

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Ley moral, derecho natural y sociedad* 83

ARTICULOS

- GUSTAVO ELOY PONFERRADA: *La experiencia del ser* 91
OCTAVIO N. DERISI: *La Existencia o Esse imparticipado divino, causa de todo ser participado* 109
ANDRÉ MONCHOUX: *Unamuno y la apuesta de Pascal* 121

NOTAS Y COMENTARIOS

- MARÍA DE LA LUZ GARCÍA ALONSO: *Sobre investigación filosófica* 133

BIBLIOGRAFIA

ERNST MACH: *Knowledge and error. Sketches on the psychology of enquiry* (Alberto Moreno), p. 139; F. CANALS VIDAL: *Textos de los grandes filósofos. Edad Contemporánea* (N. A. Corona), p. 139; ANGEL J. CAPPELLETTI: *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia* (Cesáreo López Salgado), p. 140; ENRICO CASTELLI (Cur.): *Prospettive sul Sacro* (Adriana Rogliano), p. 143; ANDRÉ DARTIGUES: *La fenomenología* (N. A. Corona), p. 145; EDICIONES FACSIMILARES de la Editorial F. Frommann-G. Holzboog (Gustavo E. Ponferrada), p. 149; SAN TOMMASO D'AQUINO: *Somma contro i gentili* (J. E. Bolzán), p. 150; KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ: *Pragmatic logic* (Alberto Moreno), p. 151; LUIGI PAREYSON: *Schelling* (Gustavo E. Ponferrada), p. 154; TEÓFILO URDANÓZ: *Historia de la filosofía. IV, Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo* (Gustavo E. Ponferrada), p. 155; SILVIA MARZANO: *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers* (Adriana Rogliano), p. 156; A. GHISALBERTI: *Giovanni Buridano, dalla metafisica alla fisica* (J. E. Bolzán), p. 157; ISIDORO MUÑOZ VALLE: *Actitudes ante la cultura clásica a lo largo de la historia* (M. J. Sánchez Márquez), p. 158; ISIDORO MUÑOZ VALLE: *La verdad sobre Tácito* (M. J. Sánchez Márquez), p. 159.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES
JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA



1. — El orden natural

Todas las cosas del mundo se presentan ordenadas hacia un fin. Todas ellas, tanto en el orden inorgánico, como en el orden orgánico viviente y animal, buscan el desarrollo y la perfección de su naturaleza.

La actividad de estos seres aparece sometida al determinismo causal, que de un modo necesario las conduce a la perfección o bien de su propio ser.

Más aún, no sólo en su ser y actividad individual, sino en su vasto y complejo conjunto, dentro de la especie, primero y, luego, dentro de todo el ámbito del mundo, las cosas están dirigidas no sólo a su bien propio, sino también al específico y al de todo el universo, como a su fin. Precisamente el mundo es llamado uni-verso, por la ordenación en que las partes aparecen ordenadas a la unidad o bien del todo.

Este determinismo causal regula de un modo jerárquico los seres individuales y los distintos sectores de la naturaleza, ordenándolos hacia su bien como a su fin: primero, los seres inorgánicos, luego los vivientes, los animales y, por encima de todos ellos, el hombre en cuanto ser material y, aun dentro de cada sector, los seres más imperfectos, primero y, luego, los más perfectos. Semejante orden no se realiza de un modo homogéneo, sino que, a medida en que los seres suben en perfección, las leyes que los encauzan, ganan en amplitud y riqueza de acción, sin perder su carácter necesario. Así los seres inorgánicos se desarrollan con leyes necesarias de gran rigidez, de cauce uniforme. Tales las leyes físicas y químicas. La piedra cae por la recta, de acuerdo a la ley de la gravedad, y no se desvía aunque cause inconvenientes o males con su caída. No posee más que una posibilidad de acción. Más arriba de estas leyes, las leyes biológicas, regulan el perfeccionamiento de los seres vivientes inconscientes, los vegetales, que poseen mayor amplitud de acción. La misma perfección, esencialmente superior sobre los seres materiales, confiere a la actividad de los seres vivientes una mayor riqueza y posibilidades, dentro del ámbito de necesidad con que se desarrollan de acuerdo a sus leyes. Así un heliotropismo conduce a la planta a la búsqueda del sol, pero no lo hará ésta por la línea recta, sino de un modo o de otro, según las circunstancias y la ubicación en que ella se encuentre. Otro tanto sucede con otros tropismos y con las reacciones de las plantas frente a distintas situaciones para conservar o rehacer su vida, cuando han sido heridas. Sus posibilidades son múltiples dentro del ámbito de la ley que las rige necesariamente. Mucho más amplias son todavía las leyes que regulan la vida animal, precisamente por el carácter esencialmente superior de esta vida sobre el de la vida vegetativa. El animal está regulado de un modo necesario en las funciones para la conservación y desarrollo de su vida y la de la especie. Sin embargo, para el logro de estos objetivos no posee

una manera única de actuar, sino muchas y muy variadas de acuerdo a las diferentes circunstancias en que se realiza su actividad.

Como dice Bergson, en esta sucesión ascendente de los seres materiales, "la cadena del determinismo se alarga, pero no se rompe".

Este orden del universo es mucho más complejo aún, porque los seres y los diversos sectores de los mismos están organizados por leyes articuladas, que los conducen a la perfección del universo. Así en el sistema solar y en las leyes que regulan los movimientos de la tierra con sus estaciones, con su clima, etc. es logrado por una combinación de leyes naturales mediante las cuales se consigue todo lo necesario para la vida del hombre sobre la tierra. Piénsese también en las maravillas de las células, donde cada elemento se subordina al bien del todo, y luego de los tejidos que ellas forman, y de éstos que constituyen todo el cuerpo viviente.

Si atendemos ahora al origen del universo llegaremos apodócticamente a Dios, como Causa eficiente primera; la cual, por su propia e infinita Perfección no puede tener otro Fin en la Creación que El mismo: la participación y manifestación de su propia Bondad o Ser. El único Fin que Dios puede tener —que en El no es causa, sino sólo razón de ser, porque Dios es enteramente Acto incausado— es El mismo, pero no para adquirir algo de las cosas —Dios es infinito— sino para dar o comunicar su Perfección a los demás. Decir que Dios hace las cosas para comunicar y hacerlas partícipes de su Ser, equivale a decir que las hace para que participen y manifiesten su Perfección, o sea, para que lo glorifiquen.

En vista de la consecución de este Fin divino, su gloria o manifestación de su Perfección, Dios crea las cosas materiales y les da una naturaleza o modo de obrar, ajustado a aquellas leyes necesarias a que nos referimos antes, mediante las cuales se ordenan a su propio bien o perfección o acrecentamiento ontológico, en la medida exacta en que El las quiere hacer partícipes de su perfección para su glorificación. Se ve entonces que el fin de las cosas —su propia perfección— expresa el Fin que Dios quiere dar a ellas: la manifestación de su propio Ser o Bondad, mediante esta participación del mismo por las cosas. En una palabra, el Fin que Dios se propone en la Creación, y el fin al que se presentan ordenadas las cosas por su naturaleza y sus leyes —su acrecentamiento ontológico o perfección y la perfección del universo —es realmente el mismo. Las cosas logran su perfección y el orden propio del mundo con las leyes que Dios ha impreso en ellas y que las regulan logrando así su fin. Y esta perfección y orden del mundo —participación del Ser o Bondad de Dios— manifiestan y glorifican al Señor, y así se logra el Fin que El se ha propuesto en el universo.

