. "Las criaturas racionales, las personas, se diferencian de los seres irracionales, en que están ordenadas con preferencia al bien común, y pueden actuar expresamente por él, aunque también es verdad que, perversamente, son capaces de preferir su bien singular y personal al común, aferrándose a la singularidad de su persona, o, como se dice hoy, a su personalidad, erigida en medida universal de todo bien" <sup>(7)</sup>.

Ese esfuerzo por fortalecer la trabazón, se refleja en su propio ser, porque adquiere una perfección inalcanzable para sus solas fuerzas. Más para ello existe un presupuesto: que haya ordenado su propia interioridad, su ámbito estrictamente personal. Porque también naturalmente tiende al desorden. Y es necesario entonces, que se conquiste a sí mismo. Que impere su inteligencia y empuje su voluntad para que cada potencia opere del modo como su naturaleza y su fin lo exigen.

Este será el primer paso y el cimiento de toda educación. Porque el orden interno es requisito necesario para ordenarse a los bienes que lo enriquecen en planos más elevados, más humanos. "Mientras el hombre no es rectificado por las virtudes cardinales que debe adquirir, está atraído principalmente por el bien privado, en contra del bien de la inteligencia..." <sup>(8)</sup>.

En consecuencia, son necesarias las virtudes individuales, y, del mismo modo, las virtudes familiares, para edificar la sociedad política, en cuanto ésta se funda en la dimensión política de cada una de sus partes. Son necesarias porque son previas. Más no son suficientes. O sea, que "las virtudes del hombre puramente hombre, no bastan para orientarnos en relación al bien común de la sociedad civil" <sup>(9)</sup>. Porque siendo el bien común político, un bien más elevado y distinto al bien individual, requiere para ser alcanzado, que el hombre se arme con las virtudes políticas. Sin ellas no habrá de lo-

<sup>(5)</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup> Q. 60 a. 5 ad 1 y ad 3, (Torino, Edic. Marietti, 1950), p. 294.

<sup>(6)</sup> DE KONINK, Ch., op. cit. p. 65.

<sup>(7)</sup> Ibid. p. 34.

<sup>(8)</sup> Ibid. p. 74.

<sup>(9)</sup> Ibid. p. 42.

grarse la inserción perfectiva, aquélla de la que el hombre es causa como agente racional.

De todo esto se desprende la necesidad de una educación política; de la formación de esta dimensión social.

Santo Tomás considera imposible que un hombre sea perfecto hombre sin esa dimensión: "Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde et Augustinus dicit... quod turpis est omnis pars quae suo toti non congruit... Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere, nisi ex partibus sibi proportionatis" (10).

Esta formación política necesaria al hombre no debe confundirse con la deformación ideológica a que nos tienen acostumbrados quienes manejan los estados modernos.

La misma comunidad política si está bien organizada, cumple esta función educadora, ayudando al hombre a adquirir las virtudes políticas.

Quizás el medio más formalmente suyo es la ley, que, ordenándose al bien común (11), tiene como efecto la perfección del ciudadano. Así lo afirma Aristóteles, en cita de Santo Tomás: "Voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives bonos" (12); y más adelante, agrega el Aquinate: "...unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter" (13).

Podemos mirar esta misma necesidad de la educación política desde otro ángulo.

El hombre no es para sí. Su dinamismo apunta al mismo Bien al que se dirige el Acto de su Autor. Bien, que no es otro que Dios mismo, en una perspectiva total (14). Y no puede ser otro que el Bien del universo, que resplandece en el orden creado (15), si se considera estrictamente el objeto del acto creador. Este orden intrínseco al universo está apuntando u "ordenado" a Dios, Principio Primero Separado, Sumo Bien (16).

Y requiere el orden de las partes: de la humanidad toda; de cada sociedad política; de cada familia; de cada hombre.

Por eso decimos que el hombre no es para él mismo (17).

Por eso su educación no puede ser individualista o personalista: "El personalismo trastoca este orden de bienes: otorga el bien mayor a la formación infima del hombre" (18).

Por eso ha errado el liberalismo, que entendió por libertad la desinser-

(10) S. THOMAE AQ., *Summa Theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> c. Q. 92 a. 1 ad 3 (Torino, Edic. Marietti, 1950), p. 419.

(11) *Ibid.* Q. 90 a. 2 Edic. cit. p. 411.

(12) *Ibid.* Q. 92 a. 1 Sed. c. Edic. cit. p. 418.

(13) *Ibid.* y ad 1.

(14) S. THOMAE AQ., *Summa contra Gentiles*, III, c. LXIV (Romae, Editio Leonina Manualis, Desclée & C. Herder, 1934), p. 295 y ss.

(15) S. THOMAE AQ., *Summa Theol.*, I<sup>a</sup> Q. 15 a. 2 Edic. cit. p. 91.

(16) DE KONINK, Ch., op. cit. p. 79.

(17) S. THOMAE AQ., *Summa Theol.*, I<sup>a</sup> Q. 60 a. 5 in c. Edic. cit. p. 294. También, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup> e. Q. 26 a. 3 ad 2 (Torino, Edic. Marietti, 1948), p. 156.

(18) DE KONINK, Ch., op. cit. IX, p. 104.

ción. Y desencajó al hombre. Y lo hizo miserable y esclavo. Y arruinó la sociedad política, porque "el todo no puede existir bien, sino por las partes a él proporcionadas" (19). Y esta ruina del orden político ha afectado al hombre, que entendió perfeccionarse liberándose, porque "el bien propio no puede existir sin el Bien Común de la familia, de la ciudad o del reino..." (20).

La proyección al bien común político le es imprescindible al hombre. Sin ella es menos hombre. O sencillamente no lo es. Porque ser de modo corrupto o incompleto es como no ser.

III. Hasta aquí la necesidad de desarrollar o educar la politicidad del hombre. Pero se hace inevitable dejar anotado, aunque sea, que esto no basta para que la educación sea completa.

Porque el bien común político no es suficiente para que el hombre sea hombre.

El empuje de su naturaleza no para allí. Exige otro Bien, al cual apunta.

Esto es lo que no han entendido los totalitarismos. Los que han erigido como única suprema realidad, al Estado. Y a su bien, como el supremo bien. Han identificado "la formalidad hombre con la formalidad ciudadano. Para nosotros, por el contrario, no solamente estas formalidades son distintas, sino que además, están subordinadas unas a otras, según el orden mismo de los bienes". (21).

Han mochado su movimiento perfectivo. Lo han desinsertado del orden universal que apunta a Dios. Lo han condenado a permanecer hambriento del Supremo Bien Común. Porque el bien común político no es supremo.

Y la educación política es parte de la educación humana, que requiere también otras "virtudes peculiares muy superiores para ordenarnos a la beatitud, y ello bajo la relación formalísima de bien común" (22).

No hay educación auténtica, pues, sin el desarrollo de la dimensión política.

Pero tampoco hay educación auténtica con el exclusivo desarrollo de la dimensión política: "...homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua.í." (23). Porque el hombre es y necesita ser parte de la Ciudad de Dios (24), cuyo Bien Común le es imprescindible alcanzar. He ahí su vocación más profunda. Y la última en hacerse realidad, en cuanto todas las otras dimensiones vocacionales de su naturaleza son sus presupuestos y le están jerárquicamente subordinadas.

Recién cuando el hombre ha encarnado su participación en el orden fioteo —que supone la encarnación de todos los otros órdenes— llena su medida y concluye la edificación de su humanidad; concluye su educación. Porque recién entonces ha llegado a ser plenamente hombre.

FRANCISCO RUIZ SÁNCHEZ.

(19) Ibid. p. 42.

(20) S. THOMAE AQ., *Summa Theol.*, II<sup>2</sup>, II<sup>3</sup> e. Q. 47 a. 10 ad 2. Edic. cit. p. 259. Enseguida agrega "Unde et Maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio". Y más adelante: "...bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia et Augustinus dicit... turpis est omnis pars suo toti non congruens".

(21) DE KONINK, Ch., op. cit. IX, p. 104.

(22) Ibid. p. 42.

(23) S. THOMAE AQ., *Summa Theol.*, I<sup>3</sup> II<sup>3</sup> e. Q. 21 a. 4 ad 3. edic. cit. p. 114.

(24) "...ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur

## LOGICA MODERNA Y LOGICA CLASICA

Estamos viviendo una época eminentemente revolucionaria. Y ciertamente no me refiero a lo ético y social. Me refiero exclusivamente al campo científico. En la tercera década del siglo pasado Lobatchewsky y Bolyai demostraron que la geometría de Euclides no era la única posible y que, por tanto, se podían construir otras geometrías tan verdaderas, coherentes y racionales como la euclidiana. Desde entonces la geometría de Euclides, aceptada absolutamente y sin discusión durante veintidós siglos, dejó de ser *la* geometría para convertirse modestamente en *una* geometría entre las posibles.

Los creadores de las nuevas geometrías creyendo que éstas eran una construcción puramente racional de carácter formal, las llamaron geometrías "imaginarias" y pensaron que la geometría del mundo físico o real seguiría siendo la euclidiana. Y sin embargo, ya en nuestro siglo, el genial Alberto Einstein hizo que una de las geometrías llamadas imaginarias, la de Riemann, fuera tenida como la geometría del mundo real constituido por un espacio curvo. Así la geometría euclidiana quedó reducida a ser una geometría abstracta y puramente racional, imaginaria, en tanto que una de las imaginarias se convertía en geometría real. En seguida las matemáticas clásicas vieron el nacimiento del álgebra abstracta o moderna. Así las cosas, algunos se dijeron: si hay varias geometrías y álgebras, ¿por qué no varias lógicas?, ¿por qué sólo la lógica tendrá el privilegio de la inmutabilidad?. La física cuántica modificó los conceptos fundamentales de la ciencia; ¿por qué, entonces, la lógica, que es una ciencia como las demás, obra humana y sujeta sustancialmente, por lo mismo, a la limitación y perfeccionamiento inherentes a toda obra humana, había de quedar estancada en una firmeza y seguridad absolutas como algo definitivo e inmutable? Y surgieron las nuevas lógicas ante las cuales la lógica aristotélica, que había sido la reina indiscutible durante veinticuatro siglos, se vió relegada, en ciertos círculos, a un segundo plano pues, en expresión de uno, ha cambiado radicalmente... "perdió casi de golpe, el vigor y vigencia de sus principios supremos; se abrieron en su dogmas turbadoras interrogantes" (1). A la lógica clásica le había acontecido lo que a la geometría euclidiana: había pasado a segundo plano y había sido reemplazada por otras lógicas que parecen estar más de acuerdo con la ciencia moderna, que cada día avanza más y más.

Sucede que cuando un niño llega al desarrollo crece a veces tan rápidamente que el traje antiguo le queda chico: la ciencia actual pasa por la crisis de crecimiento y la lógica tradicional le queda chica.

Este fenómeno no es nuevo. Ya se dió en la época del Renacimiento: la *Nuova Scienza* impuso un *Novum Organon* de carácter inductivo experimental con Bacon y St. Mill, y de carácter matemático con Descartes, Leibniz y

(1) GRANELL: *Lógica*, Introd.

civis alicuius civitatis, competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis, ita cum homo per divinam gratiam admittitur (*sic*) in participationem coelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatus coelestis Jerusalem secundum illud, Ephes. II, 19; Estis cives sanctorum et domestici Dei". S. THOMAE AQ., *Q. D. De Carit.*, a. 2 c., cit. p. Ch. de Konink, op. cit., nota 20, p. 250.

Newton. La Novísima Ciencia exige un Novissimum Organon. ¿Cuál es la actitud de estas nuevas lógicas ante la lógica tradicional? ¿Se oponen radicalmente lógica clásica y logística? ¿Pueden hermanar pacíficamente?. La ocasión del nacimiento de las nuevas lógicas fué la fundamentación lógica de las matemáticas. Fué en efecto el inglés G. Boole el que hizo de la lógica un cálculo: suprimió la diferencia entre silogismo y razonamiento matemático. De aquí nació la lógica algebrica. Y desde entonces surgieron las diversas lógicas.

A fines del siglo pasado y principios del presente, al constituirse la lógica matemática, se plantea el problema de las relaciones que hay entre lógica y matemática. Y como las dos son formales y abstractas hay quienes las identifican y quienes dicen que la matemática queda subsumida en la lógica, de tal manera que ésta sería una "*mathesis universalis*" que contendría las leyes generales de todo pensamiento científico. Así piensa Russell que identifica lógica y matemática, pero dando prioridad a la lógica. Las dos reunidas constituyen "un sistema-formal hipotético-deductivo a base de implicaciones formales", tan formal que no está sujeto a ninguna otra condicionalidad que a la de sus propias leyes pues tanto la lógica como la matemática pura son tautológicas". En cambio la escuela neo-intuicionista holandesa de Brouwer concede la prioridad a la matemática y asegura que sin la matemática la lógica no existiría. David Hilbert, por su parte, admite un sistema formal que abarque lógica y matemática, pero manteniendo su separación. Los matemáticos modernos rechazan las posiciones extremas y afirman la diferencia e independencia entre matemática y lógica. "Han quedado ya muy atrás —dice Barinaga— las pretensiones de los logicistas (Frege), que intentaban deducir la aritmética de la lógica pura, y en los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead se sobrepasaron los límites de esta lógica pura con inclusión de los axiomas sobre el infinito y sobre la reducibilidad. La consecuencia más importante de ello ha sido poner de manifiesto que la abstracción matemática no es inferior a la abstracción lógica, y que ambas abstracciones tienen, en el fondo, naturaleza distinta, y, en muchos aspectos, independiente" (2).

La nueva lógica nació para servir de fundamentación a la ciencia y para explicar el conocimiento científico. Es bien sabido que en la captación de la realidad se dan tres planos: el del conocimiento vulgar, el del conocimiento científico y el del conocimiento filosófico. El primero es puramente sensible; el segundo es sensible-racional, y el tercero es estrictamente racional. Los dos primeros planos son fenoménicos y el tercero es noumenal y por tanto trasciende los límites de lo científico. Generalmente los científicos no se mueven en el plano noumenal pues no es de su competencia, o cuando entran a él lo hacen con una mentalidad cientifista y no alcanzan a ver que son dos planos distintos.

La ciencia, en relación con la matemática, pasa por estos cuatro estadios: *empírico*, en el que los hechos se cuentan; *experimental*, en el que se les mide; *analítico*, en el que se les calcula; *axiomático*, en el que se les deduce (3). En toda ciencia entran tanto la experiencia sensible como la formalización racional: ¿qué partes le corresponden a cada una?

Los neopositivistas dicen: el ingenuo positivismo del siglo XIX era metafísico porque *realizaba* los entes materiales. Pero la *cosa u objeto* es una

(2) *Matemática y Metalógica*, en Revista "Euclides", enero 1943.

(3) Cfr. R. QUENEAU: *La place des mathématiques dans la classification des sciences*, Paris, Cahiers du Sud, 1948.

construcción metafísica. La *cosa* no es el término de una intuición sensible, es una construcción de la mente. Heisenberg asegura: lo único que a nosotros nos es dado directamente son los *observables* o datos sensibles (frecuencias e intensidades registradas en nuestros aparatos). El ser de la cosa se reduce a sus propiedades métricas. Y concluye diciendo: "sólo lo mensurable existe".

La moderna física cuántica parece que orienta a sus representantes a un subjetivismo relativista. Actualmente se afirma que en la lógica y en la matemática pura, como son ciencias formales, no conocemos nada pues sólo hay verdadero conocimiento cuando alcanzamos el mundo noumenal. Por tanto la lógica y la matemática no tratan de la *verdad* de los juicios sino de su *consecuencia* racional. Por otra parte, la microfísica de nuestros días —dice Bachelard— es de esencia noumenal; es preciso, para construirla, poner los pensamientos antes que las experiencias, o al menos rehacer las experiencias sobre el plan ofrecido por los pensamientos. Hemos de colocar el orden antes que los objetos; un potente *a priori* guía a la experiencia. Y en este caso el conocimiento del mundo físico se rige por probabilidades. En la ciencia moderna —asegura el mismo autor— reina el *suprarracionalismo*. Entonces, dicen los científicos modernos, hay que subordinar la razón pura a la razón construyéndose a sí misma en la ciencia.

¿Es conocimiento la ciencia? Para los científicos desde Aristóteles hasta Maxwell era incontrovertible que la ciencia es un sistema de conocimientos racionalmente fundados; sin embargo, para los científicos modernos esto es problemático porque si la ciencia es conocimiento, ¿conocimiento de qué es? Pues la *cosa* es una construcción mental. Cuando una ciencia es axiomática, y en opinión de los científicos modernos tal es la última etapa de toda ciencia, renuncia al conocimiento de los entes con que opera y se fija únicamente en las reglas de juego. A la ciencia actual no le interesan los entes sino sus relaciones porque opera con puras posibilidades. Dice F. Gonseth: "...la noción incluir las técnicas fabricativas, pero este método es también un juego del objeto se degrada —en la ciencia moderna— hasta no ser más que un juicio macroscópico... En resumen: la noción de objeto es de la misma naturaleza que la noción de recta o la de número. Busca lo real y lo alcanza en cierta medida; pero sólo lo alcanza poco más o menos: (el objeto) es un *abstracto esquematizante*" (4). De aquí el aserto de Russell: "la matemática es una ciencia en la cual nunca se sabe de qué se habla ni si es verdad lo que dice" (5). Lo mismo sucede en la física. ¿Sabe acaso el físico lo que es la materia o la energía, el calor o la electricidad, el electrón o el átomo? ¿No se ha afirmado que Rutherford no descubrió el átomo sino que lo inventó? Las teorías, en la actualidad ya no son verdaderas ni falsas, son simplemente adecuadas o inadecuadas, fecundas o estériles. "El ideal que se han forjado los sabios durante todo este comienzo de siglo ha sido una representación de la ciencia, no como conocimiento, sino como regla y método... todo lo que se conoce es un método admitido por los sabios, método que tiene la ventaja de espíritu: la ciencia en su forma acabada es técnica y juego". "La ciencia tiene afinidades esenciales con el arte. Nunca son conocimiento. Por una parte, son juego, actividad desinteresada y creadora. Por otra, son técnica, dominio de la realidad. Ciencia y técnica, artes bellas y artes útiles son parejas equivalentes".