2. — El orden del hombre: la Ley moral natural

Todo lo dicho del orden de las cosas y de su perfección, a la que están dirigidas como a su fin, con el cual glorifican a Dios y así realizan el Fin del

Creador, se aplica también al hombre, bien que de acuerdo a su naturaleza espiritual y libre, que le es propia.

En cuanto a los aspectos materiales de su naturaleza —su cuerpo, su vida fisiológica y su vida sensitiva— y en cuanto no están sujetos a su libertad, el hombre está regulado por las leyes naturales, como los demás seres materiales.

Pero lo que cambia esencialmente la situación es que el hombre, por encima de todo el orden material, es también y sobre todo un ser espiritual, un alma sustancial espiritual —unida al cuerpo, con el que vegeta y siente— que posee una vida enteramente inmaterial, con la que entiende y quiere libremente y puede modificar las cosas y su propia actividad. En una palabra, el hombre —sólo él— se posee así mismo y a las cosas por la inteligencia y la libertad, es decir, es persona: una totalidad sustancial consciente y libre, que sabe que es y que las cosas son y que tiene el autodomínio de su actividad sobre sí misma y sobre las cosas.

Ahora bien, Dios imprime en las cosas materiales, hasta el animal inclusive, un orden necesario, regulado también por leyes necesarias, por el determinismo causal.

Esta ley natural que Dios imprime en las cosas y la expresa en la propia naturaleza, también la imprime en el hombre, pero de acuerdo a su naturaleza espiritual, inteligente y libre.

El hombre des-cubre el orden jerárquico de su propio ser: un cuerpo subordinado a la vida, la vida vegetativa subordinada a la vida sensitiva, ésta subordinada a la vida espiritual y, finalmente, ésta a su vez está ordenada al ser trascendente, como verdad, bondad y belleza y, en última instancia, al Ser infinito, que es Verdad, Bondad y Belleza.

El hombre des-cubre en su propio ser y también en los demás seres circundantes en relación con él, este orden que él debe observar para lograr su propio perfeccionamiento. En síntesis, de-vela por sí mismo, con su inteligencia, su ordenación esencial a Dios, como a su Bien supremo y Fin último.

A la vez des-cubre que está obligado a realizar este orden para lograr su bien o perfección. En otros términos, aprehende la ley que lo obliga necesariamente —con necesidad moral, que supone la libertad— a obrar de un determinado modo para alcanzar su propia perfección: des-cubre la ley moral natural.

Tal ley es el ordenamiento que Dios imprime en la naturaleza humana hacia su fin, que es su perfección, de acuerdo a su ser espiritual, inteligente y libre. Es una ley, no impresa ciegamente en su naturaleza, sino de-velada en ella por su inteligencia, y que obliga o necesita en su interioridad su voluntad, sin quitarle la libertad. La ley que tiene que ser de una manera necesaria en el orden material, sólo debe ser, en el caso del hombre libre, pudiendo él absolutamente no cumplirla, quebrantándola con el pecado, es decir, se trata de una necesidad moral y no material.

Cuando éste llega a conocer a Dios, con su inteligencia, como Causa primera y final última del mundo y de su propio ser, y llega a comprender que,

por su naturaleza espiritual, está ordenado a la posesión del Ser de Dios, entonces comprende mucho mejor esta ley moral, impresa en su naturaleza de una manera consciente, y que, en definitiva, lo conduce no sólo a su propia perfección, sino también, a través de ésta, hasta Dios.

Porque también en el orden espiritual moral, el fin o perfección del hombre, y el Fin que Dios se propone en la Creación, coinciden: porque para perfeccionarse, el hombre debe ordenar jerárquicamente los distintos sectores de su vida material y subordinarlos a su vida espiritual, y ésta a su vez dirigirla al Ser trascendente divino —Verdad, Bondad y Belleza infinitas— como a su fin o bien supremo, en cuya posesión tan solo puede lograr su perfección o plenitud humana.

A su vez, cuando Dios crea al hombre, según lo dicho antes, no puede tener otro Fin que El mismo: la participación y manifestación de su propio ser o Perfección. Al crear una naturaleza espiritual como la del hombre, Dios lo hace precisamente así para que pueda él conocerlo y amarlo como a su Creador y supremo Fin o Bien, es decir, para que, por el conocimiento y el amor, lo manifieste y así lo glorifique formalmente. El hombre, pues, no puede alcanzar su perfección humana, sin alcanzar por el conocimiento y el amor el Ser divino —como Verdad, Bondad y Belleza— es decir, sin lograr el Fin que Dios se propone y que no es otro que la manifestación de su Perfección por el conocimiento y el amor de su creatura espiritual. Y viceversa, Dios logra el Fin de su glorificación formal, por el perfeccionamiento del hombre, mediante el conocimiento y el amor de su Ser divino. Brevemente, el hombre no puede perfeccionarse sin glorificar a Dios, y Dios no puede ser glorificado por el hombre sino por la perfección de éste.

La ley moral natural no es sino la expresión intelectual de las exigencias ontológicas de la naturaleza humana en orden a su perfección integral y, según lo dicho, a la vez la expresión de las exigencias de Dios para que aquél manifieste o reconozca la perfección divina, es decir, glorifique a Dios —ley natural—.

Y puesto que Dios, para lograr su Fin de glorificación formal por el conocimiento y el amor del hombre, le ha dado a éste su naturaleza especial, específicamente espiritual, inteligente y libre, las normas de la ley moral son la expresión de las exigencias de esta naturaleza, así constituidas por Dios, para lograr su fin.

De aquí que el hombre descubra mediante su inteligencia la ley natural en su propia naturaleza, en las exigencias de ésta para su perfección integral. Las normas morales naturales no son sino la formulación intelectual de estas exigencias o del deber-ser, que la libertad debe realizar o llevar al ser.

Cuando frente a esas leyes morales, que obligan a su voluntad libre a su realización, se ahonda en el fundamento de esta obligación y se llega a Dios como a su Causa, el hombre comprende mejor el alcance de esta ley natural, que Dios ha impreso en su naturaleza para glorificar o manifestar el Ser divino, mediante el acrecentamiento o perfección integral de su propio ser. Comprende

el hombre que debe obrar de tal manera que Dios sea conocido y adorado en toda la actividad de su vida; conducta que lo conduce al logro de su propio fin o perfección.

3. — El derecho natural

Según lo acabamos de exponer, por la ley moral natural, el hombre está obligado a glorificar a Dios, mediante el desarrollo integral de su propio ser y vida, no sólo individual sino también social —familiar y política— a la que está conducido por su propia naturaleza y, consiguientemente, obligatoriamente.

Ahora bien, si el hombre está obligado a acatar con su voluntad libre la ley moral natural, síguese con toda lógica que debe tener el poder y los medios necesarios para cumplir con la misma, es decir, que tiene el derecho a todo lo necesario para cumplirla y a que nadie se oponga a este acatamiento de su libertad frente a la ley moral. De la obligación que el hombre tiene de aceptar y cumplir las normas de la ley moral natural, se sigue el derecho, también natural, de poder cumplirla. La ley moral con su obligación es, pues, el fundamento del derecho natural o libertad que el hombre ha de poseer para poder cumplirla. Cuando Dios impone al hombre la ley moral natural y la inscribe en su naturaleza, en ese mismo acto le confiere al hombre el derecho, por eso también natural, de todo lo necesario para su cumplimiento. En otros términos, con la ley natural Dios impone a todos los demás hombres y a la sociedad misma, la obligación o deber de no poner obstáculos ni crear dificultades al sujeto de la ley, para poderla cumplir. Y esto es precisamente el derecho natural: la libertad del hombre frente a todos los demás y a la sociedad, la liberación de todo vínculo físico o moral que se oponga al cumplimiento de la ley y la posesión de todo lo necesario para poder cumplirla.

Este derecho natural o posibilidad y libertad para poder cumplir la ley natural implica un conjunto de derechos: en primer lugar el derecho a la propia vida y a todos los medios necesarios para mantenerla y desarrollarla de acuerdo a la dignidad humana, con el consiguiente derecho a la alimentación y al trabajo, y a poseer todo lo indispensable para la subsistencia. En segundo lugar, tiene también derecho a formar el hogar, al que por ley natural está obligado el hombre, en razón de su especie, bien que no todo hombre individualmente. Siempre bajo las exigencias de la ley natural, el hombre posee el derecho natural de propiedad de los bienes que adquiere con su trabajo y con su esfuerzo para sí y para su familia, para el presente y para el futuro y, consiguientemente, el derecho de propiedad, aún de los medios de la producción con que procurarse los bienes. Siempre a la luz de la moral natural y para poder ajustarse a ella, el hombre tiene el derecho natural a los bienes necesarios para su desarrollo espiritual, para la instrucción y para la formación moral y religiosa, para el ejercicio de su religión, de la virtud y, en general, el derecho de acceso a la cultura.

Después de una época de desconocimiento y hasta negación y desprecio del derecho natural, hoy se lo vuelve a invocar con otro nombre, que no indica

con tanta precisión el contenido del mismo: los derechos humanos. En las Naciones Unidas y en todo el mundo civilizado se reconoce y se invocan constantemente estos derechos, independientemente de toda legislación positiva, incluso contra ella cuando los restringe o desconoce; lo cual implica el reconocimiento de derechos anteriores al derecho positivo, emanados de la propia naturaleza humana, es decir, el derecho natural. Tal el derecho a la libertad religiosa, al trato humano de los prisioneros y de los vencidos, etc.

Lo que importa para este trabajo es subrayar la íntima dependencia que existe entre la ley moral natural y el derecho natural: que la primera no es posible sin el segundo, porque no se puede cumplir aquélla, si el hombre no es libre para poder ajustar su conducta a ella, es decir, si no posee el derecho de cumplirla. Viceversa, tampoco es posible el derecho natural y los derechos humanos, cuando se desconoce la ley moral natural, porque sin ésta desaparecen las obligaciones, y sin obligación de los unos no hay derecho en los otros. El derecho y libertad de acción se establece por la obligación que los demás tienen de respetar tal libertad. Sin ley natural, sin obligaciones, el hombre queda exento de todo vínculo moral, pero a la vez queda sujeto al atropello de todos los demás y de la misma sociedad, exentos también ellos de obligaciones. Sin ley natural no hay tampoco derecho natural.

4. — Del derecho natural a la constitución de la sociedad familiar y política

Para la conservación de la especie humana, Dios ha infundido en el hombre una inclinación natural al matrimonio: a la unión estable del varón y la mujer para promoverse mutuamente por la entrega mutua y el amor y para la procreación y educación de los hijos. Si bien el matrimonio no es obligatorio para cada individuo, es una obligación de la especie, que Dios lleva al cumplimiento, por esta profunda inclinación que El ha impreso en el varón y en la mujer, haciéndolos material y espiritualmente el uno para el otro, para su promoción mutua y de la especie.

Sin embargo, no sólo la persona individual, tampoco la familia, pueden subsistir ni mucho menos desarrollarse de acuerdo a la dignidad espiritual del hombre, abandonados a su propio esfuerzo. No poseen los medios para ello.

De aquí que para el desarrollo cabal de su propia naturaleza y para la defensa de sus derechos personales y familiares, para la promoción de todo el ámbito de su persona y de las sociedades intermedias, el hombre está obligado por ley natural a constituir la Sociedad política o Estado.

Por la misma inclinación de su naturaleza —y, por ende, por ley moral natural— el hombre está obligado a constituir la sociedad política; porque sólo en ella puede lograr el amparo de sus derechos personales y familiares y también de las sociedades intermedias, libremente organizadas para el perfeccionamiento de diversos aspectos de su vida. Y a la vez sólo en dicha Sociedad política puede alcanzarse el bien común: el establecimiento de todas aquellas condiciones materiales y espirituales, con las cuales pueda el hombre desarro-

llar de un modo integral y adecuado su vida personal y social, familiar sobre todo.

El hombre accede a la Sociedad política no para abdicar o entregar al Estado sus derechos —como pretende el Estado totalitario, destructor de los derechos naturales de la persona, de la familia y de las sociedades intermedias y que, por eso, es siempre materialista o desconocedor de la vida espiritual y libre del hombre—, sino para asegurarlos y defenderlos bajo su tutela; en segundo lugar, para constituir el bien común, necesario para su cabal e integral desenvolvimiento humano, con las consiguientes necesarias limitaciones de la libertad en aspectos no esenciales, contra la pretensión del Estado liberal, que pretende limitar sus funciones al solo amparo de los derechos individuales.

Si el hombre por inclinación y ley moral natural está obligado a la constitución del Estado o Sociedad Política, no lo está a una determinada forma de la misma. La elección del tipo de Sociedad depende de circunstancias históricas, de situaciones culturales y de idiosincrasias propias de cada pueblo. Lo que importa es que en cualquier sociedad: democrática, monárquica o aristocrática, con todos los múltiples matices de realización de las mismas, se logren los dos fines esenciales de la sociedad política mencionados: el amparo de los derechos personales y familiares, y el bien común para el desarrollo cabal de personas y familias.

Conviene subrayar también que si el hombre está obligado por la ley moral a integrar la Sociedad Política, por eso mismo posee el derecho natural a todo lo necesario para el cumplimiento de esta obligación y para conservar sus derechos personales y familiares, anteriores y fundamento de la misma constitución del Estado, cuando la Sociedad política, desconociendo su fin y consiguiente obligación, pretende desconocerlos y avasallarlos.