(4) *Les mathématiques et la réalité*, p. 158-161, Alcan, París, 1936.

(5) En COUTURAT: *Les principes des Mathématiques*, 1905, p. 4.

Así se expresa Reymond Queneau <sup>(6)</sup>. Tal es el ambiente de la ciencia en la actualidad; un ambiente por cierto un tanto caótico e indeterminado. En este ambiente nace la lógica moderna, mejor dicho, las lógicas porque son varias: a partir de los *Principia Mathematica* de B. Russell y Whitehead la lógica adquiere múltiples y variadas direcciones. Y así tenemos, por ejemplo, la lógica matemática de B. Russell y Whitehead, la lógica trivalente y polivalente de Lukasiewicz, la lógica intuicionista trivalente de Brower, la lógica probabilística de Reichenbach, la lógica modalista de Lewis, la lógica intuicionista de Heyting, el cálculo minimal de Johansson, la lógica idoneísta o como física del objeto cualquiera de Gosseth, la lógica cuántica de Mlle. Fevrier, la lógica de la contradicción de Lupasco, la lógica combinatoria de Curry, etc. "En mucho contraste con la lógica tradicional, el nuevo movimiento lógico es extraordinariamente complejo y agitado. Son muy diversas las tesis y los detalles de cada sistema operativo, las notaciones empleadas, incluso los nombres con los cuales se conoce" <sup>(7)</sup>. Y precisamente la diversidad de símbolos lógicos es una de las cosas que hacen poco simpática la logística pues a pesar de que desde 1935 se constituyó una comisión internacional para que redactara un proyecto de unificación en los símbolos lógicos, todo sigue igual de complicado y por lo visto sin esperanza de remedio. A pesar de sus peculiaridades tienen estas lógicas ciertas notas comunes entre las que destacan su negación o por lo menos oposición a la metafísica tradicional y su empirismo lógico, es decir, el empleo de los símbolos con el objeto de formalizar el lenguaje científico.

La logística usa constantemente de símbolos, tanto que también se le llama simbólica. Y tenía que ser así pues la lógica exige por su misma naturaleza expresiones en las que se destaque su forma y no tanto su contenido. Ya Leibniz, Descartes y el formalismo de la lógica inglesa se orientaban "a la pura expresión de la forma pura, al símbolo que condena toda expresividad material" <sup>(8)</sup>. De ahí que una de las preocupaciones de la lógica heterodoxa sea tener un instrumento más perfecto y eficaz. La diferencia entre lenguaje y símbolo está en que el lenguaje busca lo concreto, lo vital, los matices; en tanto que el símbolo busca lo abstracto, lo idéntico, lo esquemático <sup>(9)</sup>. El lenguaje está sujeto a elementos personales, subjetivos, espaciales y temporales; el símbolo no está enturbiado por tales elementos pues lo simbolizado queda fuera del tiempo y del espacio. Como el lenguaje no puede expresar toda la precisión y alcance del pensamiento, se debe recurrir al símbolo que expresa clara y distintamente el pensamiento. En la lógica los símbolos no representan palabras sino conceptos. Dice Russell: "Debido a que el lenguaje es engañoso, difuso e inexacto cuando se aplica a la lógica (para la cual nunca estuvo destinado), el simbolismo lógico es absolutamente necesario" <sup>(10)</sup>. Partiendo de aquí y aprovechando la matematización de la lógica que hizo Boole al transformar las proposiciones en ecuaciones B. Russell y Whitehead crean propiamente la logística introduciendo las proposiciones atómicas y moleculares, funciones predicativas, funciones proposicionales y proposiciones primitivas o principios formales, descripciones, clases, argumentos, relaciones, implicaciones, definiciones, etc. Sin embargo la logística de Russell supone, como él mismo dice,

<sup>(6)</sup> En el lugar citado en nota <sup>(5)</sup>.

<sup>(7)</sup> GRANELL: *Lógica*, p. 83.

<sup>(8)</sup> GRANELL: *op. cit.*, p. 123.

<sup>(9)</sup> GRANELL: *op. cit.*, p. 124.

<sup>(10)</sup> *Introducción a la filosofía matemática*, cap. 18, pág. 285.

un realismo escolástico y emplea los principios clásicos de identidad, contradicción y excluso tercero. Y hay que advertir que las primeras dudas acerca de la validez del *tertium non datur* fueron propuestas por Brower en 1912 y Russell todavía en su *Introducción a la filosofía matemática* publicada en 1919 se mueve en la misma línea trazada en los *Principia* desde 1903, es decir, sigue admitiendo la validez de los primeros principios.

La lógica intuicionista de Brower surge como una reacción contra el logicismo formalista de Russell y de Hilbert. El punto central de la discusión entre intuicionistas y formalistas es el principio de tercero excluido *tertium non datur*. Los intuicionistas afirman que el principio carece de validez en el dominio del infinito, en tanto que los formalistas tratan de probar que se puede extender, sin ninguna contradicción, a las consideraciones matemáticas sobre el infinito. Brower niega validez al principio de tercero excluido porque sólo cree en los objetos a donde llega la intuición. Basándose en tal principio los logicistas consideran que se puede anticipar de manera indubitable la afirmación de que se producirá una de las dos posibles soluciones. Brower no admite este criterio mientras no disponga de medios que lo justifiquen, y como parte del subjetismo matemático, que va de la representación a lo representado, mientras no obtenga la intuición de un objeto, no lo afirma ni lo niega. Dice: "La aplicación del principio del tercero excluido no puede hacerse sin restricción más que en el seno de un dominio matemático finito y bien determinado. Aunque la aplicación del principio del tercero excluido no produjera contradicción alguno, no por ello podría considerarse como legítima, de igual modo que un crimen no descubierto por los medios ordinarios de instrucción no deja de ser un crimen" (11). Negada la validez del principio, pierde valor la ley de la doble negación pues al existir la posibilidad de un tercer término, la falsedad de la falsedad de una proposición no nos lleva necesariamente a la inferencia de su verdad. Esto sólo es posible en la lógica bivalente. Entonces en vez de la ley de la doble negación hay que emplear este axioma de Brower: "La verdad implica la absurdidad de la absurdidad; pero la absurdidad de la absurdidad no implica la verdad" (12). Y como sólo es admisible lo comprobado por la intuición, resulta que la palabra "todos" significa "algo concedido de antemano" cuando lo cierto es que su alcance exacto sólo será el que determine la demostración; lo mismo la palabra "existe" sólo tiene sentido cuando se ha encontrado de hecho el objeto afirmado como existente. Tenemos, entonces, tres valores veritativos: verdad demostrada, falsedad demostrada y simple existencia del hecho sobre la cual no cabe decidir su verdad o falsedad. Y en lugar del principio *tertium non datur* los intuicionistas (no Brower) formularon otro principio esencial llamado *quartum non datur*. Tal principio es necesario puesto que el tercer término está definido de una manera puramente negativa —"ni verdadero ni falso"—, y, por lo tanto, una proposición es verdadera, o falsa, o supone esta tercera posibilidad, pero no una cuarta (13). A todo esto podemos decir que la introducción de un tercer término es más aparente que real. Tal tercer término no tiene auténtico carácter lógico pues al no ser verdadero ni falso, su poder operativo queda completamente anulado o por lo menos debilitado. Es decir, naturalmente y en el terreno de los hechos todo problema, antes de ser solucionado, claro que

(11) Citado en GRANELL: *op. cit.*, pág. 290.

(12) Cfr. GRANELL: *op. cit.*, pág. 292.

(13) Cfr. GRANELL: *op. cit.*, pág. 295, nota 26.

no es ni verdadero ni falso; pero una vez solucionado será necesariamente verdadero o falso. Además Brower entiende la verdad como *verificabilidad* y por lo mismo estrecha demasiado el campo lógico. De ahí que Russell lo acuse de "limitar la verdad a proposiciones que afirmen *lo que yo percibo o recuerdo ahora*".

Sobre las mismas bases Heyting en 1930 propone una nueva formalización de la lógica neo-intuicionista mediante una nueva axiomática. Su lógica es de tres valores: verdadero, falso, indeterminado. *Verdadero* significa "susceptible de ser demostrado verdadero según las exigencias de la matemática intuicionista", *falso* significa "susceptible de ser demostrado falso en el mismo caso"; *indeterminado* significa "que no se ha podido demostrar ni el uno ni el otro de los dos casos precedentes" (14). En esta lógica no vale el principio de tercero excluido porque para cada proposición hay tres valores posibles.

La lógica intuicionista rompe con la secular bivalencia de la razón; sin embargo, el tercer valor lógico está determinado de alguna manera por los otros dos valores pues todos son posiciones de la razón ante la realidad. De aquí se infiere la posibilidad de operar con muchos valores de tal manera que la adecuación de la razón a la realidad siga las múltiples sinuosidades de lo real. O sea que la lógica trivalente abre el camino a la lógica polivalente. Y así tenemos la lógica probabilista de Reichenbach que es una lógica con un número infinito de valores y se presenta como una generalización de la lógica ordinaria. Esta generalización se obtiene sustituyendo a la noción de proposición la de series proposicionales, y a la noción de verdad la de probabilidad. Para dar objetividad a los conceptos Reichenbach sustituye *probabilidad* por *frecuencia*. En el acontecer natural de los fenómenos se observan regularidades de sucesión. Tales regularidades son más o menos *frecuentes* y oscilan entre 0 y 1. Cero es la imposibilidad de que algo ocurra; 1 es la necesidad del acontecimiento. Entre cero y uno hay una escala infinita de valores pues cero y uno nunca se dan en la realidad y lo probable desplaza a lo verdadero. Y así se renuncia a la lógica bivalente. Carece, por tanto, de sentido una afirmación exclusiva e inmutable, y en su lugar hay variadísimos y diversos grados de probabilidad. En la lógica probabilista o continua no hay valores absolutos porque es la lógica de la ciencia y la ciencia es indeterminista. "La lógica continua —asegura Reichenbach— no es más que la forma de la indiferencia inductiva"; y concluye: "admitimos proposiciones plurivalentes e inductivamente verificables; pero ¿de dónde sacamos el derecho a creer en la validez de esta verificación?" (15). La inducción clásica se basa en el determinismo; en cambio, la inducción probabilista representa una aproximación. Y la aproximación "no puede contar con la necesidad lógica, ni tampoco tiene valor absoluto su confirmación experimental. La ciencia destierra para siempre la certeza y pone en su lugar la mera probabilidad" (16). Pero ¿de dónde obtiene su validez la inducción puesto que no sabemos nada de la posible exactitud de correspondencia entre los límites fijados por la inducción y los límites reales de las interminables series físicas? La lógica probabilista postula la validez del principio inductivo, pero no lo fundamenta, no hay medio de garantizar su validez. De ahí la expresión sincera de Reichenbach: "la inducción no es la condición

(14) Cfr. ROUGIER: *Traité de la Connaissance*, 1955, pág. 147.

(15) *Sur les fondements logiques de la probabilité*, par. 8, *Recherches philosophiques* 4, pág. 396.

(16) GRANELL: *op. cit.*, pág. 343-344.

suficiente del conocimiento, pero es su condición necesaria" (17). La correspondencia entre razón y realidad no es más que una esperanza orientada a una aproximación (18). Además, son palabras de Reichenbach, "la idea de un conocimiento verdadero de la naturaleza sólo es un fantasma, un ensueño y un deseo más bien que una teoría seria" (19).

Lo lógica probabilista intenta ser la lógica de la ciencia, especialmente de la física, y, en opinión de Rougier, tiene "el gran mérito de aplicarse al estudio de la naturaleza y de dar cuenta de los pasos de nuestro espíritu para llegar a formular teorías científicas dando una solución puramente lógica al viejo problema de la inducción" (20). Francamente no alcanzo a ver el "gran mérito" desde el momento que tal lógica no resuelve el problema de la inducción sino que parte del supuesto de que las series físicas convergen hacia un límite de frecuencia. Y tampoco hay medio de garantizar dicho comportamiento (21). Por otra parte la lógica polivalente se innecesaria ya que el tercer valor, el  $n$  valor, sólo tiene sentido como indeterminación subjetiva, como indecisión de la mente ante la verdad o falsedad, sólo tiene sentido como expresión provisional de nuestra ignorancia ante la bivalencia real (22). Según De Finetti la consideración de la frecuencia se reduce a un operar matemático vinculado a la verdad o falsedad, y como tal, bivalente; por consiguiente, la polivalencia de la lógica probabilista de Reichenbach es tan sólo aparente (23). Además el mismo Reichenbach advierte que se puede pasar fácilmente de la lógica probabilista polivalente a la lógica bivalente; es más, él mismo estudia los diversos modos de realizarlo. Por ejemplo, tenemos el siguiente: "Los enunciados de un grado elevado de probabilidad se clasifican como *verdaderos*, y los de grado bajo, como *falsos*" (24). Y no teniendo en cuenta los peligro de perder su vivificador contacto con la realidad (27). Empero, ya que enunciados indeterminados no quedan al cálculo lógico sino los dos valores extremos verdad y falsedad. Claro que Reichenbach se apresura a decirnos que tal procedimiento tiene carácter aproximativo; y añade: la lógica clásica se reduce a ser un mero instrumento de cómoda sustitución, pero encierra el da dicho que esta lógica no alcanza el contacto con la realidad. "Si quedara —son palabras de Reichenbach—, si quedara un resto de incertidumbre, de indeterminación en los enunciados probabilísticos aplicados, no serían los conceptos los que carecieran de determinación, sino sus objetos, las cosas físicas, las cuales no nos revelan el secreto de su orden con su entrada en la esfera de lo presente" (26). Según esto, ¿es realmente la lógica probabilista la lógica de la ciencia?

En opinión de Rougier "la lógica bivalente clásica vale para la vida material cotidiana donde manejamos sobre todo sólidos, donde nos preocupamos de la presencia o ausencia de una persona en una reunión, de la verdad o falsedad de un testimonio, de la realización o no de un acontecimiento; la lógica continua de las probabilidades valen sobre todo para el estudio de los

(17) Trabajo citado en nota (15), pág. 370.

(18) GRANELL: *op. cit.*, pág. 344.

(19) GRANELL: *ibid.*

(20) ROUGIER: *op. cit.*, pág. 151.

(21) GRANELL: *op. cit.*, pág. 344.

(22) GRANELL: *op. cit.*, pág. 348.

(23) Cfr. *La logique de la probabilité*.

(24) GRANELL: *op. cit.*, pág. 348.

(25) GRANELL: *op. cit.*, pág. 349.

(26) *Les fondements logiques du calcul des probabilités*, c. 5, pág. 347-8.

fenómenos macroscópicos y los juegos de azar; la microfísica o física cuántica conduce a la elaboración de nuevas lógicas polivalentes que llamaremos *lógicas cuánticas*" (27). Es sabido que la física cuántica se basa en el principio de incertidumbre de Heisenberg. Este principio afirma que no se pueden determinar simultáneamente y de una manera exacta las dos magnitudes conjugadas, posición y movimiento, de un corpúsculo. En otras palabras: la posición exacta, juntamente con la velocidad exacta de un electrón, es un inobservable, es decir, su medición está condenada a inexactitud, a incertidumbre. Este principio se opone a la mecánica y a la lógica clásicas. Nunca se pensó que fuera posible una conjunción lógica en la que no hubiera simultaneidad, y el principio de incertidumbre nos habla de una conjunción no simultánea. Estamos ante un problema. Bachelard lo expresa así: "¿Es preciso continuar presentando el principio de Heisenberg como un *principio físico* y conservar, respecto a una lógica inmutable, su aspecto de irracionalidad? ¿O es preciso, por el contrario, incorporarlo al sistema mismo de la razón como *principio lógico*?" (28). Tal es el problema de donde surgió la lógica cuántica o del género dos de Mlle. Paulette Fevrier. Para solucionar el problema, Fevrier racionaliza el principio de Heisenberg y dice: "La lógica, que evoluciona de cierta manera, impregnada de intuición, ligada a un método, a una técnica, de acuerdo con la evolución del conocimiento científico, es ella misma un conocimiento y un progreso... Evidentemente, podemos imaginarnos no importa qué construcción abstracta; pero cuando se trata de cobrar una pieza en el dominio de la observación, de conducir bien su razón en la investigación de este dominio, que no es arbitrario, reservamos el nombre de lógica a un conjunto de reglas que respondan a las condiciones de adecuación y de eficacia fijadas por el dominio considerado" (29). Para ello es necesario adaptar nuestra técnica mental a los hechos. La idea principal de esta lógica es que hay pares de proposiciones verdaderas de las cuales unas son *componibles* y otras *incomponibles*. Las proposiciones componibles son aquellas en las que el producto lógico es posible; incomponibles, en las que el producto es imposible. Entonces necesitamos tres valores: verdadero, falso y absurdo. Lo falso es lo posible no realizado; lo absurdo es lo imposible. La operación que en la lógica bivalente creaciones componibles entran sólo cuando se trata de lo macroscópico y en este ponde al producto, en la lógica cuántica se define por dos matrices o tablas de doble entrada: una para las proposiciones componibles y otra para las incomponibles. Por esto esta lógica se llama del "género dos". Las proposiciones de la lógica cuántica se confunde con la lógica clásica bivalente; pero cuando se trata de dimensiones no simultáneamente mensurables entonces hay que emplear la lógica indeterminista: "En lugar de considerar —dice Fevrier— las relaciones de incertidumbre, de Heisenberg, como anomalías desde el punto de vista de nuestra manera habitual de razonar, se trata de incorporarla a nuestras propias reglas de razonamiento; es decir, modificar nuestra lógica de manera que ese obtenga una descripción más simple de los fenómenos" (30).

¿Qué decir de esta lógica? Que hay que juzgarla por su indeterminismo. Y el indeterminismo en la actualidad, superada felizmente la natural desorientación, y sosegada la consiguiente alharaca de muchos, no es lo que se creyó

(27) ROUGIER: *op. cit.*, pág. 153.

(28) En GRANELL: *op. cit.*, pág. 357.