5. — El derecho natural, fundamento de la ley y del derecho positivo y de la sociedad política

El derecho natural establece los derechos fundamentales de la persona humana y de la familia y luego también los de la sociedad política.

Esta no puede organizarse para la consecución de sus fines sino mediante la legislación o el derecho positivo, que establece con precisión los deberes y derechos de los ciudadanos, de la familia y de las sociedades intermedias, y de la misma Sociedad Política.

La ley y el derecho natural conducen al hombre a la constitución del Estado, y esa misma ley y derecho naturales exigen de éste la determinación de los mismos, por leyes positivas, que no hacen sino confirmar, determinar y continuar esas obligaciones y derechos, a la vez que conferirles sanciones temporales para su fiel cumplimiento.

La ley y el derecho positivos se fundan y se nutren de la ley y del derecho natural. El Estado puede imponer sus leyes y establecer con ellas obligaciones y derechos positivos, porque la ley y el derecho naturales lo exigen para lograr así, mediante la constitución de la Sociedad Política los fines de la misma:

la defensa de los derechos naturales y del bien común para el mejor desarrollo y perfección de la persona, de la familia y de las sociedades intermedias.

Por eso, el derecho positivo obliga moralmente, porque está insertado en el derecho natural y en la ley moral natural: es como una rama injertada en el árbol del que recibe su savia, es decir, su fuerza obligatoria.

De aquí que también cuando el derecho positivo no resulta ser una aplicación o extensión de aquel derecho natural, sino una ley que se opone al mismo, o también una ley arbitraria o moralmente imposible de cumplir, pierde ipso facto su fuerza obligatoria, porque ha perdido su inserción en la ley y en el derecho naturales, de los que recibe su fuerza obligatoria.

Precisamente para su cabal cumplimiento y para defensa de las normas que ellos mismos implican, la ley y el derecho naturales, lo acabamos de decir exigen la constitución de la Sociedad Política o del Estado y, para ello, la ley o derecho positivo que la organiza. Porque sólo en esta Sociedad Política y con su ayuda puede el hombre lograr la efectividad de sus derechos frente a los demás, con las leyes y sanciones positivas. Otro tanto sucede con los derechos de la familia y de las sociedades intermedias, que únicamente en la Sociedad Política pueden asegurar su vida y sus derechos.

6. — Conclusión

En síntesis, la ley moral natural y el derecho natural conducen al hombre a la constitución del Estado o Sociedad perfecta, que es la Política, aunque no al modo concreto de realizarla, que depende de factores históricos, culturales, etc. Esta Sociedad política, no puede constituirse sin la legislación o el derecho positivo, que ordena y obliga a los súbditos a colaborar en la consecución de los dos fines fundamentales del Estado, que hemos mencionado más arriba. Esta ley y derecho positivo están fundados y se nutren de la savia de la Ley y del derecho naturales que los exigen.

De ahí que las leyes positivas tienen un valor moral y obligan en conciencia. Sólo cuando consta que la intención del legislador no es de obligar en conciencia, sino sólo de cumplir la ley o de sustentar la pena si se la infringe, tal ley no obliga en conciencia; es una ley puramente penal.

Pero cuando la ley y el consiguiente derecho positivo se desarticulan de la ley y el derecho naturales, porque o son contrarias a ellos o arbitrarias o moralmente imposibles de cumplir, pierden su carácter moral obligatorio, porque se han desarticulado de la ley y el derecho naturales que se lo infundía. Incluso cuando el cumplimiento de una ley positiva implica el quebrantamiento de la ley y del derecho naturales, esta ley humana no solamente no obliga, sino que hay obligación —de la ley y el derecho natural— de oponerse a ella. Es el caso de los mártires.

En todo caso, la Ley y el Derecho positivo se sustentan en la Ley moral y en el Derecho natural, de los que reciben su fuerza moral obligatoria.

LA EXPERIENCIA DEL SER

I

Una de las características más típicas del mundo contemporáneo es la función vital que en él ejercen las ciencias experimentales y su lógico corolario, la tecnología. No nos puede extrañar, por lo tanto, que el prestigio del saber científico sobrepase hoy las más optimistas previsiones de sus fervientes admiradores del siglo pasado. Es cierto que el ingenuo entusiasmo de esos panegiristas, fuertemente influidos por el positivismo comteano, nos parece ahora una actitud casi infantil: a nadie se le ocurriría (como a Renán en 1848, en *L'Avenir de la Science*) esperar de los avances de las ciencias la solución de todos los problemas humanos¹. Pero también es cierto que gracias a la ciencia el hombre ha logrado triunfos insospechados en el siglo pasado: dominar la energía atómica, poner sus pies en la luna, escudriñar con sondas remotos planetas, seguir paso a paso los procesos metabólicos de su propio organismo. Y, en un ámbito más doméstico, vivir mucho más cómodamente, trasladarse muy rápidamente, comunicarse casi instantáneamente con sus semejantes más lejanos.

El prestigio del saber científico se revierte en el de su fuente, la experiencia. Sea cual fuere la posición que se adopte ante el empirismo como actitud filosófica, de hecho todos hemos terminado por considerar, casi instintivamente, al conocimiento experimental como el paradigma del saber y a la experiencia como la piedra de toque de toda verdad. El mismo Bergson, que dio al científicismo positivista su tiro de gracia, permaneció fiel al método científico y se esforzó en elaborar una "metafísica experimental"². Poco antes de él, Lotze,

¹ E. RENÁN, *L'Avenir de la Science*, C. Levy, París, 1890, pág. 30. Como es sabido, esta obra data de 1848, pero su autor no la publicó hasta 1890, con un prólogo en el que algunos han visto una retractación; sin embargo, aunque en él reconoce que la redacción de esa obra fue inspirada por un entusiasmo juvenil, no modifica ninguna de sus afirmaciones.

² Cf. H. BERGSON, "Introduction a la Métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903, incluida como capítulo VI de *La pensée et le mouvant*, Alcan, París, 1934; "L'intuition philosophique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1911, incluida como capítulo IV de la misma obra (ambos artículos tienen traducción argentina).

Fechner, von Hartmann y Wundt, aunque transitando por caminos distintos, coincidieron en la búsqueda de una "metafísica inductiva" que procediese de datos experimentales generalizados³.

Aun los racionalistas y los idealistas más notorios no han dejado de reconocer, pese a su oposición al empirismo, que la experiencia es fuente del saber. "No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia": esta frase no pertenece a ningún realista; con ella comienza Kant la "Introducción" a su *Crítica de la Razón Pura*⁴. "El conocimiento natural comienza con la experiencia" nos asegura Husserl en la primera sección del libro primero de sus *Ideas para una fenomenología pura*⁵. Los grandes idealistas, Fichte en su *Primera introducción a la teoría de la ciencia*⁶; Schelling, en su *Sistema de idealismo trascendental*⁷ y Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*⁸, exaltan esa forma privilegiada de experiencia que es la autoconciencia.

El reflexionar sobre la experiencia resulta ineludible. Si todo conocimiento comienza por una experiencia, como afirma el realismo, coincidentemente con el empirismo y aun con el idealismo, si todo saber tiene su inicio en ella (las divergencias no estriban en el punto de partida, sino en la interpretación que se le de), también el saber metafísico debe comenzar por una experiencia. Ahora bien, el sujeto (en sentido tomista) de la Metafísica es el ser; por lo tanto ha de comenzar por una experiencia del ser. Sin embargo ¿es posible una experiencia del ser? Las respuestas a esta pregunta son divergentes; yo querría interrogar solamente a Santo Tomás de Aquino, maestro de tantos metafísicos de talla. Para establecer su posición es preciso aclarar: 1º) qué en-

de Héctor Alberti, ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1973). En el artículo "La philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1915, explicita que su intención es "porter la Métaphysique sur le terrain de l'expérience" (pág. 19).

³ Las manifestaciones más características de esta tendencia son: R. H. LOTZE, *Metaphysik*, Leipzig, 1842; G. T. FECHNER, *Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, Leipzig, 1861; E. VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, 1861; W. WUNDT, *System der Philosophie*, Leipzig, 1889 (de esta última obra hay versión española, *Sistema de Filosofía Científica*, Madrid, 1913; de la de VON HARTMANN hay extractos en *La filosofía en sus textos*, Labor, Barcelona, 1962, vol. II).

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., Riga, 1781; ed. Meiner, 1966; traducción española de J. del Perojo, Losada, Buenos Aires, 1970, vol. I, pág. 147.

⁵ E. HUSSERL, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 1913; ed. Husserliana, Haag, 1950; traducción española de C. Fernández en *Los filósofos modernos*, B. A. C., Madrid, 1970, vol. II, pág. 274.

⁶ J. G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Philosophischen Journal, 1797; traducción española *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1934 (extractos en *La filosofía en sus textos*, Labor, Barcelona, 1962, vol. II).

⁷ F. W. SCHELLING, *System der transzendentalen Idealismus*, Leipzig, 1880, ed. Schröter, München (1927 (extractos en *La filosofía en sus textos*, Labor, Barcelona, 1962, t. II).

⁸ G. W. F. HEGEL, *Pränomenologie des Geistes*, Leipzig, 1807; ed. Meiner, Hamburg, 1962; traducción W. Rocas, Fondo de Cultura Económica, México, 1971. Es notable que el título original de esta obra fuera justamente *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*.

tiende Santo Tomás por “experiencia”; 2º) qué entiende por “ser” y 3º) qué significa para él “experiencia del ser”. De la dilucidación de estos puntos surgirá lógicamente su respuesta al problema planteado.

II

Para Santo Tomás la experiencia equivale, en primer lugar, a conocimiento sensorial de lo individual: “*Hay en nosotros experiencia cuando conocemos lo singular por los sentidos*”⁹. Pero también hay una experiencia de orden intelectual, la que tenemos de nuestra alma y de sus actos: “*Cada uno de nosotros experimenta que tiene alma y que los actos del alma están en él*”¹⁰. Ambas formas de experiencia, sensorial e intelectual, tiene dos rasgos comunes: se trata de un conocimiento presencial, ya que exige que lo conocido esté presente al cognoscente y, además, tiene un objeto singular: lo sensible y lo inteligible (en el caso concreto de la propia alma y sus actos) son realidades singulares. Este primer tipo de experiencia, que es captación de lo singular, es el fundamento del conocimiento universal: “*Por experiencia de lo singular se recibe lo universal*”¹¹.

Además, Santo Tomás admite otro tipo de experiencia o más precisamente, otro sentido del término “experiencia”, inspirado en Aristóteles¹²: el conocimiento surgido de la memoración de captaciones singulares de una misma realidad: “*De muchas memoraciones de una misma cosa se adquiere la experiencia de algo, por la cual se puede obrar fácil y rectamente*”¹³. Esta forma de experiencia es la que constituye al “hombre experimentado”: está volcada al obrar y al hacer; es lo que hoy denominamos “experiencia vulgar”, distinguiéndola así de la artística y la científica. Pero el proceso es fundamentalmente el mismo: la memoria retiene el recuerdo de actos cognoscitivos singulares de una misma realidad: “*Por la memoria repetida muchas veces de una misma cosa en diversos casos singulares se realiza la experiencia, pues la experiencia no parece ser sino el recibir algo de múltiples percepciones retenidas en la memoria*”¹⁴.

⁹ “Est enim in nobis experientia dum singularia per sensum cognoscimus”, *Summa theologiae*, I, q. 54, a. 5.

¹⁰ “Unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi adesse”, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 8m in contr.

¹¹ “Ex experimento singularium accipitur universale”, in *Posteriora Analytica*, II, lect. 20, n. 13. Cf. *In Metaphysicam*, I, lect. 1, n. 18.

¹² La fuente de esta acepción es el pasaje de la *Metafísica* en el que el Estagirita compara la experiencia y el arte; *Metafísica*, I, I; 980b26-981a20.

¹³ “Ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quod experimento potens est facile et recte operandum”, *In Metaphysicam*, I, lect. 1, n. 7.

¹⁴ “Ex memoriis autem multoties facta circiter eadem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum, quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis”, *In Posteriora Analytica*, lect. 20, n. 11.

Este segundo sentido, aristotélico, de la experiencia, difiere del primero en tres rasgos: no designa un conocimiento presencial, ya que se trata de una recordación de hechos pasados; por otra parte no es ya actual, sino habitual, conservada en la memoria; por fin indica no una sola captación, sino que supone una repetición de ella en circunstancias diversas. Pero tiene en común con el tipo anterior el tratarse de un conocimiento de lo singular. Este conocimiento reiterativo de lo singular es el fundamento del arte y de la ciencia; así el médico que experimenta que este remedio cura la fiebre a este y a aquel individuo y también a otros muchos, universaliza esta experiencia y formula un principio del arte médica: *"Cuantas veces el médico considera que esta hierba sanó a Sócrates de la fiebre y a Platón y a muchos otros, realiza una experiencia; pero cuando su consideración se eleva a que tal especie de hierba sana simplemente al afiebrado, adquiere esto como un principio del arte de la medicina"*.¹⁵

De un modo semejante surge la ciencia, que versa sobre lo universal realizado en casos individuales; así como en el orden cualitativo esto blanco, por ejemplo, este papel, es similar a otro en su blancura, en el orden de las esencias substanciales un hombre es similar a otro en su humanidad: *"Como ésto blanco es similar a otro en su blancura, también Sócrates es similar a Platón en la humanidad"* ¹⁶. Se trata, en el ejemplo dado, de una universalización precientífica, pero que ya llega a lo esencial de las cosas; semejantemente, aunque con una conceptualización más depurada y formal, procede la ciencia, por ejemplo la aritmética o la geometría, cuando considera lo universal como lo que se realiza siempre del mismo modo en lo singular: *"Y, por lo tanto, si lo universal se considera en aquello que siempre es del mismo modo, pertenece a la ciencia, por ejemplo a la de los números o las figuras"* ¹⁷.