(29) En GRANELL: *op. cit.*, pág. 358.

(30) *Las relaciones de incertidumbre de Heisenberg y la lógica*, pág. 90.

al principio. Así Einstein dice: "la indeterminación de las leyes actuales no significa en modo alguno la imposibilidad de alcanzar leyes precisas y exactas, el principio de causalidad de carácter teórico no queda afectado por una dificultad de la causalidad empírica" (31) Y Max Planck afirma: "la consecuencia de algunos indeterministas, que llegan a considerar como definitivamente arrinconada en la física la ley causal, descansa en una confusión de la imagen con el mundo de los sentidos". Y en un escrito inédito, que apenas se publicó el 24 de abril de 1958, dice el mismo Planck: "tropezamos con un suceso mucho más considerable que todos los que ha resuelto la ciencia. Y es el descubrimiento de que con un cambio de la representación del mundo, la nueva representación no suprime la antigua, sino que la deja existir en su integridad. En la actualidad sigue la mecánica clásica completamente cierta para todos los fenómenos en los que se considera la velocidad de la luz como infinitamente grande y los "cuanta" como infinitamente pequeños. La antigua representación del mundo sigue válida, sólo que aparece ahora como un especial sector de un panorama más grande, más voluminoso y, al mismo tiempo, de mayor unidad. El permanente cambio de representación del mundo no significa una caprichosa marcha en zig-zag, sino un progreso, un perfeccionamiento. Pero este perfeccionamiento (en la representación del mundo) nunca será total. La realidad absoluta en sentido metafísico está más allá de todas las investigaciones. Nos acercaremos siempre a ella, pero no llegaremos nunca" (32).

Además de la lógica cuántica hay otras lógicas polivalentes, por ejemplo las lógicas modales. Hay varias, pero la más célebre es la que opera con las seis modalidades que Aristóteles estudia en el *De Interpretatione*. Es una teoría de los juicios verdaderos, falsos, necesarios, contingentes, posibles, imposibles. Las seis modalidades de esa lógica se pueden reducir a cinco si se identifican posibilidad y contingencia. Pueden reducirse a cuatro modalidades si se tiene toda proposición como necesaria, imposible, posible y contingente. Y si se identifican posible y contingente tenemos una lógica modal de tres valores. Lukasiewicz ha formalizado esta lógica modal trivalente; Becker ha formalizado la de cinco modalidades; Mac Coll y Lewis la de seis. Se pueden obtener lógicas de más de seis valores si a las mismas proposiciones modales se añade una nueva modalidad. Se puede considerar como necesaria, imposible, posible, contingente la misma afirmación modal, por ejemplo: es necesario que  $\bar{p}$  sea necesariamente verdadera, etc. Y así Becker construyó una lógica de diez valores (33).

Dejando a un lado otras varias lógicas quiero referirme brevemente a la lógica de la contradicción. Partiendo de ideas semejantes a las de Mlle. Février, Stéphane Lupasco afirma que el principio fundamental de la lógica y de la vida no es el aristotélico de no-contradicción sino el de sí-contradicción. Una lógica fundada en la contradicción abarcaría a la lógica aristotélica que vendría a ser un caso particular de aquella. La lógica no es un molde al que se adapte el conocimiento sino que *se construye en el acto mismo de conocer*. . . es la experiencia misma en su desenvolvimiento. Esta lógica de la contradicción se apoya en el principio de incertidumbre según el cual nunca hay ni determinación absoluta ni absoluta indeterminación en las dos magnitudes conjugadas: posición de la partícula y cantidad de movimiento (34). Lo ver-

(31) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1929, Nº 5.

(32) *Indice de Artes y Letras*, julio 1958, pág. 6.

(33) Cfr. ROUGIER: *op. cit.*, pág. 140-1.

(34) Cfr. DIEZ BLANCO: *Revista de Filosofía*, 1951, pág. 74.

verdadero absoluto y lo falso absoluto no existen; sólo hay grados intermedios de probabilidad. "Si hay valores intermedios —dice Lupasco— entre lo verdadero y lo falso clásicos, semejantes a los casos puros imposibles de las mecánicas cuánticas, estos valores intermedio no sabrían ser ello sino especies de "quantos lógicos", especies de paquetes de *energía lógica* de estructura dualística tal, que la actualización relativa de uno de sus términos entraña la virtualización relativa de su término contradictorio, determinando así su grado a la vez de verdad y falsedad" (35). Asegura Lupasco que los primeros principios de la lógica clásica no son leyes de todo pensamiento, sino que tienen tan sólo carácter postulacional y pueden ser cambiados y aún suprimidos para dar lugar a otras lógicas no aristotélicas. Los resultados de todo esto —dice Lupasco— lejos de ser catastróficos serán tan felices y ricos que es difícil prever sus futuros desenvolvimientos (36).

¿Cuál es el porvenir de las nuevas lógicas? Para algunos lógicos modernos "la lógica" es una determinada manera de pensar; hay (por lo tanto) muchas lógicas posible" (37). Esto quiere decir que estamos en pleno relativismo. Oigamos a Rougier que dice: "La lógica clásica, concebida para un mundo estático, coagulado, donde cada individuo es considerado como una mónada "sin puerta ni ventana", no se puede adaptar a un universo esencialmente inestable, donde la organización es creadora y produce continuas emergencias, donde todos los elementos, todos los agregados, todos los organismos actúan continuamente los unos sobre los otros y se modifican en el curso del tiempo. Así como cada teoría física comporta una lógica particular, convendría crear lógicas de lo real adaptadas a cada cantón del Universo. Una lógica biológica enunciará las formas de conexión que entran en las génesis formadoras, las relaciones entre los efectos que emergen de las combinaciones estructurales, etc.; una lógica social enunciará las relaciones y correlaciones que nacen de las acciones individuales y de los tratos mutuos de los hombres de un mismo grupo" (38). Se definirá "la lógica de una provincia de lo real como un conjunto de reglas que permiten construir simbólicamente, mediante operaciones definidas, las modificaciones de las propiedades y de los fenómenos que resultan de esta provincia. Esta lógica, en la mayor parte de las secciones del conocimiento, está por elaborar".

Creo que después de lo expuesto ya es necesario contestar las preguntas hechas al principio: ¿Cuál es la actitud de las nuevas lógicas ante la lógica tradicional? ¿Se oponen radicalmente a la lógica clásica y logística? ¿Pueden hermanar pacíficamente?

El intento, o por lo menos la creencia, de algunos de los fundadores de las lógicas modernas fue francamente negar validez a la lógica tradicional. Se le tachó de falsa, inadecuada, incompleta, estática, sustancialista. Genseth al comparar ambas lógicas exclama: "¡Qué disparidad en los fines, qué desigualdad en los medios, qué desproporción en los resultados!" (39). Es decir que, para algunos, ambas lógicas son opuestas; sin embargo, para muchos, y ciertamente no de pequeña autoridad, la logística es el natural desarrollo y complemento de la lógica tradicional. Por eso con toda seguridad se puede afirmar que la logística es la forma moderna de la lógica. En el fondo son lo mismo, sólo que,

(35) *Logique et contradiction*, 1943, pág. 22.

(36) Cfr. DIEZ BLANCO: I. c., pág. 75.

(37) GRANELL: *op. cit.*, pág. 277.

(38) G. MATISSE: *L'incohérence universelle*, 1953, pág. 83.

(39) *Où est-ce que la logique?*, 1937, c. 2, pág. 23.

como es natural, se distinguen en varios aspectos. Granell explica así las diferencias: "la lógica aristotélica se orientaba al estudio del silogismo demostrativo como mero instrumento al servicio de la ciencia, la logística se siente dominada por la ambiciosa idea de reducir la matemática a la lógica, clasificándola así como auténtica ciencia de las ciencias; el Organon clásico utilizaba proposiciones del lenguaje, en directo contacto con la intuición, y apenas formalizadas en ingenuo y elemental simbolismo, la nueva e ingente arquitectura dispone para su cálculo de todo el método e instrumental matemático, con lo cual sustituye la directa mención de los objetos por una reglada operatividad sobre sus símbolos, plenamente saturados, además, de abstracto formalismo, y, por ello, moviéndose en un plano de estricta y pura logicidad; finalmente, mientras todo el sistema aristotélico-medieval se limitaba a los esquemas deductivos del silogismo, asentados en los principios de identidad, no-contradicción y tertium non datur, la nueva construcción amplía extraordinariamente su esfera operativa, halla nuevos estratos lógicos, multiplica los principios necesarios a una operación rigurosa y consciente de sus íntimos pasos" (40). En efecto, la logística es más rica, más variada, más fecunda y a diferencia de la lógica tradicional formaliza, calcula, simboliza y axiomatiza. Todas las leyes de la lógica clásica se hallan en la logística, pero muchas leyes de la logística son propias de ella; además, sus métodos son superiores en exactitud y fecundidad a los de la lógica escolástica. Sin embargo, la logística no ha logrado superar el relativismo con que nació. Con todo, hay que tener en cuenta que las lógicas polivalentes (llamadas también heterodoxas) se emplean solamente en aquellos campos del saber en los que probablemente los signos tienen tan sólo sentido operacional pues donde la ciencia opera con signos de sentido eidético lo hacen usando siempre la lógica clásica. Las reglas metalingüísticas que emplean las lógicas heterodoxas son completamente clásicas. Por ejemplo la lógica polivalente de Lukasiewicz no admite el principio de tercero excluido, pero esto supone que en el plano metalingüístico a todo enunciado corresponde un determinado valor o no y que no hay una tercera posibilidad. O también, como lo dice el mismo Lukasiewicz, no es que el principio sea falso sino que en ese caso no tiene aplicación. Si en alguna de las lógicas nuevas no vale el principio de contradicción, lo único que significa es que todavía tal lógica no ha llegado a su completa estructuración puesto que tal lógica debe estar construida libre de contradicción: una de las principales tareas de todo sistema lógico es demostrar la no-contradicción. El principio de contradicción es la ley primordial y la fundamentación necesaria del ser y de la razón (41). "La creencia intuitiva de los científicos —dice Bochenski— en la validez absoluta de las leyes lógicas no está amenazada de manera alguna por la evolución reciente" (42).

Antes de 1930, lógica tradicional y logística se ignoraban mutuamente y por lo mismo se combatían rudamente. Por fortuna a partir de esa fecha el panorama lógico ha cambiado radicalmente: en la actualidad los partidarios de la lógica clásica y los de la logística manifiestan una tendencia casi unánime a la mutua comprensión y colaboración; ahora se considera que la lógica moderna es un desarrollo de la fecunda lógica aristotélica, de tal manera que la historia de la lógica se considera algo continuo y patrimonio común. Bochenski

(40) GRANELL: *op. cit.*, pág. 239-240.

(41) Cfr. BOCHENSKI: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957, pág. 162; VICENTE MUÑOZ: *La Lógica antigua y medieval a la luz de la logística*, Salmanticensis, 4, 1957, pág. 505, nota 9.

(42) *Op. cit.*, pág. 163.

ha demostrado que la unidad de toda la historia de la lógica se manifiesta sobre todo en su problemática y en las soluciones dadas en todos los tiempos, sea con los métodos antiguos, sea con los nuevos. Y esa identidad de problemas y la semejanza de las soluciones en épocas muy distintas y en geografías muy distantes suponen que la razón es fundamentalmente igual para todos.

Las críticas hechas a la lógica tradicional son actualmente más moderadas y los nuevos métodos de la lógica formalizada no han hecho más que revalorizar el monumento secular que es la silogística de Aristóteles. Los dos grandes iniciadores de este movimiento de comprensión son Juan Lukasiewicz y Enrique Scholz que interpretan la lógica antigua a la luz de la nueva (43).

Por lo que mira a la continuidad y conexión entre ambas lógicas se nota diversidad de opiniones. José Dopp opina que la lógica moderna y la antigua son diferentes: responden a dos ideales científicos diferentes; pero en vez de contradecirse se complementan. La lógica antigua es una disciplina filosófica; la moderna es una disciplina científica y positiva (44). La lógica filosófica ha desarrollado sistemáticamente la teoría del juicio considerado como juicio de predicación; en cambio la lógica moderna ha estudiado otras muchas relaciones.

Feys al relacionar las dos lógicas las distingue desde el punto de vista de la formalización: la lógica antigua es una lógica sin formalizar o muy imperfectamente formalizada; la moderna es la lógica formalizada. Tomás Greenwood y Juan David García Baca explican toda la logística como una extensión de la lógica aristotélica, como el desarrollo de un germen lógico que estaría contenido en la forma apofántica  $S$  es  $P$ .

Curry sostiene que tanto la matemática como la logística son neutrales en filosofía. Las dos admiten al interpretación que les dé cualquier escuela filosófica. La lógica filosófica pertenece a un nivel intuitivo y por lo mismo está en un grado inferior de abstracción respecto a los sistemas formales que son objeto de la matemática y de la logística. Empero Curry admite la validez y utilidad de la lógica tradicional que puede recibir varias interpretaciones (45). "Un gran número de investigadores pertenecientes a las dos lógicas tienden a hacer ver que la laguna y contraposición entre ellas se debe a la estrechez de miras de sus cultivadores y a la falta de un estudio comparativo entre ambas. Más que precisiones sobre la naturaleza de una y otra lógica tratan de fomentar la colaboración convencidos de la continuidad del pensamiento humano, en espera de que llegue la deseada y precisa delimitación cuando poseamos monografías suficientes acerca de puntos particulares, lo que permitirá una síntesis completa" (46). En esa tarea están empeñados y en mutua colaboración tanto los cultivadores de la lógica como los que cultivan la logística. Por ejemplo la colección *Estudios de Lógica y fundamentaciones de las Matemáticas* de Amsterdam, que dirigen Bröwer, Beth y Hayting, dan cabida en sus publicaciones a trabajos sobre lógica tradicional. La importante escuela polaca de lógica, de la cual forman parte varios sacerdotes y religiosos, ha obtenido una reinterpretación de la lógica tradicional a través de la lógica moderna. Las revistas "Mind" de Oxford, "Theoria" de Gothenburg, "Synthesis" de Amsterdam, "Dialectica" de Suiza, "Methodos" de Milán, "Theoria" de Madrid, lo mismo que las de orientación neoescolástica o por lo menos católica "Revista filosófica de Lo-

(43) Cfr. MUÑOZ, *Salmanticensis* 4, pág. 503.

(44) Cfr. MUÑOZ, *ibid.*, pág. 508.

(45) Cfr. MUÑOZ, *ibid.*, pág. 509.

(46) Cfr. MUÑOZ, *ibid.*

vaina", "Escolástico"; "Estudios Dominicanos", "Estudios Franciscanos", en alemán e inglés "Angelicum", las norteamericanas "El Tomista", "El Moderado confdiscípulo", "El nuevo escolasticismo", etc., desde hace mucho tiempo tratan temas lógicos y conceden la debida atención a su problemática. En los Estados Unidos se hizo una encuesta para conocer la actitud de los Colegios Superiores e Instituciones católicas respecto a la lógica aristotélico-escolástica. Del resultado se obtuvieron dos conclusiones: 1ª) hay un número considerable de mentes abiertas a los nuevos descubrimientos de la lógica, aunque en los Seminarios mayores el número es menor; 2ª) se hace cada día más evidente un cambio de actitud con tendencia modernizante y se nota claramente la falta de un texto completo para la enseñanza de la lógica escolástica (47). Efectivamente la lógica escolástica es más, mucho más, de lo que nos enseñan los manidos manuales y muchísimo más de lo que creen o creían los extraescolásticos y antiescolásticos. En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Amsterdam el año 1949 una de las ponencias más relevantes decía: "La historia de la lógica con métodos modernos demuestra, por ejemplo, que ni Descartes, ni Kant, ni Hegel merecen el nombre de lógicos y que los escolásticos estaban a una altura mucho mayor" (48).

Los modernos investigadores de la lógica de Aristóteles nos ofrecen los siguientes resultados: el silogismo categórico es uno de los mayores descubrimientos de la humanidad y "la lógica moderna no ha modificado, en su conjunto, la teoría aristotélica del silogismo" (49). Más aún, no faltan lógicos que lo interpretan como el primer sistema formal de la historia expresado en términos de variables y constantes (50). Así, por ejemplo, Lukasiewicz y Scholz aseguran que la silogística ya tenía en Aristóteles una presentación formal y axiomática. Según esto el Estagirita habría conocido y usado las variables y entonces toda la tradición ha confundido la esencia del sistema con los ejemplos concretos e interpretaciones del mismo. La silogística aristotélica, como sistema formal, sería independiente de cualquier filosofía y por lo mismo de la metafísica aristotélica. El silogismo —dice Lukasiewicz— no consta de tres proposiciones categóricas sino que Aristóteles lo formuló siempre en la forma de una proposición condicional, en la que el antecedente es la unión lógica de las que se llaman premisas mayor y menor, y la conclusión es la proposición en que figuran los dos extremos. Si A no es B y si todo C es A, entonces C no es B. Por tanto, Aristóteles no estudia esquemas de inferencia sino enunciados de implicación.

La primera figura es una axiomática y la teoría de la reducción de los modos de la segunda y tercera figura a los de la primera es una demostración: los axiomas son los modos de la primera figura y los modos de las otras figuras son teoremas que se demuestran al reducirlos a los modos de la primera figura. Más tarde el Estagirita comprende que *Darii* y *Ferio* se pueden reducir a *Barbara* y *Celarent*, por tanto, estos serían los únicos axiomas. Finalmente ve Aristóteles que se podía empezar de cualquiera de las otras figuras como axiomas y por ellas se demostraban los modos de las otras figuras. Las nociones de término medio, mayor y menor no tienen sentido en esta perspectiva formal ya que no es posible determinar la extensión de una variable.

(47) Cfr. MUNOZ, *ibid.*, pág. 510, nota 27.

(48) BOCHENSKI: *L'etat et les besoins de l'histoire de la logique formelle*.

(49) F. RUSSO: *Rencontres Scientifiques*, 1948, pág. 73.

(50) Cfr. MUNOZ, *ibid.*, pág. 514.

Las proposiciones se expresan en forma relacional y no, como se había creído, en forma predicativa. La silogística aristotélica es, pues, el estudio de las relaciones existentes entre ciertas proposiciones constituidas por la aplicación a las variables de las relaciones constantes A.E.I.O. <sup>(51)</sup>.

Muchos son los reparos que se han hecho a esta interpretación revolucionaria; sin embargo se puede plantear la cuestión: ¿es posible formular la silogística con el rigor del formalismo logístico? Varios lógicos, de diferentes tendencias, lo han intentado.

La lógica modal, de tanta actualidad en las lógicas polivalentes, también se hace derivar de Aristóteles porque en realidad el filósofo nos dejó estudios detallados acerca de las proposiciones y silogismos modales en los capítulos 12-13 del *De Interpretatione* y en los capítulos 3, 8-22 de los *Primeros Analíticos*.

Bochenski resume así los resultados de la aplicación de los métodos modernos de la lógica al estudio del Organon aristotélico:

"1. — Aristóteles es el creador de la *lógica formal* en el sentido moderno. Por primera vez encontramos en él: a) una idea clara de la ley válida, aunque no nos haya dejado ninguna definición de la misma; b) el uso de variables; c) expresiones proposicionales que contienen —además de las variables— constantes lógicas.

2. — Aristóteles construye el primer sistema formal de lógica, que consta exclusivamente de leyes lógicas, y desarrolló una axiomática.

3. — La obra maestra de la lógica aristotélica es su silogística. Es una lógica de los términos, expresada en forma de leyes, no de reglas.

4. — Además de la silogística, Aristóteles construyó algunas otras partes de la lógica de los términos; especialmente desarrolla una complicadísima teoría lógica de los modos; enumera un buen número de leyes y reglas que no se encuadran en la silogística.

5. — Al final de su vida enuncia el Estagirita algunas fórmulas de la lógica de las proposiciones; empero no las usó de una manera sistemática.

6. — Aristóteles no ha tenido noción de la distinción entre ley y regla; la semántica en él es muy rudimentaria" <sup>(52)</sup>.

Afortunadamente las posiciones extremas ya han pasado a la historia: tanto una intransigencia que niegue valor a la lógica tradicional, como la cerrazón de algún escolástico que niegue validez a la logística. Aunque, claro, hay todavía, como es natural, ciertos resabios de aquellos extremismos. Y así tenemos la opinión de algún escolástico trasnochado que argumenta valientemente: "La logística o conduce a diferentes resultados que la lógica tradicional, y entonces es falsa, o conduce a los mismos, y en ese caso es inútil" <sup>(53)</sup>. También tenemos, por la opinión contraria, este juicio evidentemente exagerado y falso de Russell: "Aún en los días presentes, los profesores de filosofía católica y muchos otros rechazaron los descubrimientos de la lógica moderna y se adhieren con extraordinaria tenacidad a un sistema tan definitivamente anticuado como la Astronomía de Tolomeo... En los tiempos modernos prácticamente cada avance de la ciencia, en lógica o en filosofía, ha tenido que hacerse contra la encarnizada oposición de los discípulos de Aristóteles" <sup>(54)</sup>. Estas frases escritas en 1947, son francamente falsas y exageradas.

(51) Cfr. MUÑOZ, *ibid.*, pág. 514-515.

(52) *Formale Logik*, pág. 113-114.

(53) Citado en GRANELL, *op. cit.*, pág. 113, nota 56.

(54) *Historia de la filosofía occidental*, t. 1 p. 278-225, vers. esp. Espasa-Calpe, Bs. As., 1947.

Recientemente ha surgido un movimiento antilogístico promovido por Henry Babcock Veatch, profesor en la Universidad de Indiana, U.S.A. En varios artículos de revista y en el libro *Lógica intencional* (1952), se plantea este problema: ¿La lógica filosófica y la lógica matemática son ambas válidas o es necesario decidirse por una de las dos? Su posición es radical: lógica clásica y logística son incompatibles. Esta tesis de Veatch se ha hecho célebre y ha provocado varias réplicas y reacciones tanto respecto a la crítica de la logística como a la original exposición que hace de la lógica escolástica. Las ideas del profesor norteamericano tienen gran interés para los escolásticos porque contribuyen a esclarecer la naturaleza de la lógica tradicional.

Y así creo haber expuesto, las relaciones entre lógica clásica y lógica moderna. Antes de terminar, quiero formular algunas a manera de conclusiones:

1. — La logística no es lo mismo que neopositivismo. Históricamente nos consta que sus fundadores no sólo no eran positivistas sino platónicos, y ahora son partidarios de ella pensadores de diversas escuelas filosóficas porque la tendencia general es independizar de la filosofía a la lógica; y en este caso la lógica sería neutral en filosofía.

2. — La logística no se define como simbólica pues aunque usa símbolos artificiales esto, en opinión de Bochenski, es accidental. Tampoco se trata de matematización de la filosofía.

3. — La logística, ante todo: a) elimina toda consideración de índole psicológica y gnoseológica pues se ocupa únicamente del análisis de la corrección de las leyes lógicas puramente formales; b) aplica la lógica a la lógica misma ya que trata de deducir axiomáticamente, con el máximo rigor, las leyes lógicas, y c) es formal; para ello escoge al principio cierto número de símbolos, que de suyo tienen una significación determinada; después prescinde completamente de dicha significación y las reglas deductivas se conciben de manera que afectan exclusivamente a la forma externa, gráfica, de los símbolos sin tener en cuenta su significación (55).

4. — La lógica clásica nada tiene que temer de la lógica moderna pues en la actualidad hay, entre ambas, comprensión y estrecha colaboración. La logística no es sino el perfeccionamiento de la lógica tradicional y sobre todo la lógica es esencialmente una, aunque se exponga diversamente. El mutuo desconocimiento es altamente perjudicial para las dos.

5. — Es necesario que los escolásticos conozcamos la lógica moderna para poder aprovechar lo que tiene de aprovechable y para esclarecer y perfeccionar la lógica aristotélica. Hay que confesar que nuestra lógica se había estancado rutinariamente y había adoptado una postura cómoda y perezosa. Necesitamos una filosofía más abierta, más vital y más realista. Y creo que del consorcio amigable y armónico, de la confrontación pacífica, entre ambas lógicas se obtendrá una síntesis más perfecta y luminosa que nos acerque un poco más a nuestra meta, la verdad.

JOSÉ RUBÉN SANABRIA  
México

(55) BOCHENSKI: *La filosofía actual*, 3ª edic., F. C. E., pág. 272.

## DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LIBERTAD EN KANT \*

Es sin duda indispensable para la correcta interpretación del sistema kantiano poseer claridad adecuada respecto de lo que en él significa la libertad.

La importancia de este esclarecimiento no se refiere únicamente a los aspectos éticos, cosa que pudiera suponerse dada la indudable relación que existe entre moral y libertad; aludimos a *todo el arquitectónico sistema*. En otra ocasión tendremos oportunidad de insistir sobre la primerísima importancia de la libertad en lo que concierne a los fundamentos mismos de la doctrina kantiana. Por ahora nos ocuparemos de indagar acerca de los conceptos que Kant tenía de aquella especie de piedra angular de su pensamiento.

¿Quiere pues todo esto decir que conviven en el pensador de Königsberg diversos significados de *libertad*?

Creemos que a poco que se reflexione se notará en efecto que hay significaciones más o menos dispares. La relativa disparidad depende en algunos casos del lugar donde se coloca el acento. Pero también se podrá reparar en un sentido de libertad bastante divergente a aquéllos que, manteniéndose uniformes en su obra, podrían ser caracterizados, por lo mismo, como los típicamente

(\*) *Aclaración*: A continuación exponemos las obras fundamentales citadas en el presente trabajo y en las notas correspondientes. A cada una de estas obras las iniciamos distintamente según lo indicamos a continuación de cada una de ellas, a los efectos de evitar repeticiones y abreviar espacio. Rogamos por lo tanto su previa lectura. Luego se comienza directamente con las citas y las notas.

KANT. — *Critica de la Razón Pura*

Edición de la Librería Ateneo, Buenos Aires, 1950. Traducción de Manuel Fernández Núñez. *Se cita*: Cr. R. Pura. M. F. N.

KANT. — *Critica de la Razón Pura*

Edición Sopena, Buenos Aires, 1952. El tomo I, está traducido por José del Perojo; el tomo II, por F. L. Alvarez. *Se cita*: Cr. R. Pura. F. L. A.

KANT. — *Critica de Razón Práctica - Critica del Juicio - Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Estas tres obras están reunidas en un libro editado por Librería Ateneo, Buenos Aires, 1951. La primera está traducida por E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Las otras dos por Manuel García Morente. *Se citan*: Cr. R. Pr. G. M.; Cr. J. G. M.; F. M. C. G. M., respectivamente.

KANT. — *Critique de la Raison Pratique*

Presses Universitaires de France, 1949. *Se cita*: Cr. R. Pr. F. P.

KANT. — *La Religion dans le limite de la Simple Raison*

Librairie Philosophic J. Vrin, París, 1952. A esta obra *se cita*: La R. en los L. de la S. Razón.

JACQUES MARITAIN. — *Tres Reformadores*

Librería Editorial Santa Catalina, 1945, Bs. As. Traducción de Rafael Pividal.

Debemos destacar el deficiente texto de las traducciones de las obras kantianas, en especial, las dos primeras nombradas; *gruesos errores* se deslizan en ellas, oscureciendo, a veces definitivamente, el pensamiento de Kant que, lamentablemente, suele ser poco claro de por sí. La ausencia de "Fe de Erratas" es síntoma de un grave descuido de los responsables, o, tal vez peor aún, indicaría que Kant no ha sido comprendido en algunos aspectos de su pensamiento. De la comparación con otras traducciones y aún con el texto original en alemán, hemos podido llegar a esta grave conclusión.

kantianos. También se hace necesario resaltar la ausencia a referencias concretas sobre la libertad en puntos considerados importantes por algunas doctrinas, especialmente en aquéllos referentes a ciertos tipos de acciones humanas relacionados con el arte y la técnica.

Como se ve, el panorama se presenta complejo pero no por ello menos interesante y digno de ser encarado.

#### LIBERTAD COMO INDEPENDENCIA

Aunque primario cronológicamente, este sentido de independencia es probablemente segundo en jerarquía en el pensamiento de Kant; para ello basta reparar en la relatividad misma de su concepto que exige otro término al que oponerse.

Independencia de la Naturaleza, de lo sensible, de las inclinaciones; sinónimo de inteligible, en cuanto lo inteligible es considerado *libre* de la experiencia y del conocimiento sensible.

Para Kant, *libertad es primariamente independencia* (1) y más precisamente *independencia de toda otra ley que no fuera la ley moral*; y en esto radica el más profundo sentido de esta independencia que lo es del orden necesario amoral, constituido por el reino sensible de la Naturaleza en general, y/o todo el conjunto de las inclinaciones cuyos impulsos indominales conducen a actos fatales.

En este sentido necesidad y fatalismo se identifican y se oponen a la libertad y contingencia (2).

Es decir: se nos presenta por un lado todo un sistema legal inmutable y por el otro, una libertad que trata de oponérsele para que la voluntad, de la que es propiedad, sea causa de actos que no queden incluidos en ese orden como fatalmente encadenados.

De este modo, la libertad considerada como independencia está caracterizada *negativamente* y alude al correlato opuesto en el cual se apoya y a la vez rechaza; no se podría comprender este tipo de libertad *sin la necesidad* a la que se opone y que parece estar demasiado patente a los ojos de Kant. Desde este punto de vista, y tal vez desde cualquier otro, *la necesidad en Kant es anterior a la libertad*.

*Libertad-Necesidad* es una pareja que es mejor expresada por Kant en sus obras cumbres como *Libertad-Naturaleza* clara indicadora de la presencia del hondo dualismo que atraviesa toda su vida y obra desde la temprana juventud (3).

(1) Encontramos definiciones de parejo significado en sus obras principales. Véase Cr. R. Pura F. M. N. Pág. 401. Cr. R. Pr. G. M. Pág. 112, 91; F. M. C. G. M. Pág. 532.

(2) Hay aquí una estrecha relación con la oposición *mecanicismo-dinamismo* de la filosofía de su tiempo, y muy probablemente con esa otra oposición de orden teológico que atraviesa buena parte de la filosofía Occidental y que consistía en las contrapuestas doctrinas de la *Absoluta Omnipotencia Divina* y el *Necesitarismo Greco-Arabe*.

(3) Véase "La Genesi del Criticismo Kantiano". Ed. Magenta, Varese, 1953; Mariano Campo. En los primeros capítulos y especialmente en el dedicado al "Gedaken" (primera obra de Kant hacia el 1747) podemos ver al joven pensador de Königsberg, quien, con un *sector del pietismo*, asumieron la defensa de la libertad en peligro por ciertas interpretaciones de algunos leibnicianos. Además consúltese "La idea di finalitá nello sviluppo precritico del pensiero Kantiano", Logos, Rivista triestrale di Filosofia e di Storia della Filosofia. Anno XXII. Fas. 1, 1939. Pág. 21-56. Instituto de Filosofia, Bs. As.

A través de estos trabajos, y prescindiendo de las causas que originaron y mantuvieron

En este punto quizás sea oportuno tener presente la opinión de Maritain, por la que podríamos descubrir cuál era el único y central conflicto que alentaba en las honduras del pensamiento kantiano: "Todo el esfuerzo de Kant ha tendido a resolver este conflicto (*el de la moralidad inmanente y la ley exterior*, o el viejo conflicto luterano del Evangelio y el Decálogo) sin salirse de la línea de Lutero y de Rousseau" (4).

Esta tesis, además de arrojar mucha luz sobre ciertos poderosos móviles del pensar kantiano, nos ayuda a comprender ese sentido de independencia que aquí tratamos. En efecto, coincide singularmente con una declaración de Kant, tal vez no subrayada suficientemente, y que muy bien podría tomarse como la manifestación de una de sus más hondas preocupaciones vitales: *Salvar la libertad*. "Sólo el concepto de la libertad permite que nosotros *no tengamos que salir fuera de nosotros* para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible" (5).

No salir fuera de nosotros es —en este caso para Kant— no buscar afuera nuestro, ni en la Naturaleza ni en otra voluntad exterior cualquiera, nada apetecible por lo cual pudiera perderse esa libertad interior; ¿y qué es esa Naturaleza sino la *ley externa* a la cual Kant desde muy temprano identificaba con un orden necesario e inmutable del que exigía una independencia como condición "sine qua non", para la instauración de la moralidad inmanente?

Fuera de ese orden necesario, Kant sabía que era posible la acción de la libertad, o más precisamente de una voluntad libre (6). Por aquí se ve que esa independencia se refiere primordialmente a *una voluntad libre de la coacción*. Libre de la sujeción, libre de las inclinaciones, libre de las causas determinantes del mundo sensible, libre de las leyes inexorables necesarias, libre, en fin, *de la Naturaleza*.

Y así llegamos a término:

*Libertad como independencia es el primigenio significado de libertad en Kant, y puede ser definida como la propiedad de una voluntad por la cual ésta acciona fuera de la sujeción de lo empírico, de la necesidad o de la Naturaleza.*

#### LIBERTAD COMO ESPONTANEIDAD

Si para Kant la libertad es propiedad de una voluntad, no es menos cierto que para asegurar la existencia de una voluntad libre, *aunque fuera en el mundo ideal de lo que debiera ser*, ha tenido que hacer una *verdadera metafísica de*

---

esa concepción dualista, podemos encontrarla, ya manifiesta en el joven Kant, a partir —por lo menos— de 1747; en 1755, en su obra "Teoría del Cielo" y posteriormente en el "Ensayo de un tratado sobre el optimismo" (1759-60) encontramos un Kant preocupado por un orden necesario del mundo que considera amoral, y por la existencia de ese mundo que al ser causado por la voluntad Divina, demuestra su dependencia moral. El dualismo se expresa por el par *moral-amoral* que sería un modo primario de la más precisa formulación posterior de la oposición que para Kant consistía en última instancia en *Libertad-Naturaleza*.

(4) Jacques Maritain, "Tres Reformadores". Pág. 186. Lo que está entre paréntesis es una inclusión del texto inmediatamente anterior.

(5) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 101. Subr. nuestro.

(6) Kant está sin duda interesado no sólo por la libertad sino por la *voluntad libre* que consistía para él en un requisito incondicional de toda moralidad. Conviene tal vez insistir en esta precisión que está por otro lado perfectamente de acuerdo con el carácter acentuadamente voluntarista del pensamiento kantiano.

la libertad, más o menos considerándola como una cosa en sí, al punto de que parece no ya propiedad de una voluntad sino más bien lo inverso.

Por incomprensible que parezca, Kant también consideró la libertad como una realidad primordial, de máxima realidad metafísica, ante la cual toda otra realidad empalidece y que podrá ser tal vez igualada pero nunca superada (7).

Hasta ahora habíamos atribuido a la libertad una caracterización negativa: la independencia; con tal sentido negativo de libertad no puede empero construirse ningún sistema moral. La libertad precisa que se la defina no sólo por lo que no es, o por aquéllo a lo cual se opone, sino por lo que es en sí misma. Una voluntad cuya libertad se caracterizara por la Naturaleza a la cual se opone no podría definirse positivamente. Por ello, la libertad considerada hasta ahora como independencia debe tener algún otro carácter. Oigámoslo a Kant:

"Aquella independencia, empero, es libertad en el sentido negativo; ésta, propia legislación de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en sentido positivo" (8).

¿Qué será una libertad en sentido positivo?

Una voluntad con libertad de independencia era en Kant un requisito indispensable para la instauración de la moral autónoma. Kant ansiaba una voluntad libre de la sujeción de lo empírico y de toda coacción externa, por lo que esa independencia la colocaba en inmejorable situación para ello. Llevando las cosas hasta el final, también entrevió que cualquier motivo externo que determine la voluntad, restringe la libertad; así niega todo motivo extravolitivo determinante en el orden moral porque de este modo significaría heteronomía: desde ahora no interesa éste o aquél motivo externo que impulse a una decisión, sino que se busca la determinación de la voluntad en alguna causa que no esté fuera de ella.