Nos bastan estas referencias textuales para concluir que para Santo Tomás "experiencia" significa, primero, el acto ya sensorial ya intelectual cognoscitivo de lo singular presente; segundo, el hábito memorativo que la reiteración de estos actos genera y que constituye el fundamento del arte y de la ciencia; como es obvio, este segundo tipo de experiencia se resuelve en el primero, del cual procede, no existiendo, por lo tanto, oposición entre ambos sentidos del término.

III

Corresponde ahora determinar qué entiende Santo Tomás por "ser". Aquí chocamos con una dificultad propia de nuestra lengua, en la que "ser" es un

¹⁵ "Quandiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febricentem et Platonem et multos alios, est experimentum; cum enim sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febricentem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regulam artis medicinae", *In Posteriora Analytica*, II, lect. 20, n. 11. Cf. *In Metaphysicam*, I, lect. n. 19.

¹⁶ "Sicut hoc album est simile illi albo in albedine, etiam Socrates est similis Platoni in humanitate", *In Posteriora Analytica*, lect. 20, n. 11.

¹⁷ "Et ideo si universale consideratur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros et figuras", *In Posteriora Analytica*, II, lect. 20, n. 11.

vocablo ambivalente¹⁸. Cuando decimos simplemente “ser” (por ejemplo, “ser o no ser”) lo utilizamos como *verbo* —más exactamente como infinitivo verbal—; en cambio cuando decimos “un ser” (por ejemplo, “un ser viviente”), lo empleamos como *nombre* —en función de participio—. De ahí la necesidad de precisar el sentido de este término; para ello debemos examinar sus orígenes¹⁹.

El verbo “ser” indica, como todo verbo, un *acto* o una *acción*. Curiosamente, en este caso, la conjugación de “ser” no deriva, como es normal en los idiomas romances, de un verbo latino, sino de dos, “*esse*” y “*sedere*”; unas formas verbales proviene del primero, que expresa el acto de ser, y otras del segundo, que expresa la acción de sentarse. La forma de infinito “ser” deriva de “*sedere*”: “*sedere-seere-ser*”; pero la forma “*esse*” semánticamente es la más importante y atrajo a su paradigma las formas desgastadas de “*sedere*”, hasta absorber finalmente su significación.

La voz latina “*esse*”, cuyo tema es “*es-*”, proviene del indoeuropeo “*as*”, en sánscrito “*as-mi*”, de donde el griego “*eimi*”, de “*es-mi*” que en esa lengua expresa al acto de ser (infinitivo *éinai*). El tema de “*perfectum*” (tiempos compuestos) proviene del indoeuropeo *bhu*, que significa “nacer”, “crecer”, “brotar” y luego “resultar”, “existir”, correspondiente al sánscrito *bhavami*, “yo soy”, conservado en el gótico *bávami*, “soy” y en el lituano *bhuti*, “ser” (y en el inglés *to be* y el alemán *ich bin*); se transforma en griego en “*phúo*” —de donde “*physis*”, naturaleza—; en armenio *busanim*, “hacer” y en latín *fui*, pasado de “*sum*”, soy (con sus derivados “*fuero*”, “*fuerm*”, “*fore*”, “*futurus*”), de donde *fio*, “hago”, *fetus*, “lleno”, *factum*, “hecho”.

Este verbo latino, de origen complejo (pero siempre relacionado con el hecho más fundamental, el nacer y de ahí el llegar a ser y el hacer) tiene dos funciones, una *léxica*, que indica el “estar en la realidad”, “tener existencia”, “ser auténtico”, “ser verdad”, y otra *lógico-gramatical*, derivada del último de los sentidos antedichos, desamentizada y gramaticalizada, copulativa del predicado al sujeto: de ahí que su presencia no sea necesaria en las llamadas “*frases nominales*” (sin verbo) de las lenguas clásicas. Pero su sentido fundamental es expresar el acto que da realidad a las cosas.

El *nombre* “ser” reemplaza abusivamente en castellano, desde principios del siglo XVI, al participio verbal del que nuestra lengua carece para indicar al sujeto que participa del acto de ser. Como “*viviente*” es el participio de “*vi-*

¹⁸ Además está notar que el mismo problema se plantea en otras lenguas: así con el francés *être* y el italiano *essere*. En cambio no ocurre en el inglés, que distingue *to be* de *being*, ni con el alemán, que cuenta con *Sein* y *Seiendes*.

¹⁹ Cf. G. E. PONFERRADA, “Los nombres del ser”, *Sapientia*, XXV (1970), págs. 21-52; en ese trabajo desarrollo y fundamento las observaciones que hago brevemente en éste. Para una primera aproximación histórico-filológica, consultar: J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1974; A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1961; A. WELDE, *Lateinisches ethymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954; L. LAURAND, *Grammatique historique grecque*, París, 1921.

vir", *sente* sería el participio de "ser", pero este término nunca apareció en nuestro idioma; de ahí que se trasladase el infinitivo al lugar vacante. Así nació la ambivalencia del término, con perniciosos resultados para la filosofía. Y en lugar del infinitivo se comenzó a usar "existir", que es un verbo distinto (aunque estrechamente emparentado con "ser"), derivado del latín *existere*, que expresa proveniencia: *ex* indica origen y *sistere* "sistencia" o "estancia": estar como originado.

Para corregir esta anomalía (ausencia de participio, uso del infinitivo como participio, ambivalencia de "ser", uso en su lugar del infinitivo "existir") los gramáticos crearon el sustantivo *ente*, que aparece en la lengua culta a fines del siglo XVI o principios del XVII. De este modo "ser" volvería a ocupar su sitio como infinitivo, ejerciendo "ente" la función de participio. Pero de hecho esta palabra no tuvo mayor difusión: fuera de la jerga filosófica (y jurídica) resulta un vocablo excesivamente técnico y hasta esotérico. Sin embargo es preciso utilizarlo, al menos en lenguaje metafísico.

En latín el participio de *esse* es *ens*; pero tampoco esta voz existía en la época clásica: se trata de un neologismo de la baja latinidad, creado, según Quintiliano, por el retórico Sergio Flavio para traducir el griego "όν" ^{19 bis}, del homérico "esón", que por pérdida de la "s" se hace "ón", con contracción (del homérico "esusa" se llega al femenino "ousa", de "esóntga", por transformación de "tg" en "s" con pérdida de "n" y alargamiento por compensación: de ahí "ousía", lo real). Hasta entonces se vertía "ón" por la expresión *quod est*, "lo que es", como hace, por ejemplo, Séneca ²⁰. Pero aún Boecio, que alguna vez usa *ens*, prefiere decir *quod est* para expresar al sujeto que es ²¹.