Pero si no puede admitirse una voluntad solicitada por objetos extravolitivos, pues éstos la tornarían en dependiente, tampoco es admisible una causalidad inmotivada porque la indeterminación constituye un absurdo para Kant. Ni determinación ni heteronomía. ¿Cómo salir del paso?

La única solución será la autonomía, es decir, una voluntad que se dé a sí misma la ley (su determinación). Ese es el ideal de la voluntad. Kant excluye del horizonte moral todo motivo extravolitivo presuntivamente sospechoso de quitarle a la voluntad que se determina, en cuanto se determina su libertad; la propia ley será motivo de determinación.

"La voluntad es pensada, como independiente de condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley, y ese motivo de determinación es considerado como la suprema condición de todas las máximas" (9). De esta forma pasamos del concepto negativo

(7) Respecto a la espontaneidad de la libertad, huelga decir que está tomado como espontaneidad creadora en el presente trabajo, y no en el sentido de espontaneidad de naturaleza.

Referente a la realidad de tal libertad, creemos que es importante un estudio sobre los diversos grados de realidad en Kant; en aquél, se deberá partir de una primera distinción entre la realidad fenoménica de lo que "aparece" y la realidad nouménica de la libertad; esta última, en cuanto libertad, tiene más consistencia a los ojos de Kant. Desde este punto de vista, el párrafo 91 de su Crítica del Juicio (G. M., pág. 452) adquiere singular importancia.

(8) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 37. También "... la citada definición de libertad es negativa... pero de ella se deriva un concepto rico y fructífero. El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de leyes... de donde resulta que la libertad... ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie: de otro modo una voluntad libre sería un absurdo" (F. M. C., G. M. Pág. 525) Subr. nuestro.

(9) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 35.

de libertad a un concepto "rico y fructífero" de una causalidad que incluye el concepto de leyes, de ahí que la libertad "*ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables*".

En la consideración de este concepto positivo de libertad, Kant incluye necesariamente la ley moral, porque desde este momento, hablar de libertad es hablar de ley. No podemos olvidar que la aspiración de Kant es fundamentar una moral libre de una naturaleza considerada en sentido más o menos fatalista; para ello debe primeramente liberar la voluntad de la necesidad; la voluntad de esta forma se torna *absolutamente libre*; pero el carácter fundamental positivo de una voluntad independiente aparece en un segundo plano más profundo: *en el hecho de que sea una voluntad, es decir una causa, y de que sea libre, una causalidad o una espontaneidad causal capaz de empezar por sí misma una serie de actos; estamos ahora frente a una verdadera libertad creadora, que así considerada como libertad causal tal vez exprese el verdadero y último carácter de la libertad en Kant.*

Pero hemos dicho que Kant incluye en este concepto de libertad, la ley moral. En efecto, el tercer paso de este proceso sería asignar a esa libertad causal algún límite para que no constituya un fundamento de la arbitrariedad absoluta; la libertad debe estar sujeta, debe regirse por leyes inmutables. ¿Cómo será posible esto de someterse y a la vez de ser libre?

Es similar al dilema anteriormente presentado entre indeterminación y heteronomía; aquí sería entre *coacción moral y arbitrariedad*. La solución que da Kant, prescindiendo de las intrínsecas dificultades que presenta, es también similar: ni arbitrariedad ni sujeción, *es la libertad la creadora de su propia ley por la cual se rige*; y si nos pudiera preocupar esta afirmación sin ulterior demostración, no debemos olvidar que Kant es precisamente el primer maravillado de un hecho tan extraño <sup>(10)</sup>.

Prescindiendo por ahora de las dificultades que pudiera suscitar una tesis tan singular, nos interesa sobre todo insistir en el carácter de *espontaneidad causal o creadora que tiene la libertad para Kant*; así, más que ser ésta una propiedad la voluntad, parece constituirla enteramente, hasta el punto que, como dijimos, la inversión de los términos parece más adecuada: *Libertad causal y no causalidad libre*. Esto nos lleva a una apartado especial:

#### ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD.

En verdad, cualquiera sea la primacía de los términos aludidos y el orden en que merezcan ser colocados, la libertad para Kant, aparte de su sentido de independencia *es algo más que una propiedad*. Es una realidad patente que a veces parece ostentar todos los títulos de las realidades ontológicas; por lo menos, si esto no se manifiesta de manera uniforme en las obras kantianas, de esa forma se demuestra en ciertos pasajes decisivos, y por otro lado, así lo exige la misma fundamentación de un sistema que por muchas ventanas deja entrever el andamiaje cuya estructuración está en función de un metafísico sentido de libertad.

Para Kant la libertad *es la piedra angular de su edificio de la razón* ("incluso la especulativa"). La libertad, cuya realidad es incontestable, le sirve de

(10) Id. Id. Id.

(11) Cr. R. Pr. Pág. 9. Segundo subr. nuestro.

último fundamento. No parece que se hayan seguido suficientemente las consecuencias de estas afirmaciones que abren todo un panorama del kantismo enfocándolo precisamente en el lugar en que más es susceptible de comprenderse. Pero esto no nos toca por el momento.

La realidad de esa libertad se patentiza por la razón práctica <sup>(12)</sup> a través de un *hecho de razón* de indudable evidencia aunque de misterioso origen. Lo más significativo de este hecho es que en él se muestra una realidad que *por ésta y única vez* no cae bajo la experiencia fenoménica, ya que es una "idea de la razón", incapaz de exposición alguna o de prueba teórica de su posibilidad *no obstante por ello menos real*. La libertad así se sustrae a las condiciones exigidas para demostrar su realidad, y, constituyéndose en excepción metafísica, es *la única idea metafísica que se demuestra como real* <sup>(13)</sup>.

*¿Y qué es esa libertad sino la misma racionalidad humana?*

Tal vez deba considerarse como resultado de la maduración del pensamiento kantiano, *la ocupación por la libertad de todo lo racional en el hombre*; en su Crítica de la Razón Práctica nos dice como al pasar: "...de todo lo inteligible no hay absolutamente nada más que la libertad (por medio de la ley moral) que tenga realidad para nosotros" <sup>(14)</sup>. Y no podrían haber dudas sobre la consistencia metafísica de la libertad en Kant mientras se afirme precisamente que *todo lo inteligible es libertad*, constituyéndola de este modo en una especie de sujeto metafísico con *realidad en sí y no en otro*.

Pero en este punto es legítimo preguntarse si la ley moral, a través de la cual se manifiesta la libertad, no podría acaso disputarle paternidad o primogenitura; o si tal vez comparta de alguna forma la realidad de ese "sujeto". A este respecto no nos confundamos en lo referente al papel de la ley moral en cuanto a la primacía genética. Sabemos que Kant cree en la moral y que, mucho más aún, cree en la ley sin la cual no hay moral; pero también él sabe que para que la moral sea tal *precisa libertad, y no solamente libertad respecto a la sujeción sino libertad de causación*. Mediante un esfuerzo logra Kant una síntesis genial que conjuga moral con libertad; pero debe establecer discriminaciones y otorgar títulos: *La libertad es ratio essendi de la ley moral, y la ley moral es ratio cognoscendi de la libertad* <sup>(15)</sup>.

Con esta declaración fundamental Kant cree haberlo dicho todo; y en verdad lo ha dicho, señalando el verdadero significado de la razón práctica y el último y más profundo sentido de libertad. Pero también ha cerrado el camino para posibles equívocos dando la medida para sopesar sus propias declaraciones que no siempre gozan de esa estimable exactitud. Con el preciso sentido metafísico de libertad, todo otro sentido anejo empalidece y en última instancia debe *ser absorbido por él*. He aquí el valor de una caracterización ontológica ante la cual ceden las ligeras afirmaciones y las frívolas interpretaciones.

*Para Kant la libertad es realísima*. Es una causa, es una espontaneidad, es

(12) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 11.

(13) Consultar Cr. J. G. M. Pág. 452-53. Es decir volvemos a citar el párrafo 91 al que nos referimos en nuestra nota Nº 7, y destacamos nuevamente su extraordinaria importancia; por él quedan definitivamente desvirtuadas, a nuestro parecer, las tesis que reúnen el "postulado" de la libertad en Kant con los postulados de *Dios e inmortalidad del alma*: un profundo corte ontológico los separa.

Por otra parte, notamos que en Kant la realidad nouménica se impone a la fenoménica; es en verdad el triunfo de la metafísica sobre la experiencia directamente comprobable.

(14) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 70-71.

(15) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 10, nota Nº 1.

una racionalidad creadora de la ley y legisladora del intelecto; es una espontaneidad capaz de empezar por sí misma una serie de fenómenos: *Libertad de querer es facultad de empezar por sí misma una serie de cosas* <sup>(16)</sup> y *la misma razón pura especulativa no tendría sentido si no fuera ante todo y sobre todo una espontaneidad* <sup>(17)</sup>.

Gran parte del esfuerzo de Kant (con exitoso resultado en los continuados de su doctrina) se dedicó a *afirmar la libertad considerándola como una cosa en sí*, punto de apoyo para fundamentar la voluntad como “debiera ser” y para *edificar todo su sistema de la Razón pura*; es sin duda la libertad el supremo fundamento de la moralidad, la “ratio essendi” de la ley, la espontaneidad absoluta, la causa del mundo inteligible moral o reino de los fines, es en suma, la espontaneidad causal suprema por la cual puede edificarse una nueva moral contra el orden establecido de una naturaleza presuntamente considerada inmutable y fatal, contra todo lo que de indomable —y en ello va incluido el ser— y fuera del poder del hombre tenga esa Naturaleza.

*¿Y qué es en el fondo esta libertad sino la misma libertad divina?*

En eso consiste tal vez la genialidad de Kant: en haber llegado, en su incansable y afanosa búsqueda de la libertad, a encontrarse frente a una libertad cuyo esplendor lo fascinó, seduciendo además a cuantos tuvieron ocasión de conocer y gustar la celestial trama de su arquitectónico sistema en cuyas íntimas estructuras residía más o menos patente. El afán incansable de Kant era, por lo visto, un entusiasmo fuera de la medida humana; casi podríamos hablar de una exaltación mística porque ese tesoro, por el cual luchó sin tregua por conservar, era en el fondo robado a los dioses: *La ontología kantiana de la libertad desemboca directamente en la teología*.

(16) Cr. R. Pr. M. F. N. Pág. 354. No está la proposición así compuesta en el original. La hemos compuesto nosotros, pero con todas las palabras de Kant. El conjunto y el contexto donan el significado expuesto. En la misma página: “Hay que admitir una *espontaneidad absoluta* de las causas capaz de comenzar *por sí misma* una serie de fenómenos...”. Para evitar suspicacias debemos aclarar que estas dos citas están ubicadas en la *Tesis* y *Observaciones sobre la Tercera Antinomia*, también del *lado de la Tesis*; podría objetarse por esto, que Kant dice lo contrario en la *Antítesis* correspondiente, con lo cual perdería todo valor demostrativo; sin embargo no debe olvidarse que Kant termina salvando *ambos términos* de sus antinomias, con lo cual concede vigencia definitiva a lo que aparece previamente como *tesis o antítesis* provisional.

(17) Cr. R. Pr. M. R. N. Pág. 140. Nota N° 2.

(18) El Pseudo Dionisio dice: “La voluntad humana no mueve las cosas sino que es movida por ellas; la Voluntad divina se mueve por sí misma y desde sí misma”: ¿cabe mayor semejanza con la voluntad pura kantiana? La diferencia consistiría en que ésta se somete en forma terminante y rigurosa —por lo demás bastante difícil de comprender— a la ley moral de la cual es su creadora. En la voluntad Divina, por supuesto no pasa tal cosa. Extraña es sin duda la dependencia de la *libertad kantiana* con su *criatura la ley*, tan semejante a esa dependencia que se encuentra en el singular dios del averroísmo y *de cuantos han sido influenciados* por esa antigua y persistente doctrina del necessitarismo greco-árabe, por la cual Dios, desde el mismo momento que concibe la creación, debe someterse a ella obligándose a llevarla a cabo cual si de su criatura concebida refluiese la propia necesidad, esta vez para encadenarlo eternamente. Merece un estudio especial la confrontación entre esta especie de “destronamiento de la libertad” en Kant, con el “encadenamiento del dios averroísta”. No se debe olvidar tampoco, que este paradójico carácter de la libertad obedece a profundas exigencias del kantismo que, si por un lado debía fundamentar la moral en *una libertad absoluta*, por el otro debía, *a causa de esa misma absolutez*, encadenar dicha libertad para evitar su inevitable consecuencia: el *libertismo arbitrario*, de funesto efecto en la moral de su tiempo impregnada de pietismo con el que Kant parcialmente se identificaba.

## EL LIBRE ARBITRIO KANTIANO

En la teoría tomista y en un sector de la escolástica medioeval es sabido que la voluntad ("potencia del alma racional") es propia del hombre considerado como *unidad sustancial* y sometido por tanto a las limitaciones de su naturaleza; por ello, éste no goza de libertad absoluta. También es sabido que en aquella teoría la libertad se manifiesta en dos formas: *en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación*.

La voluntad, dentro de esa concepción, *tiende naturalmente* al bien en general, con tendencia necesaria; pero frente a un bien concreto o considerado como tal, la voluntad a causa de su libertad (de ejercicio) puede aceptarlo apeteziéndolo y buscando su posesión, o simplemente no aceptarlo *moviendo* la visión hacia otro lado. La voluntad pues es libre, pero no para crearse objetos o leyes que la determinen, sino para *determinarse o no* por un bien concreto.

La libertad de especificación es otra forma de manifestación de la misma, y, según la concepción tomista, concierne a los medios conducentes al logro del fin apetezido, *previa deliberación sobre los mismos*. La voluntad en este caso es libre de *elegir* éste o aquél medio, pero en caso de no existir más que un medio no hay propiamente libertad, pues la elección si se puede hablar de tal, se hace forzosa <sup>(19)</sup>.

¿Qué sucede cuando llevamos toda esta concepción al seno de la ética kantiana? ¿Pueden en ella encontrarse estos aspectos de la libertad?

Para tratar de dilucidar esta interesante cuestión, creemos conveniente considerar el sistema de la razón práctica de Kant, tal cual como él mismo la tenía presente: Las acciones humanas pueden pertenecer a la esfera de la "moralidad", o no pertenecer a ella; en este último caso se incluyen en un mundo no muy preciso que puede denominarse "felicidad".

Nosotros, empero, debemos dejar para mejor oportunidad el estudio atento de este segundo tipo de acciones humanas y ceñirnos estrictamente al orden moral.

Ante todo debería saberse si el "libre arbitrio" o "arbitrio", al que alude Kant con relativa frecuencia, tiene un significado análogo a la teoría clásica. Lamentablemente, toda vez en que a él se refiere Kant no efectúa comentario alguno que pudiera orientarnos para precisar su concepto. Esto sucede en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, que son precisamente los tratados que debieran donarnos la máxima claridad en este fundamental tema.

Ante esta situación sería interesante saber en qué medida el lector o estudioso del kantismo, frente al término aludido, *agregue* a éste una significación propia o de doctrinas que no coinciden precisamente con la de Kant (aunque en la sincera creencia de que en ese caso está efectuando una correcta interpretación). Lo cierto es que esas resonancias marginales de un término oscuro perturban no poco la verdadera comprensión del asunto, manteniendo un equívoco que desdibuja su verdadera fisonomía.

Creemos que existe esa confusión en vista de lo poco que Kant nos ha dicho al respecto; de esa forma, el verdadero significado que en su obra tiene el

(19) La voluntad según la teoría clásica puede considerarse como una espontaneidad en cuanto es causa eficiente de sus actos; pero no es espontaneidad absoluta pues no es causa eficiente de cualquier acto ni está en total independencia con lo externo; a más no debe olvidarse que la voluntad *tiende necesariamente* al Bien que lo trasciende; es decir, no es espontaneidad en cuanto *no es la creadora* de los motivos que la solicitan y mueven.

"libre arbitrio" ha quedado más o menos oculto al amparo de una cierta falta de atención. El resultado es que en ética kantiana, la significación imprecisa del "libre arbitrio" si bien redundaba en beneficio de una rápida asimilación de conjunto de la moral de Kant, es motivo sin embargo de graves inconvenientes cuando lo que se quiere es mejor comprenderla o *practicarla*, adentrándose para ello en los detalles; es entonces cuando se patentiza el dañoso efecto que produce esa confusión conceptual en la coherencia del sistema.

Si bien es cierto que podría achacarse a Kant no haber visto con claridad en ese punto, no podemos olvidar tampoco que su preocupación por resolver un problema inmediatamente conexo, revela que esa oscuridad lo afectaba muy de cerca; *el problema del bien y del mal*, al cual nos estamos refiriendo, no quedó adecuadamente resuelto en su obra, y la muerte lo sorprendió dejando así a sus sucesores un difícil legado.

A nuestro entender esos problemas heredados no podrán ser convenientemente esclarecidos si no se comienza por atacar valientemente la causa de los mismos, respondiendo por lo pronto a la pregunta fundamental:

¿Qué era el "libre arbitrio" para Kant?

Prescindiendo de las referencias kantianas expuestas a lo largo de las obras que citamos y que constituyen meras alusiones, deberemos trasladarnos a su libro posterior "La Religión en los límites de la simple Razón", para encontrar a Kant fijando su atención en lo que constituyó para él una difícil cuestión no suficientemente subrayada tal vez por los críticos.

El problema del libre arbitrio es sin duda un problema milenario. En Kant se agrava porque a él concurrían las dificultades propias de su flamante moral y que estaban estrechamente relacionadas a sus conceptos sobre la libertad. Veamos someramente en qué podrían consistir esos obstáculos, antes de encontrarnos con el Kant que perplejo se preguntaba por sus causas.

Parecería harto grotesco afirmar que la ética kantiana fundamentada sobre la libertad, *sea precisamente una de las que más impide su ejercicio*. Todo consiste por supuesto en saber de qué libertad se habla. Nadie puede quitarle a Kant el derecho de reivindicar para su ética el título de libre por excelencia, si a esa libertad le asignamos los atributos quasi-divinos a que nos hemos referido. Pero, simultáneamente a esa reivindicación, deberá renunciar a ese otro tipo de libertad, o mejor dicho de actividad libre limitada a las condiciones de la naturaleza humana, y que en todo caso siempre es una "diminutio" de libertad; y deberá renunciar no porque así lo deseara sino porque son *incompatibles*. Esto puede verse en lo siguiente:

La ética kantiana alude a las diversas opciones de la voluntad humana: *La ley o las inclinaciones*. El ser humano, en tanto obedece a los imperativos de la ley actúa moralmente; pero en cuanto cede a las sollicitaciones de su naturaleza se conduce de modo, si no inmoral, por lo menos amoral.

¿Quiere esto decir que depende de la voluntad del hombre decidirse por la ley o las inclinaciones?

Según las normas más expresas y conocidas del kantismo debería responderse con la negativa. Para Kant, la voluntad es libre *en tanto en cuanto se determina por la ley moral*; pero cuando cede a las sollicitaciones de la inclinación *demuestra su dependencia*, es decir su falta de independencia (que es un aspecto decisivo de la libertad kantiana). O sea que la voluntad es libre *recién* cuando acepta el imperativo de la ley, *antes no*.

Y antes, ¿qué era?

De habérselo hecho esta pregunta a Kant hubiera respondido más o menos

de inmediato, porque tenía a mano una ingeniosa tesis no expresa pero implícita de la *doble voluntad*: Antes de su determinación en uno u otro sentido, la voluntad no es libre, pero tampoco es una verdadera voluntad; se trata de una voluntad empírica o condicionada pues la voluntad se muestra realmente cuando se ha determinado por la ley, por su propia ley, y en este caso *únicamente puede hablarse de voluntad en tanto voluntad*.

Por aquí se ve que la voluntad libre kantiana es una especie de conquista, un estado al que se llega, un estado en verdad difícil de alcanzar aunque *fácil de postular* si aceptamos los razonamientos de las Críticas. Por su dificultad en el logro, esa voluntad libre es una verdadera *aspiración* de dudosa realización. Estamos aquí frente, no ya a la "real" voluntad empírica (si se entiende por real lo fenoménico) sino a la que para Kant es *no menos real voluntad ideal o como "debiera ser"* (si se entiende por real no lo que *es o aparece* sino lo que *debe ser*, lo que debiera ser, lo que tendría que ser, lo que Kant postula enérgicamente como una realidad deseable y creíble fundamentada en la realísima realidad de la libertad).

De este modo, Kant hubiera tal vez salvador el escollo con la aplicación de esta suerte de perspectivismo o doble consideración de la voluntad del hombre: Como "*es*" en su naturaleza empírica; como "*debe ser*" según las exigencias de su naturaleza racional (perspectivismo, dicho sea de paso, que como tal, retrotrae muy atrás toda pretensión de originalidad).

Peró todo esto deja un punto sin resolver que es precisamente el tema central de este capítulo: ¿A qué se debe que la voluntad —propia o impropriamente llamada— opte por la ley o por las inclinaciones? ¿Hay aquí una libertad implícita en ese verdadero acto de elección? ¿Estamos pues frente a una libertad de elección o de ejercicio?

Porque el dilema se plantea de la forma siguiente: Si la voluntad no está ella misma en condiciones de optar entre el bien (la ley moral) y las inclinaciones, no es libre, por lo menos según una significación propia de la teoría tomista y del sentido común; pero si la voluntad posee tal tipo de libertad, quiere decir que la voluntad no es libre en tanto se determine por la ley, *sino antes*, es decir cuando según el mismo Kant todavía no es propiamente voluntad; esto significaría otorgar a esa especie de "pre-coluntad" una libertad que, como hemos visto, Kant sólo ha concedido a una voluntad considerada como totalmente libre de lo empírico y *espontáneamente* autora de su ley determinante.

¿Hay o no, pues, libertad en la opción?

Kant no nos otorga en sus obras clásicas la página ansiada que resolviera esta dificultad; probablemente no se le presentaba en los términos aludidos, razón de más para callar. Además, a juzgar por ciertas respuestas a las objeciones que se le hacían, no parece tampoco que esta dificultad estuviera presente o por lo menos jugara un papel importante entre sus críticos y contendientes. No obstante, de alguna manera harían mella en su intimidad ciertas profundas incongruencias relacionadas con el libre albedrío, porque Kant no reposaba y sus propias exigencias críticas tantas veces manifiestas, aquí también accionaban implacables. Por ello se pregunta:

*¿Porqué la voluntad opta entre la ley y las inclinaciones?*

Y esto no es más que un modo de preguntarse en qué consiste el libre arbitrio. Kant se muestra perplejo; en la Crítica de la Razón Práctica ya había soslayado la cuestión donándonos un pasaje de hondo sentido metafísico en el que afirma sin demostrar. Allí habla muy de pasada de un "amor propio originario" al que le adviene la ley moral que lo rectifica en su provecho, trans-

formándolo en “amor propio racional” en tanto que rechaza a campos no morales otras tendencias de ese amor que se transforma así en un amor sensible egoísta o satisfacción de sí <sup>(20)</sup>.

Este párrafo no resuelve pero denota la preocupación kantiana sobre el origen de ese impulso volitivo y las vicisitudes que le acaecen. Estamos nuevamente frente a una “pre-voluntad” a la que le *acontece* transformarse ya sea en *voluntad en cuanto tal*, o en *impulso egoísta*. Nótese ese carácter como de acontecimiento extrínseco que sobreviene a la voluntad; es casi una coacción, lo cual impediría considerar a ésta con libertad intrínseca.

Esa tesis del amor originario podría deslizarse sin mayores inconvenientes en un Kant que no piensa demasiado en el libre arbitrio; pero en lo hondo las cosas no eran tal vez muy tranquilas. La inquietud se manifiesta varios años después cuando considerando ese enigma de la determinación de la voluntad (o sea su opción) lo vemos perplejo concluir: “*El poder que tiene la razón de triunfar por la sola idea de una ley de todos los móviles que se oponen a ella, es absolutamente inexplicable; por consiguiente es igualmente incomprendible cómo los móviles de la sensibilidad pueden triunfar de una razón que ordena con una parecida autoridad*” <sup>(21)</sup>.

¿Acaso tal vez no pueda saberse el porqué de esa última decisión y el mismo origen del bien y del mal?

Sin embargo también Kant ha declarado que “aquello que el hombre es o debe devenir moralmente bueno o malo, es necesario que haga o haya hecho por sí mismo. El uno como el otro debe ser efecto de su libre arbitrio” <sup>(22)</sup>. Es decir, según ésta y las declaraciones de nuestra nota, parecería que Kant radicaba el origen del bien o del mal en el *libre arbitrio* es decir, en la libre opción propia del hombre de decidirse por la ley o por las inclinaciones. Esto querría decir por un lado que ese libre arbitrio (cuyo significado en este caso es afín al de la teoría tomista) debiera identificarse sin más a la voluntad empírica del hombre (o “pre-voluntad” o “amor originario”) por el decisivo hecho de que mientras según Kant no exista decisión y más concretamente decisión a determinarse por la ley, la *voluntad no es pura ni libre ni moral y ni siquiera una verdadera voluntad* <sup>(23)</sup>.

Esto parece bastante claro; no obstante, radicar el origen del bien y del mal en el libre arbitrio podría significar además que el ser humano, previo a

(20) Cr. R. Pr. G. M. Pág. 74.

(21) “La R. en los L. de la S. Razón”. Pág. 84. Subr. nuestro. Esta obra ha sido alguna vez considerada como sin valor a causa de la edad decrepita que tenía Kant cuando la elaboró. Nosotros pensamos de manera divergente: es una obra valiosa en cuanto esclarece ciertos hondos móviles del pensar kantiano. En ella se desarrollan en forma inconfidente la misma génesis de ciertas meditaciones de Kant.

(22) “La R. en los L. de la S. Razón”. Pág. 67. Veamos otras declaraciones en la misma obra: “El principio del mal no puede estar en una depravación de la razón legisladora moral, ni en la sensibilidad” (pág. 56). Pareciera que la inclinación al mal debe ser vista en la “*oposición efectiva del libre arbitrio humano a la ley*” (pág. 56). Los defectos innatos se manifiestan en el *uso de la libertad*... y esa falta debe ser *deducida de la libertad*. La mala acción —dice Kant en otro lugar— puede y “*debe ser juzgada como un uso originario del libre arbitrio*” (pág. 58), etc. etc.

(23) Podría suponerse también que el libre arbitrio se identifica en Kant con la voluntad “pura” (o voluntad libre); pero entonces no puede verse cómo es posible que esa voluntad pura devenga por sí misma impura: ¿cómo la libertad podrá originar el mal?, y si es capaz de hacerlo, desde el momento de esa posibilidad, ¿cómo podrá caracterizarse la ley moral como sublime norma, si reconoce una causa que, por ser también causa del mal, es impura? Por este lado queda, el misterio se hace más impenetrable y la contradicción más evidente.

su determinación por la ley moral (requisito para ser de veras libre según Kant) *es libre de no aceptarla y de seguir las solicitudes de los placeres*, demostrando de ese modo que *posee libertad* aún moviéndose en el egoísta mundo de la felicidad.

Pero entonces, ¿cuántas libertades hay aquí presentes?

Es en este punto donde con mayor potencia quizás se manifiesta esa *honda incongruencia* resultante de la incompatibilidad de los diversos tipos de libertad. Porque se puede notar sin esfuerzo que la libertad de ese libre arbitrio al que alude Kant, no tiene el mismo sentido que las otras "libertades" en las que se apoya para fundamentar su ética. Y no sólo no tiene el mismo sentido sino que parecería oponérseles peligrosamente; y es muy probable que la libertad del libre arbitrio tenga el mismo y preciso significado que el de la teoría tomista y otras doctrinas morales afines; por eso mismo aparecen las dificultades que atentan contra la coherencia de su sistema. Por aquí se ve que las últimas citas que hemos expuesto se oponen y son reflejo de una íntima e indecisa actitud.

Kant vacila... no sabe si adjudicar lisa y llanamente al libre arbitrio toda la responsabilidad de la elección por el bien o por el mal, o de "liberarlo" de esa pesada carga y dejar envuelto en las brumas del misterio el último porqué de esa decisión fundamental: "*El origen racional de la inclinación al mal*" o "*de ese desacuerdo en nuestro libre arbitrio*", se "*mantiene impenetrable en nosotros*" y *es incomprensible la razón del origen del mal* (24). Así se expresa Kant hacia los finales de un decisivo capítulo.

Cualquiera sea la impresión o el misterio que encierran estos pasajes de su obra, en ellos se alude claramente a ese *tercer sentido* de libertad que estamos considerando. No podría —tal vez no debería— estar fuera del horizonte kantiano esta especie de libertad de *ejercicio* o de *especificación* que solamente se ejerce ante algo que aceptar o elegir, en el caso de Kant, la poderosa ley o la atrayente inclinación; libertad que constituye para la teoría clásica la única libertad concedida al hombre por la cual su voluntad es libre, aunque limitada a las condiciones de su naturaleza. *Creemos pues que Kant a ella se refiere cuando francamente se plantea el problema del origen del mal.*

Tal vez no sea necesario advertir, que por el hecho de que Kant se refiera a esa libertad no quiere decir en última instancia que sea compatible con los otros tipos de "libertades"; y aquí soslayamos esa incongruencia a que aludimos; más adelante veremos algo más de esto y las consecuencias que trae aparejadas.

\* \* \*

Hemos así considerado tres significados de libertad presentes en la obra de Kant. Todavía podríamos resaltar una "libertad" ausente de sus reflexiones respecto al modo de actuar de la voluntad, cuando de lo que se trata es de poner en práctica su moral, o, en otro orden, de promover acciones destinadas al propio provecho y satisfacción de placeres, fuera pues de lo que para Kant constituye el obrar moral.

¿Acaso en la actuación de la voluntad no deberá presuponerse necesariamente libertad (en sentido tradicional) toda vez que considera la *aceptación* o *elección* de las máximas *más adecuadas* que deberá conformarlas a la ley universal?

(24) "La R. en los L. de la S. Razón". Pág. 65-66.

Y fuera de la moral, en plena heteronomía, ¿no se dará tal vez en el imperativo hipotético ese tipo de libertad cuando se aconseja o elige los medios conducentes a un fin, sea éste el "querer un objeto como efecto mío" o la satisfacción de ese vagaroso anhelo de felicidad? <sup>(25)</sup>.

Preferimos dejar planteados los problemas, así, más o menos intactos, para considerarlos con más provecho en el futuro.

#### CONCLUSIONES

La existencia de un concepto con diversas significaciones debiera llamar poderosamente la atención toda vez que el propio Kant no se encarga de efectuar las precisiones semánticas correspondientes. Podemos prescindir de averiguar si tuvo o no motivos para callar y atenernos al hecho en sí: *la equivocidad del concepto de libertad*, según surge de lo que anteriormente llevamos dicho y demostrado.

Lo notable del caso consiste en que la confusión resultante de ese hecho lesiona directamente la coherencia de un sistema que ha sido tradicionalmente considerado precisamente como coherente por excelencia.

Pero hay algo más notable aún: La libertad según Kant, *es la piedra angular de todo su sistema especulativo y práctico* <sup>(26)</sup>. ¡Si tendrá importancia entonces la exhaustiva investigación sobre ella! La sola indagación acerca de sus diversas significaciones nos ha deparado no pocas sorpresas; una de ellas la de encontrarnos de repente —y no podría ser de otro modo— en la médula del kantismo, permitiéndonos una más cabal comprensión del mismo. Y esto es, entre otras cosas, hacer justicia a Kant.

Pero dejemos de lado para otra oportunidad —y *no por menos importante*— las conclusiones que no se refieran al orden estrictamente moral, en donde, en rigor, más concierne la consideración acerca de la libertad.

\* \* \*

Hemos dicho que la presencia de un término equívoco lesiona la coherencia del sistema de Kant; podríamos desde ya pues, caracterizar su moral como afectada en su raíz toda vez que se mantenga latente en sus honduras tal equivocidad. Vayamos no obstante por partes.

En los dos primeros capítulos de nuestro trabajo podrá repararse en *cual*

<sup>(25)</sup> No se trata de hacer decir a Kant lo que nunca pensó acaso decir. De derecho no correspondería hablar de una voluntad que delibera o elige máximas, porque, al parecer, en el orden moral, según Kant, todo es obligatorio e imperativamente actuado; y fuera del orden moral (en el campo de lo que para la concepción clásica sería el arte y la técnica) donde por principio no hay libertad (según sus significaciones kantianas) tampoco hay lugar, parece, para la libertad en su sentido clásico, si se tiene en cuenta esa suerte de *determinismo de los medios* que parecería implicar el imperativo hipotético, donde los medios para un fin aparecerían como *necesarios* por lo que no cabría siquiera elección; todo esto sin embargo merece un estudio más a fondo.

Pero cualquiera fuese el *pensamiento expreso de Kant* al respecto, lo cierto es que *de hecho*, ya en lo referente a la realización de su moral como en el actuar *no moral*, puede uno legítimamente preguntarse hasta qué punto es posible cumplir *efectivamente* con las prescripciones kantianas, si se desconoce, silencia o despoja a la voluntad de cada cual de esa libertad considerada en su significación clásica.

<sup>(26)</sup> Confr. *André Marc*, S. J. *Psychologie Réflexive*, Tomo II. "La voluntad y el Espiritu", Desclée de Brouwer, París, 1949.

era la importancia de que la libertad tuviera ese significado ambivalente; por un lado, *la libertad como independencia* deslinda los campos rechazando sin más a la Naturaleza; por el otro, *la libertad como espontaneidad* crea o fundamenta una moral.

*La moral está, pues, instaurada.* El reino de la moral, *sin contacto alguno con la naturaleza* tiene vida propia, es autónomo. La *libertad creadora* está allí como su máxima garantía; he aquí el fruto del supremo esfuerzo de Kant.

El problema se presenta cuando Kant se decide a reflexionar sobre el problema del Bien y del Mal enfocándolo desde un punto en que implícitamente considera además el libre arbitrio (en un significado afín a la concepción clásica); así, el propio Kant se transforma en el *primer portavoz de una crítica* que cualquier doctrina tradicional podría efectuarle. La vacilación del pensador de Königsberg en ese punto es de importancia suma y no vale la pena atribuirle a su decrepitud, sino, a la inversa, ver en ella un resultado del buen sentido.

Lo cierto es que por ese entonces el edificio kantiano trepida, no temblaba cuando de lo que se trataba era de *independizarse* de la naturaleza o de *crear* una moral; ahora es el libre arbitrio que provoca conflictos tremendos.

En nuestro tercer capítulo hemos tratado con cierta extensión esta suerte de "conflicto de libertades". En él podrá verse que, en definitiva, todo depende de la compatibilidad o incompatibilidad de las "libertades" para responder adecuadamente a la pregunta fundamental a que lleva todo nuestro planteo y que no es más que la radical cuestión a que debe abocarse de entrada toda doctrina moral:

¿Es el hombre libre?

¿Es el hombre responsable de sus actos?

Por más "pura" que sea la moral kantiana, por más que esté asentada en una originaria *autodeterminación*, lo que más importará saber en definitiva es si el hombre es o no libre de aceptar la ley, es decir, si en moral kantiana es el hombre responsable de sus actos.