Tal vez por influjo boeciano *ens* apenas si se utiliza en la primitiva escolástica; pero ya es corriente a principios del siglo XIII, como lo atestiguan las obras de Guillermo de Auxerre ²², Alejandro de Hales ²³ y Juan de la Rupella ²⁴. No son ajenas a la difusión de este término las traducciones hispanas de los filósofos árabes, en las que frecuentemente aparece este término, sobre todo en Avicena ²⁵ y Averroes ²⁶.

^{19 bis} Cf. L. LAURAND, *o. c.*, pág. 359.

²⁰ "Magis damnabis angustias romanas, si scieris unam syllabam esse, quam mutare non possum. Quae sit haec quaeris? Duri tibi videor ingenii: in medio positum posee sic transferri, ut dicam «quod est»", SENECA, *Epistulae*, LVIII, 6 (ed. Beltrami, Roma, 1927).

²¹ "Ab eo quod dicimus «est» participium inflectentes, graeco sermone «tó on», latine «ens» appellaverunt", M. BOECIO, *In Prophyrium*, 3 (ed. Marega, Roma, 1934).

²² Cf. GULIELMUS PARIENSIS, *De Trinitate*, I, 2 y VII, 8 (*Opera*, Scoti, Venetiis, 1591).

²³ Cf. ALEXANDER HALENSIS, *In I Sententiarum*, d. 8, p. II, a. 1, q. I (ed. Quaracchi, Firenze, 1924).

²⁴ Cf. IOANNES A. RUPELLA, *Summa de anima*, I, 23 (ed. Domenichelli, Prato, 1888).

²⁵ Cf. AVICENNA, *Metaphysica*, I, 2 (ed. Scoti, Venecia, 1508; reproducción fotostática, Lovaina, 1965).

²⁶ Cf. AVERROES, *In Metaphysicam*, V, 2 (ed. Scoti, Venecia, 1552).

IV

En Santo Tomás no hay ambigüedades: *esse* expresa “el acto de ser”²⁷, y *ens* el sujeto “que participa del acto de ser”²⁸; justamente por eso el nombre *ens* “deriva del acto de ser”²⁹ y designa “lo que tiene ser”³⁰. Es ocioso subrayar que el Santo no hace otra cosa que respetar las normas del lenguaje y de la gramática. Pero no todos parecen entender que deba procederse así y, en consecuencia, se ven embrollados en confusiones interminables. Muchos de los episodios de la secular polémica sobre la “distinción real” podrían haberse ahorrado con sólo tener en cuenta el sentido propio de los términos.

Santo Tomás tiene conciencia que su actitud no es la corriente; por ejemplo, pese a que el infinitivo indique un acto, hay quienes no lo recuerdan y se llega al extremo de que “algunas veces se toma «esse» por esencia”³¹, lo que resulta más que inaceptable, ya que “el «esse» es el acto de la esencia”³² y no la esencia misma que es potencia de ese acto³³. Pero esta acepción es absolutamente inadmisibles en el caso del ser, que no sólo es acto, sino que da realidad a todo otro acto. Por eso él, que casi nunca habla en primera persona,

²⁷ “Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi”, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2m. “Cum autem ita sit quod in qualibet re creata essentia differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi”, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1.

²⁸ “Ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit in quantum participat actum essendi”, *In Boethium De hebdomadibus*, II, n. 23. “Quidquid aliud ab eo (Deo) est, necesse est quod sit tamquam participans esse”, *De malo*, q. 16, a. 3.

²⁹ “Ens imponitur ab actu essendi”, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 1. “Hoc nomen «ens» imponitur ab ipso esse”, *In Metaphysicam*, IV, lect. 2, n. 558. “Nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse”, *Contra gentiles*, I, c. 25. Sobre el sentido de la fórmula “ens imponitur ab esse”, cf. J. DOIG, *Aquinas on Metaphysics*, Nijhoff, The Hague, 1972, pág. 111, nota 4 y pág. 114, nota 1.

³⁰ “Ens dicitur quasi habens esse”, *In Metaphysicam*, XII, lect. 1, n. 219. “Omnis res est per hoc quod habet esse”, *Contra gentiles*, I, c. 23.

³¹ “Aliquando tamen «esse» sumitur pro essentia”, *In III Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2.

³² “Esse quod est actus essentiae”, *In I Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2m. “Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam”, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4. En los textos que determinan la función del *esse* tomista pueden notarse tres matices distintos: 1º) cuando Santo Tomás lo considera simplemente, es decir, en sí mismo, lo denomina “actus essendi” (por ejemplo, en *I Sententiarum*, a. 8, q. 1, a. 1 y en *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2m); 2º) cuando lo considera como constitutivo del ente lo llama “actus entis” (por ejemplo en *In III Sententiarum*, d. 5, q. 2, a. 2 y en el *Quodlibetum*, IX, a. 2); 3º) cuando lo considera en su relación con la esencia lo llama “actus essentiae” (por ejemplo en *In I Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1 ad 2m). Como es evidente, las tres denominaciones, “acto de ser”, “acto del ente” y “acto de la esencia” son perfectamente coincidentes con los tres aspectos del *esse*.

³³ Cf. *In I Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, citado en la nota precedente; “Esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam”, *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 4; “Ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum”, *De anima*, a. 1, ad 6m; “Ipsa enim essentia animae comparatur ad esse sicut ad proprium actum”, *ib.*, a. 6; “Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum”, *Contra gentiles*, II, c. 53; “Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam”, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4.

se ve obligado a aclarar: "Esto, a lo que yo llamo «esse» es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones"³⁴.

En cuanto al uso del verbo "ser" distingue, con toda corrección gramatical (y filosófica), dos modos de emplearlo: "Uno, en cuanto es *cópula verbal*, significando la composición de cualquier enunciación realizada por la mente; otra, por la que «ser» indica el acto del ente"³⁵. Este segundo sentido es el que nos interesa: no indica la simple "posición" fuera de las causas o de la nada, ni la "realización" presente detectable, como toda "presencia" por experiencia directa: expresa "la que es más íntimo a cada realidad y lo que más profundamente está en todo"³⁶, porque "el ser es lo que más inmediatamente y más íntimamente conviene a las cosas"³⁷. De ahí que no sea exacto traducirlo por "existencia": la existencia es la realidad concreta de las cosas, su "estar-ahí", o sea su "presencia"; en cambio el *esse* como acto de ser es la fuente interior y profunda de esa realidad presente.

El *ens* es el sujeto "*esse habens*"³⁸, el que participa del ser³⁹, constituyendo así una unidad⁴⁰ de esencia (potencia) y ser (acto)⁴¹ expresada por un nombre sustantivo, participio del verbo *esse*. Importa insistir en esto por las consecuencias que tiene: la primera es que si el sujeto deja de ejercer su acto (el acto indicado por el infinitivo) no está ya constituido por él y no puede recibir la denominación proveniente de aquél. Santo Tomás sostiene que "así como decimos del que corre, o sea del corredor, que corre en cuanto que es

³⁴ "Hoc quod dico «esse» est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum", *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9m. Cf. "Esse est actualitas omnis formae vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam", *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4; "Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus", *ib.*, q. 4, a. 1, ad 5m. "Omnis nobilitas cuiuscumque rei est secundum suum esse", *Contra gentiles*, I, c. 28.