Nuestro tercer capítulo nos lleva inexorablemente a averiguar *si la voluntad kantiana puede ser considerada como libre por la doctrina clásica.*

En este punto creemos que lo que ya llevamos dicho en lo que respecta al libre arbitrio, dona los elementos necesarios para obtener una respuesta. Efectuando una apretada síntesis del trabajo, especialmente del tercer capítulo, reparamos en que, por lo pronto, debemos condicionar dicha respuesta a dos posibilidades:

- 1) Si la determinación de la voluntad no depende del libre arbitrio que opta, sino del *mayor o menor* poder de la ley o de las inclinaciones, todo acordará con la doctrina kantiana de una voluntad autónoma que se rinde al poder de su propia ley; o, que en vez, sin lograr esa autonomía, se inclina inexorablemente por la pendiente de las inclinaciones. Pero de esta forma la *voluntad quedaría aprisionada en un sistema determinista.*
- 2) Si la determinación depende de un libre arbitrio que, como tal, opta libremente por la ley o por las inclinaciones, la voluntad demuestra su libertad *antes* de su determinación y aún cuando *acepta los placeres sensibles*, lo cual choca frontalmente con el cuerpo de la doctrina kantiana; en efecto, se hace difícilmente explicable el hecho de que

sea necesario a la voluntad *crearse una ley (que puede no cumplir)* a los efectos del *logro de una libertad que no precisaría ya, pues puede prescindir lisa y llanamente de toda autocreación de la ley como asimismo de esforzarse por llegar al estado de voluntad "libre" toda vez que ya posee libertad intrínseca ejercida en aquella libre opción.*

Este es el dilema fundamental que pudo plantearse Kant, o que, de todos modos, puede plantearse al kantismo desde una doctrina realista. Todo dependerá de lo que Kant responda respecto de las *relaciones entre el libre arbitrio y la determinación de la voluntad*; pero cualquiera sea de las dos respuestas a la que se adhiere, las consecuencias tendrán que seguir como lo hemos expuesto.

En rigor, Kant no hubiera podido pronunciarse nunca en este dilema así presentado. La primera de las posibilidades era más afín a su sistema; en verdad, *corresponde a su sistema*; una pronunciación expresa empero, le hubiera acarreado implacables acusaciones de *determinista*. A la segunda tal vez se sintió secretamente inclinado, pero en el hipotético caso de que la hubiera aceptado, habría tenido lugar, como efecto primero, *la catastrófica desarticulación de su ética*.

Kant no puede pronunciarse en este punto porque es allí donde radica la incongruencia irresoluble de su sistema: *el enfrentamiento del libre arbitrio genuino que vivía en él (y aún a pesar de él) con toda esa superestructura moral creada en base a un singular concepto de libertad*; a nuestro parecer quedó *ante él mismo sin solución (y a pesar de sus laboriosas Críticas)* el problema fundamental que fue sin duda el último motor y motivo de su pensamiento: *el problema del libre arbitrio*.

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES.

## BIBLIOGRAFIA

APPROCHES PHÉNOMÉNOLOGIQUES DE L'IDÉE D'ÊTRE, por Stanislas Breton, E. Vitte, París-Lyon, 1959, 254 pág.  
Vitte, París-Lyon, 1959, 254 pág.

El autor ha querido hacer de esta obra una introducción fenomenológica a la Ontología. En lugar de tratar la idea de ser de una manera temática, intenta sorprenderla de un modo vivo en los diversos planos del espíritu.

El primer capítulo: "*La idea de ser y el mundo de la percepción*", pone de manifiesto que la idea de ser está presente en el objeto de la percepción humana. En oposición al *contorno* fenoménico de la percepción puramente sensible del animal, la percepción coloca al hombre frente al *mundo*, frente a una realidad distinta de la propia, unificada en su multiplicidad y diversidad por la idea de ser.

El segundo capítulo ahonda en esta "*Idea del ser en la imaginación de la materia*". Esta idea de ser se desenvuelve en su dinamismo trascendiendo todas sus realizaciones materiales. De un modo original B. clasifica los esquemas imaginativos del ser en "*terreno*", que se refiere al ser como *dado*, como *objeto*; y en "*aéreo*", que se refiere al ser como *trascendente* siempre al ser dado.

Tal conclusión conduce de la mano al autor a la consideración de la idea de ser en sí mismo, fuera de todo esquema imaginativo; idea que B. desarrolla en tres proposiciones: 1) *No somos el ser*; 2) *Pero estamos hechos para el ser*; y 3) *Tendemos a una coincidencia del ser y del pensamiento*. Hace hincapié B. en que *espíritu* —y concretamente *pensamiento*— y *ser* se implican de tal modo que no puede haber pensamiento sin ser ni viceversa (retorno a la tesis tradicional del objeto formal de la inteligencia y de la inteligibilidad del ser). Por eso, la idea de ser no es una pura representación, sino que, a diferencia de las otras, implica su propio objeto: *la idea de ser es también ser*. Semejante idea se presenta al espíritu como *presencia*, como *horizonte absoluto* y como *relación pura*.

De este modo y en sucesivos grados intencionales el autor va desarrollando la dialéctica interna de la idea de ser en todo su dinamismo, que trasciende todas sus realizaciones concretas.

Sin duda ésta es la *idea central* que estructura la monografía de B.: la idea de ser posee un dinamismo interno, que la hace trascender a toda realización concreta del ser; trascendencia que se revela paralelamente en el dinamismo de la intencionalidad de la inteligencia; la cual tampoco se actualiza en ningún objeto individual, siempre en busca de una coincidencia con el ser en sí, *su objeto formal*; relación fácil de comprender, desde que, según lo dicho, *inteligencia* y *ser* se implican. En definitiva, la idea de ser, más que un concepto abstracto, es una idea trascendente que engloba implícita pero actualmente todas las realizaciones concretas del ser.

El método de aprehensión y desarrollo de la idea de ser en su dialéctica interna y a la vez en su compleja realidad vivida, ayudado con las penetrantes observaciones de múltiples espíritus privilegiados que han sabido sorprender finamente la idea de ser desde diversos ángulos, confiere al libro de B. una gran densidad, que por momentos puede resultar abrumadora al lector que se inicia a la filosofía. En todo caso con un método más riguroso y una dosis de mayor austeridad de erudición, pensamos que el libro, si bien hubiese perdido algo de su riqueza fenomenológica, hubiese ganado en facilidad de comprensión, tanto más necesaria, cuanto que se trata de una obra que quiere ser una *Introducción Fenomenológica a la Ontología*.

La trama del libro, enriquecida con observaciones de muchos filósofos —que el autor sabe aprovechar y hacer converger a su tema, tarea para la cual lo habían preparado sus anteriores trabajos sobre Santo Tomás, Husserl y Hartman— está esencialmente elaborada con los hilos de la filosofía aristotélico-tomista, en torno a la noción del ser; bien que, por la naturaleza misma de la obra, éste es aprehendido, independientemente de toda consideración sistemática, en su primera y fresca presentación a cualquier intelecto desprovisto de prejuicios. Tal coincidencia de la observación desinteresada de la idea de ser y de la concepción tomista correspondiente, es fácil de comprender, desde que el tomismo auténtico, en sus principios, en su desarrollo y en su sistematización, no es más que la *aprehensión connatural del ser* y de sus exigencias, por parte de la inteligencia.

El libro pertenece a la colección *Problemes et Doctrines* (tomo XVI), publicado bajo la dirección de R. Jolivet, que nos viene brindando volúmenes de tanta calidad filosófica, y ha sido editado por E. Vitte, con las características propias de dicha colección.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

PRESENCIA Y SUGESTIÓN DEL FILÓSOFO FRANCISCO SUÁREZ. SU INFLUENCIA EN LA REVOLUCIÓN DE MAYO, por *Autores Varios*. Publicaciones de la Fundación Vitoria y Suárez, Edit. Kraft, Buenos Aires, págs. 205.

El volumen contiene una serie de estudios de destacados escritores de nuestro medio que exponen y comentan las ideas e influencia del Doctor Eximio. Si bien el material del libro es muy heterogéneo, se pueden agrupar sus artículos en dos clases: los que se refieren al pensamiento metafísico de Suárez, y otros a su filosofía política. El título es lo suficientemente impreciso para dar cabida a los multiformes estudios, e indica en su segunda parte la intención de algunos autores de señalar el influjo suareciano en el pensamiento filosófico-jurídico, y más particularmente su presencia decisiva en la ideología que sirvió de base al movimiento emancipador de las Provincias del Río de la Plata respecto de su vieja metrópoli.

A la especulación puramente metafísica de Suárez están consagrados dos artículos: el del P. Fiorito S.J., "El Pensamiento Filosófico del Suarismo y del Tomismo"; y el de Oscar W. Güell, "Actualidad de Suárez en Filosofía". La intención del P. Fiorito de encontrar dentro de las distintas corrientes filosó-

ficas escolásticas los puntos de conveniencia fundamentales que justifiquen el sentirnos unidos dentro de la Escolástica, no puede menos de ser mirada con aplauso y simpatía. El realizarlo con éxito no es nada fácil. El autor pretende hacer concordar la concepción suarista del ser con la tomista (cayetana). No existiría entre ambas contradicción ni siquiera oposición, sino puntos de vista distintos que se complementarían: "El concepto de ser de Suárez se refiere al concepto aislado o predicable, con referencia remota, potencial a la predicación del mismo a Dios y a la creatura. Mientras Cayetano, con la mismísima palabra, se refiere al concepto ya predicado, actualizado en la predicación común a Dios y a la creatura" (p. 49-50). El ingenioso discurso con que se quiere probar esta tesis nos parece poco sólido. La primera y muy importante falla que salta a la vista es la carencia de una fundamentación objetiva en los mismos textos de los pensadores que se pretende hacer convenir. ¿Cómo nos garantiza el P. Fiorito la fidelidad de su interpretación al pensamiento de Cayetano, si no nos cita una vez el de "Nominum Analogia"? Más se podría decir, pero tenemos intención de volver sobre ello más extensamente.

Oscar W. Güell se propone encontrar en Suárez principios regeneradores de la Filosofía moderna. El drama del pensamiento moderno está en haber desesencializado la esencia en un primer momento, y luego haber desesencializado la existencia. El saneamiento de la filosofía actual debe dirigirse entonces a esencializar la existencia, "y es precisamente en esta tarea donde la figura de Suárez adquiere singular significación; en el esfuerzo de devolver a la existencia su contenido inteligible" (p. 119).

El segundo grupo de estudios comprende además de la "Presentación" del Dr. Atilio Dell'Oro Maini, los siguientes temas: "Francisco Suárez y el Origen del Poder Civil" por Gustavo J. Franceschi; "Francisco Suárez fue el Filósofo de la Revolución de Mayo" por Guillermo Furlong S.J.; "Suárez, Orientador político: presencia y sugestión" por Faustino Legón; "Dios en el orden de la potestad temporal según Suárez" por Doncel Menossi; "Las Leyes meramente Penales en Suárez" por Juan Ramos; "El Derecho Internacional Público y Francisco Suárez" por Isidoro Ruiz Moreno. Dell'Oro Maini en su "Presentación" hace una breve síntesis de la influencia de Suárez, especialmente en las regiones rioplatenses. Este último punto es tomado con todo detenimiento por el eminente historiador, P. Guillermo Furlong S.J. Su trabajo es casi sustancialmente idéntico a capítulo IV, parte Tercera, de su libro "Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata". El autor demuestra que el fundamento legal que sostuvo la acción revolucionaria de los hombres de 1810, no fue otra cosa que la doctrina suarista sobre el origen y límites del poder civil; toda influencia roussoniana queda descartada del proceso revolucionario. Las páginas del P. Furlong son un alegato formidable en contra de la famosa línea "Mayo-Caseros", que ha convencido a los argentinos que el liberalismo, laicismo y naturalismo de la revolución francesa y del Iluminismo, constituyeron el motor ideológico de los promotores de la independencia patria. El presente estudio deja sentado con toda solidez que la concepción política de los próceres de Mayo era de raigambre tradicional, hispana, cristiana, y más inmediatamente, suarista. Algún aserto se le podría discutir al P. Furlong, como el que dice de una manera demasiado absoluta que la causa de la expulsión de los Jesuitas de América fue el defender y propagar las ideas "populistas" de Suárez (p. 82). Es cierto, y los datos que recopila el diligente historiador lo corroboran, que la doctrina del poder civil de Suárez, que cercena la base del absolutismo de los reyes, fue uno de los espantajos que elevaron los enemigos de la compañía ante

los soberanos para despertar sus antipatías hacia los hijos de S. Ignacio, pero no se puede admitir que esto solo haya sido el único fundamento jurídico de la expulsión, ni mucho menos la causa verdadera. La expulsión, que no solo se da en España y América, sino en gran parte de los países europeos, la fundamenta cada gobierno a su manera. La causa real de este fenómeno, muchas veces destacada y constatada (Cf. Pastor: "Historia de las Papas", tomos XXXV-XXXVII) no es otra cosa que el odio a los jesuitas en cuanto eran el muro de contención más poderoso contra las ideas anticristianas que prepararon la Revolución. Así mismo el siguiente párrafo, sobre las doctrinas típicamente suarecianas contiene varias inexactitudes: "...no hemos visto tesis o conclusiones algunas, anteriores a 1767, en las que no se ponga el principio de individualización en la entidad total del ser; en las que no se defienda la distinción de razón entre la esencia y la existencia, y no la sola distinción real; en las que no se dé validez a la primera vía aristotélica, señalada por Sto. Tomás para demostrar la existencia de Dios; ...en las que no se sostenga que entre el alma y sus potencias hay distinción real" (p. 81). Comenzando por esto último: la distinción real entre las potencias y la sustancia, es doctrina no especialmente suareciana, sino casi común a toda la Escolástica. En segundo lugar la "primera vía aristotélica" para demostrar la existencia de Dios, tal como la expone Sto. Tomás no es admitida por Suárez; la reelaboración que de ella hace Suárez no permite hacerla coincidir con la primera vía tomista. Por último: no tiene sentido hablar de "la distinción sólo real" entre esencia y existencia. El que admite distinción real, admite a fortiori de razón.

En una breve reseña como la presente no podemos dar cuenta de cada uno de los artículos del interesante libro, tan variados y de diferente calidad ciertamente. Citemos como los más dignos de ser mencionados, el de Mons. Franceschi, que encuadra la teoría del Poder Civil de Suárez dentro de la corriente tradicional y de las ideas de su propio tiempo; el de Doncel Menossi, que con verdadera profundidad entronca el poder y la autoridad en la sociedad, en la ley natural y en la ley eterna; el de Isidoro Ruiz Moreno, que hace una erudita investigación sobre la noción de Derecho y Sociedad internacionales.

El libro es sin duda de positivo interés y provecho para los interesados en el estudio de las ideas políticas y de las corrientes ideológicas de la historia americana.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO, CME.

FILOSOFÍA DEL QUIJOTE, por Agustín Basave Fernández del Valle, Espasa-Calpe Mejicana, 1958.

"Aunque Cervantes no sea filósofo, es lo cierto que expresa artísticamente una profunda y peculiar visión del hombre. No tan sólo del "homo hispánicus", sino del hombre en lo que tiene de más humano" —dice Agustín Basave en el comienzo de la Introducción a su estudio, y el objeto que a éste le ha dado es precisamente el de investigar y poner de manifiesto cuál sea y qué valor tenga esta visión del hombre en la obra maestra de Cervantes. "Ofrecer una filosofía del Quijote... ha sido mi propósito primordial" —agrega más adelante. Mas no una filosofía sobre el Quijote sino la filosofía del Quijote sobre la vida y el hombre, la "antropología axiológica" encerrada en el poema cervantino.

Ahora bien, aunque "la cosmovisión cervantina está integrada por un mundo trino: estrato de lo real, esfera de lo fantástico y hemisferio de los ideales", Basave no ha querido abarcar, al menos con igual interés y extensión, todos estos tres planos de la metafísica cervantina, sino que ha concentrado su mira en el hemisferio de los ideales del caballero manchego, y sólo se ha referido a los otros dos aspectos de su mundo, para fundamentar sus observaciones acerca del plano ideal-axiológico cuando lo consideró necesario. En una palabra, el ensayista mejicano fija su atención primera y principalmente en la concepción relativa a los valores humanos escuchada en la filosofía general del hombre que habita y palpita en el poema español. "Quisiera agrupar en torno a unas cuantas líneas directrices —y acaso alrededor de un supremo valor— el contenido de la inimitable otra maestra". Basave, pues, se propone mirar la mirada axiológica de Cervantes, a través de la expresión que de ella nos ha dejado el gran manco en los ojos con que su inmortal criatura mira y ve el mundo, pretende descubrir su escala de valores, y entre éstos, hallar el valor supremo y aglutinante de toda la visión cervantina de la vida humana en su función dinámica hacia los grandes bienes que le son específicos; porque "aunque extraña a la intención de Cervantes, no por eso resulta injustificada una Filosofía del Quijote. La sustancia poética encerrada en el libro —actitud del héroe y de los principales personajes, visiones de la vida humana y del destino del hombre— se presta para la meditación filosófica".

Ese valor supremo y aglutinante de la axiología cervantina, Basave lo encuentra en lo caballeresco. El valor que constituye el eje y polo de toda la conducta de Don Quijote, la raíz y la flor de su postura ético-vital, es su sentido de lo caballeresco. Don Quijote es justo, sufrido, bueno, magnánimo, casto, porque es propio del espíritu, las tradiciones y las reglas de la andante caballería el serlo, y porque ser un auténtico caballero andante es lo que él ante todo y por sobre todo quiere ser. Todos los demás valores tienen en lo caballeresco su centro y su sol, y por lo caballeresco adquieren su plena significación, a tal punto que, desligados de lo caballeresco, son difícilmente comprensibles en el caballero de la Triste Figura y nada justifica ya su ridiculez exterior. Esta es, según Basave, "la plenitud de su significado a la que es preciso llevar al Quijote, destacando sus verdades de experiencia, sus modelos de humanidad, su claro y sencillo axiotropismo... En esa suprema lección de filosofía moral, es posible advertir la intuición cervantina del suspiro nacional de España. Y ese suspiro —Don Quijote— es símbolo de la Humanidad entera. En él estamos involucrados todos los que anhelamos mejores destinos". Esta suprema lección de filosofía moral, de dinamismo axiológico, no es otra cosa que la esencia del Quijotismo, esa actitud vital muy propia de los pueblos hispánicos, que se resuelve en una inclinación generosa y un esfuerzo desinteresado hacia los más altos y nobles valores del espíritu, y en la que se reconocen lo mejor del alma de todos los pueblos humanos. Y el quijotismo es la reducción a la vida de la axiología antropológica, hecha más de esfuerzo que de éxito, hecha varonil poesía, en el corazón del caballero de la Mancha.

"¿Encontraremos, después de tantas filosofías, —podría preguntar alguien— una solución al problema de la vida humana, en la impercedera obra de Cervantes? La solución de don Quijote es, en definitiva, la solución del desinterés y de la justicia. Nos enseñó a pasar sobre el propio yo, que es el hombre rudimentario, a vencer al hombre egoísta que todo lo calibra por el interés. Y aunque su querer va siempre más allá de su poder, nunca pierde el impulso y la dirección hacia el ideal. La vida para don Quijote es quehacer altruista, faena

redentora... Don Quijote no es un simple especulativo, ni un puro hombre entregado a la fantasía. Su visión es una visión dialéctica de la vida como lucha y abrazo entre lo real y lo ideal. No le basta pensar lo extraordinario; quiere vivirlo. Se afana por naturalizar los valores, por unir el mundo de sus ideales con su circunstancia”.

He aquí el balance final y sintético de Basave en su búsqueda, en el interior y en el alma de la novela de Cervantes, de una visión y de una actitud profunda y verdaderamente humana frente a la vida. Pero el filósofo azteca está lejos de creer que ha agotado el tema y dado total cumplimiento a su aspiración, por ello afirma que “más que la cabal solución de los problemas enunciados, quisiera trazar caminos, proponer criterios de comprensión, incitar a una visión directa —y a una ulterior meditación personal— de la obra literaria española que ha sido más propagada y encomiada en el mundo”.

A nuestro juicio, Agustín Basave ha logrado en amplia medida su propósito de encontrar la solución del problema medular que se planteó; pero si reparos pueden hacerse en aspectos parciales de esta faz de su estudio, ciertamente ha cristalizado plenamente su aspiración de trazar caminos, proponer criterios y, sobre todo, de incitar a una visión directa y a una meditación personal del manantial inagotable de humana sabiduría que corre en las páginas del poema castellano. Tanto, que si no fuera más que éste el mérito de su libro, por si solo bastaría, y más, para que lo recomendásemos.

ROALD VIGANÓ.

TRAITÉ DES VALEURS (T. I: Théorie générale de la valeurs, 1951, pp. XV-751; T. II: Le système des différents valeurs, 1955, p. VIII-560), por *Louis Lavelle*, París, P.U.F. (Logos) (\*).

En la filosofía de este ilustre pensador francés el concepto de valor desempeña una función tan importante que un distinguido expositor, el brasileño Tarcisio Meirelles Padilha, ha titulado su libro “A ontologia axiológica de Louis Lavelle” (Río de Janeiro, 1955). Sin embargo, faltaba la obra que sistematizase y desarrollase la axiología lavelliana. A llenar esta necesidad responde, en la intención del filósofo, su monumental “Tratado de los valores”, publicado en dos tomos, de los que el segundo es infortunadamente póstumo <sup>(1)</sup>. *rie* et *Claire Lavelle* y *René Le Senne*) han incluido después de la parte redactada por el autor las notas que debían intervenir en la redacción definitiva.

La obra está articulada en tres libros que se ocupan sucesivamente del valor en el lenguaje y en la historia, de la teoría general del valor y del sistema de los diferentes valores <sup>(2)</sup>.

El primer libro constituye, evidentemente, una introducción a los dos siguientes a los que brinda el repertorio de las significaciones y de las diversas interpretaciones filosóficas del valor. Y como es habitual en los volúmenes de la colección Logos (P.U.F.), contiene estimables y ricas referencias bibliográficas.

(\*) Con sensible retraso, por un lamentable malentendido de la redacción de “Sapientia”, aparece ahora la reseña de esta obra. (Nota de la Dirección).

(1) Este segundo tomo se encontraba en curso de redacción; por ello los editores (Ma-

(2) Los dos primeros libros están comprendidos en el tomo I de esta edición.

Para insinuar el contenido del segundo libro nada más apropiado quizá que reproducir un pasaje del A. en que éste indica el itinerario de su exposición: "El objeto principal de nuestra indagación será el de descubrir en un primer volumen la significación de la idea de valor considerada en sí misma y para esto definir las diferentes acepciones en las que ha sido tomado el término en el lenguaje y en la historia; luego analizar sus *características esenciales* y las antinomias que suscita; confrontar en seguida el valor con el *ser* al que se lo opone casi siempre, pero del que es la justificación, y con lo posible que él nunca deja de evocar y cuya realización exige. Así seremos conducidos a mostrar que lo propio del valor es tener siempre necesidad de *encarnarse*. Entonces tendremos fundamento para interrogarnos sobre el acto mismo por el que el valor es afirmado y que, si supone siempre una comparación entre las formas diferentes que puede revestir, puede siempre ser denominado un *acto de preferencia*; de este acto de preferencia *el juicio de valor* es, por decirlo así, una expresión o una justificación intelectual. Únicamente él puede autorizarnos a hablar, si esta expresión tiene todavía un sentido, de una verdad del valor. Hay, por último, una *escala jerárquica* de los valores de tal índole que los valores inferiores son grados de los valores superiores y deben ser integrados en éstos, aunque pueden cambiar de sentido y convertirse en anti-valores en cuanto son perseguidos por sí mismos, y se tornan un obstáculo y ya no un medio de nuestra ascensión; es entonces cuando se forma *la alternativa del bien y del mal*" (3).

El tercer libro propone el sistema de los diferentes valores, en los que debe expresarse el valor concreto y viviente. La clasificación es interpretada por L. como una mediación entre la unidad del valor y la diversidad de los valores particulares (II, p. 32). También aquí es pertinente ceder la palabra al mismo L. quien brinda un excelente resumen de su sistematización: "la clasificación de los valores pone necesariamente en juego la oposición de la subjetividad y de la objetividad y las relaciones que las unen: expresa ante todo en el objeto las condiciones que hacen posible la existencia del individuo, es decir del cuerpo: son los valores *económicos*; hay una subjetividad propia del individuo aislado que da origen a los valores *afectivos*. Pero se puede considerar el objeto tal como es y no solamente en su utilidad con relación al cuerpo; entonces se trata de los valores *intelectuales* que son los valores de verdad. La subjetividad puede despojarse a su vez de toda conexión con el egoísmo individual y tornarse una sensibilidad desinteresada por la que el sujeto experimenta placer con la sola presencia del objeto en el mundo: nacen entonces los valores *estéticos*. Finalmente, hay en el mundo seres como nosotros que aprendemos a tomar en cuenta, que solicitan nuestra acción de tal manera que podamos constituir con ellos una sociedad sometida a leyes universales; esto nos descubre los valores *morales*, de los que se puede decir que tienen relación con las personas que son aun espíritu manifestado. Y cuando tenemos que habérmolas únicamente con la subjetividad desindividualizada, pero vuelta esta vez hacia la actividad interior que la alimenta y ya no hacia el objeto como en la estética, entonces vemos aparecer los valores propiamente *espirituales*" (II, p. 35).

En congruencia con el papel central de la participación en la doctrina laveliana (cf. Bechara Sargi, *La participation à l'être dans la philosophie de L. Lavelle*, Paris, Beauchesne, 1957), también aquí es ella la clave del sistema de

(3) Los términos destacados están ya en negrita en la obra misma y corresponden a las siete partes del segundo libro, distribuidas en veintidós capítulos.

los valores, en cada uno de los cuales se encuentra una relación peculiar entre los dos aspectos, objetivo y subjetivo, de la participación (II, p. 67).

Bajo el título común de "el hombre en el mundo" se ocupa el A. de los valores económicos y de los afectivos; luego, en una tercera parte "el hombre ante el mundo" caracteriza los intelectuales y los estéticos; por último, a propósito de "el hombre por encima del mundo" describe los valores morales y los religiosos.

Resulta imposible dentro del estrecho marco de una reseña bibliográfica lo demás, con el admirable estilo ya conocido. Tampoco se puede, aunque el esfuerzo valdría la pena, situar esta obra dentro de la filosofía de L. y señalar, sugerir toda la riqueza y la densidad de este tratado de axiología, escrito, por en su caso, los progresos de explicitación o los cambios doctrinales respecto de otros trabajos anteriores del filósofo (4).

GUIDO SOAJE RAMOS.

BILAN ET PERSPECTIVES. *por Karl Jaspers*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1956.

Este libro reúne doce estudios de Jaspers, publicados entre los años 1935-1951 y que resultan de inapreciable valor para una visión integral de su filosofía. A ella dedica el autor un interesante análisis en uno de dichos trabajos titulado "A propósito de mi filosofía".

Los grandes temas de la filosofía existencial aquí presentes, el *hombre*, la *trascendencia*, y la *libertad*, unifican la diversidad de estos enfoques, haciéndose patentes en un pensamiento pleno de sincera voluntad humanista, pero asimismo de acentuado matiz antropocéntrico. Y es sobre todo en los primeros trabajos, a saber: "El espíritu europeo", "Condiciones y posibilidad de un nuevo humanismo" y "La libertad en peligro y sus oportunidades de salvación", donde mejor se muestra este carácter esencial.

Nuestra *libertad*, que no podemos darnos a nosotros mismos y que a su vez funda nuestra más íntima interioridad, es la que nos pone en contacto con la *Trascendencia*: "Dios no nos habla más que por nuestra propia libertad", dice Jaspers.

Y es en este hombre libre, en este hombre *abierto a la Trascendencia*, en directa comunicación con ella y por eso, conscientemente presente a sí mismo, donde encuentra Jaspers la clase de salvación de lo humano para el porvenir: "El porvenir reside en la presencia en presente de cada individuo".

Y, consiguientemente, Jaspers espera esa salvación, no de la *fe* que —según él— pretende someter al hombre, *tal como éste ha llegado a ser actualmente*, a "la esclavitud de la obediencia", sino de la *Filosofía* que, *liberándolo*, le permitirá devenir hombre en sentido auténtico.

De este modo, para Jaspers la misión de la filosofía consiste en *redimir al hombre* volviéndolo consciente de sí mismo y dándole la libertad por la abertura a la trascendencia. Por aquí se intuye la dignidad y grandeza que

(4) P. ej. sobre las relaciones entre la noción de valor y la de bien (ver Introducción a *Ontologie*, París, P. U. F., 1951, p. 98; 100. *Traité des valeurs*, I, p. 306, N° 2).

reviste a sus ojos la reflexión filosófica: ésta —según sus palabras— “no es una teoría sino una *práctica* de un género absolutamente único”. Y esta *práctica* nace del choque con la vida, en un acto en que temporalmente se alcanza la eternidad: así lo manifiesta el filósofo en “*A propósito de mi filosofía*”.

Este quehacer filosófico fundamental, esta filosofía mesiánica —según el pensamiento jasperiano— guarda estrechas conexiones con el saber científico. En el primer trabajo “*La filosofía y la ciencia*”, Jaspers examina detenidamente la cuestión —la filosofía, subordinándose a la ciencia o rechazándola no permanece verdaderamente filosofía— y sostiene enérgicamente la necesidad de una reelaboración de la filosofía en vista de las condiciones creadas por la ciencia moderna. Para él “la pureza de la ciencia exige la pureza de la filosofía”.

La filosofía es ciencia, según Jaspers, en un doble sentido: 1) Como *límite* en que fracasa el saber; es el no-saber acabado donde anida el verdadero fracaso que hará *transparecer al ser mismo*. 2) Como quehacer cognoscitivo dotado de *procedimientos concientemente metódicos*. Estos métodos son los que le permiten al hombre *trascender la objetividad*: “Filosofar es trascender” —dice Jaspers—. Por eso es la filosofía un quehacer irremplazable.

Por otra parte, la filosofía es menos que una ciencia, al no dar como resultado ningún saber necesario. Su *verdad* es una verdad *históricamente polifacética*; es absoluta para quien la vive en su realidad histórica; en tanto que la verdad científica es *universal pero relativa*. “Sólo podemos conocer absolutamente una verdad relativa”, dice Jaspers.

De los restantes estudios, son dignos de especial mención los que versan bre “*Kierkegaard*” y sobre “*El mal radical de Kant*”.

Hay en todos estos ensayos, como en las restantes obras de Jaspers, atisbos y análisis muy atinados. Pero hay también una *concepción filosófica irracionalista*, con que quieren ser explicados tales hechos. Y es a esa concepción a la que debemos poner nuestros reparos al autor. La Filosofía es esencialmente reflexión, análisis y raciocinio intelectuales, es esencialmente obra de la inteligencia o no es Filosofía. *De hecho* Jaspers, cuando filosofa, aún para sostener que la Filosofía debe liberarse de la inteligencia y realizarse como actitud práctica y como decisión de la libertad, lo está haciendo con la inteligencia, en una *actitud* evidentemente *contradictoria*, que es la debilidad de su sistema, como la de todos los anti-intelectualismos irracionalistas, también de los existencialistas.

La cuidada versión francesa de origen alemán estuvo a cargo de Hélene Naef y Jeanne Herch.

NILSA SPINELLI.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA A LA LUZ DE LOS FILOSOFOS por  
Luis Rey Altuna, Editorial Gredos, Madrid, 1959, 506 págs.

El libro que nos ocupa, en su parte más valiosa es una amplia exposición del argumento del “consentimiento universal” para probar la inmortalidad del alma.

Casi todo él está dedicado a presentar el pensamiento de los principales filósofos de la humanidad sobre el tema.

Y en este punto es grande la cantidad de materiales traídos, desde los precatóricos hasta los modernos (de éstos, tan sólo los ya fenecidos).

Los pensadores son presentados con toda lealtad, sin hacerles decir más de lo que dijeron.

Como es natural, hay afirmaciones que el Autor hace de paso, que son discutibles o simplemente erróneas, como (tan solo para citar una) en la pág. 3 + 5 arriba, cuando al presentarnos a ROSMINI a GIOBERTI, el Autor nos dice "...sacerdotes ambos, bien que díscolos". De Rosmini no puede afirmarse eso, porque ROSMINI fue un sacerdote de insigne piedad y de santa vida.

Se cierra el libro con la conclusión que a pesar de abarcar pocas páginas es lo que realmente más importa en el libro y viene a ser como su forma.

Por eso aquí haremos algunas reflexiones más detenidas.

Y en primer lugar, cuando uno piensa o en las nebulosidades que velan el pensamiento de alguien tan grande como Aristóteles, o en lo que opinaron mentes tan penetrantes como Cayetano y Escoto, por no hablar de los enemigos declarados, no cabe duda que el panorama se hace muy sombrío como para sacar un argumento sólido del consentimiento universal.

En segundo lugar, aunque la opinión de los pensadores no dejase nada que desear, sin embargo el argumento basado en el consentimiento universal no es demostrativo, a pesar de los esfuerzos del Autor para convencernos de lo contrario. En la página 442, abajo, dice el Autor: "...Otros autores, Stuart Mill, por ejemplo, denuncian lo ilegítimo y precario de una inferencia de la creencia general a la auténtica del hombre. *Siempre, observamos nosotros, que no se basara en firmes fundamentos*".

"Y, en realidad, proponemos una triple vía de fundamentación: la telógica, la teleológica y la fideística". (El subrayado es nuestro). Como se ve, para que "la inferencia de la creencia general a la verdad" sea legítima, hasta según el mismo Autor hay que apuntarla por fuera, hay que recurrir a elementos extrínsecos. Luego lo que tiene fuerza demostrativa será, por ejemplo, la teleología del alma, y no el consentimiento universal, o "la creencia general" como la llama el Autor.

El consentimiento universal tiene tan sólo un valor confirmativo, es decir, la confirmación de una verdad demostrada por otro camino. También podría usarse brevemente como introducción o invitación a estudiar a fondo tema tan grave.

En tercer lugar, en la pág. 444, está mal expresado el pensamiento del Autor sobre la certeza de la ciencia.

Es cierto que cada ciencia tiene su luz propia, que se origina una certeza propia de cada ciencia. En lo cual nunca se insistirá demasiado para apartar de las ciencias multitud de estragos; cuanto mal hicieron, sobre todo a la filosofía Descartes, Hume, Kant y aún Suárez (por no citar sino algunos). Por no haber tenido presente esta verdad fundamental. Pero las certezas de las ciencias se diferencian por sus fundamentos, no por su mayor o menor acercamiento a lo absoluto: la ciencia busca la certeza ("cognitio certa per causas"), y esta certeza es tal que de ningún modo sea compatible con el error. En este sentido, una certeza matemática se diferencia de una certeza moral v. gr., la certeza de la existencia de Napoleón, por los fundamentos en que se apoya: pero no en cuanto una sea absoluta, y la otra, la histórica, no lo sea. En este caso, una es tan absoluta como la otra. Hablar de otra manera es general

confusión y no deben usarla los sabios. Con razonamientos más o menos acerca de la certeza, hay que contentarse cuando no hubiese otros. En un asunto de tanta gravedad como este, hubiera sido mejor dedicar el grueso del libro y del trabajo a la exposición de las pruebas sólidamente demostrativas, que tenemos.

Lamentablemente estas fallas hacen desmerecer gravemente el trabajo material del Autor, que ha sido realmente ingente como se puede ver aún recorriendo la numerosas páginas finales, en que se recogen las citas de las fuentes.

JOSE MARIA MAZZUCO FERRERO

EL ORDEN ECONÓMICO-SOCIAL CRISTIANO (Documentos de Pío XII), por *Antonio San Cristóbal-Sebastián C.M.F.* Publicación del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1959; 284 páginas.

Una útil recopilación y ordenación de textos pontificios constituye la obra del epígrafe. Su autor ha sabido seleccionar, del variado y nutrido conjunto de discursos y escritos de aquel gran maestro que fuera S.S. Pío XII, 76 documentos sobre temas de tanta importancia y actualidad cuales son los de carácter económico-social, materia ésta que, como se sabe, fue una de las más a menudo tratadas por dicho Papa, que supo aplicar los principios eternos del Cristianismo a los más diversos problemas del mundo contemporáneo, dando siempre luminosas enseñanzas.

Los textos pontificios figuran ordenados en 12 capítulos, la mayoría de ellos subdivididos en varios apartados, lo cual sirve para destacar los muchos aspectos considerados. Y la obra se completa con tres prácticos índices, que acrecientan considerablemente su valor: uno cronológico, otro analítico-sistemático (sumamente detallado) y un tercero de carácter general.

En resumen: un valioso aporte a la sistematización y difusión de la doctrina social católica, cuyo conocimiento y aplicación son hoy más premiosos que nunca.

C. H. B.