³⁵ "Esse dupliciter dicitur... Uno modo, secundum quod est copula verbalis, significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit... Alio modo, esse dicitur actus entis in quantum est ens", *Quodlibetum*, IX, a. 3; "Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis", *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2m; "Esse duobus modis dicitur. Uno modo, secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula... Alio modo dicitur esse quod pertinet ad naturam rei... et hoc quidem esse in re est et est actus entis", *In III Sententiarum*, d. 6, q. 2, a. 2.

³⁶ "Esse autem est quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt", *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1.

³⁷ "Esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus", *De anima*, a. 9.

³⁸ "Ens dicitur quasi esse habens", *In Metaphysicam*, XII, lect. 1, n. 2419.

³⁹ "Ens autem dicitur id quod finite participat esse", *In De causis*, VI, n. 175.

⁴⁰ "Unumquodque in quantum est unum intantum est ens", *Quodlibetum*, VI, a. 1; "Unumquodque intantum est in quantum unum est", *Contra gentiles*, IV, c. 38; "Unumquodque in tantum est ens in quantum est unum", *De anima*, a. 11.

⁴¹ "Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae", *Contra gentiles*, II, c. 53; "Est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adheret substantiae", *Quodlibetum*, II, a. 3.

sujeto del correr y participa del mismo, así podemos decir que el «ente», o sea «lo que es», es en cuanto participa del acto de ser”⁴². El *currens*, si deja de correr, ya no es un *currens*; el ente, si no ejerce el acto de ser, ya no es ente.

Esta observación muestra el error cometido por muchos tomistas al desdoblarse curiosamente al *ens* en dos: el llamado *ens participialiter* que tendría como significado principal al *esse* y secundario a la esencia y el *ens nominaliter* que significaría la esencia pero suponiendo al *esse*. Este desdoblamiento no sólo es extraño al pensamiento de Santo Tomás sino contrario a la gramática: el participio no indica el acto sino el sujeto participante y el nombre expresa justamente este sujeto, en forma de participio. Esta ruptura de la unidad del ente, explícita en Francisco Silvestri, el “Ferrariense”⁴³, abrirá la brecha por la que entrarán Francisco Suárez⁴⁴ y su escuela y multitud de tomistas, aún contemporáneos⁴⁵.

V

Las aclaraciones precedentes eran indispensables para determinar el sentido de la pregunta ¿hay, en el pensamiento de Santo Tomás, una “experiencia del ser”? Ateniéndonos a los textos, por “experiencia” entiende él un conocimiento

⁴² “Et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subicitur cursui et partipat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, inquantum partipat actum essendi”, *In Boethium De hebdomadibus*, II, n. 23.

⁴³ “Licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum importet esse, utroque enim modo ens significat quod esse habet, tamen aliud importatur per unum modum quam per alterum. Si enim participialiter sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tamquam principale et formale significatum eo quod est abstractum huius concreti ens; id autem quod habet importatur secundarium, tamquam susceptivum esse... Si autem nominaliter sumatur, sic esse non est eius abstractum, sed essentia; esse autem importatur per ipsum id a quod nomen imponitur”, *In Im. Contra gentiles*, c. 27, n. 7. De modo que *ens* como participio indica el existente y su abstracto es *esse*; sin embargo su significado principal es precisamente el *esse* y secundariamente el sujeto que lo posee; en cambio *ens* como nombre indica lo que es y su abstracto es *essentia*. Estamos frente a una extraña e innecesaria complicación que es ajena a las netas posiciones de Santo Tomás (notemos que en latín el abstracto de *ens* sólo podría ser *entitas*, no *esse* ni *essentia*).

⁴⁴ “Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi «sum» et ut sic significat actum essendi ut exercitum, eatque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam huius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed potentia vel aptitudine”, *Disputationes metaphysicae*, a. II, s. 4, n. 3. Ahora *ens* como participio significa el *actus essendi* como ejercido que se identifica con el existente en acto; como nombre, *ens* indica la *essentia*, pero también puede significar el *esse* como ejercido en potencia. Las cosas se simplifican, aunque alejándose más del tomismo.

⁴⁵ Citemos como ejemplo a un autor cuya ortodoxia tomista parece indudable, J. A. GREDT: “Ens usurpari potest ut participium et ut nomen. Si sumitur primo modo, importat ipsum essendi actum seu existentiam, sicut «studens» ut participium importat ipsum actum studendi. Si ens sumitur ut nomen, significat id cuius est esse, abstrahendo ab ipso essendi exercitio, sicut «studens» ut nomen significat eum cuius est studere, licet forsitan non studeat. Enst ut participium principalius significat «ese», secundarie essentiam seu subiectum habens esse; ens ut nomen significat essentiam, connotando esse”, *Elementa philosophiae*, n. 616, 3. Es innegable que esta posición es la suarista, no la tomista. La

de lo singular, ya presencial y actual, ya memorativo y habitual; por "ser" entiendo el *esse*, acto de ser constitutivo insoslayable del *ens*, aun cuando, siguiendo el uso (abusivo) podríamos también traducir "ser" por "ente". De todos modos, como no tiene sentido hablar de un "ente" que no esté constituido por el "ser", si hubiese una experiencia del ente ya está, englobada en ella, cierta experiencia del ser.

Santo Tomás afirma que "lo primero que aprehendemos absolutamente es el ente"⁴⁶. Todo saber comienza por la experiencia, como sostiene en los textos que hemos leído; ahora bien, el saber sólo puede versar o sobre algún tipo de ente o sobre el ente mismo, ya que si así no fuese trataría del no-ente, es decir no trataría de nada. Al explicar porqué la Metafísica trata del ente en cuanto ente, observa que se explicita "en cuanto ente" porque también las ciencias particulares tratan del ente, ya que todo sujeto de saber es ente, pero no lo estudian en cuanto ente: "Dice (el texto aristotélico) «según que es ente» porque las demás ciencias, que tratan de entes particulares, tratan ciertamente del ente, pues todo sujeta de ciencia es ente, pero no según que es ente"⁴⁷.

La conclusión es obvia: si todo saber comienza con la experiencia y todo saber trata del ente, hay una experiencia del ente. Por otra parte, si el *esse* es el constitutivo propio del *ens*, al experimentar al ente necesariamente se experimenta de algún modo al ser. Esta conclusión es lógica, pero plantea una serie de problemas agudos. Hemos visto que Santo Tomás admite tanto una experiencia sensorial como otra intelectual; ahora bien, la experiencia del ente (y con ella la del ser) ¿es sensorial o intelectual? Parecería imposible que fuese sensorial, ya que ningún sentido tiene por objeto al ente (y menos al ser). Por lo tanto debería ser intelectual. Pero ¿acaso el entendimiento no conoce sino lo universal? ¿Cómo podría tener una experiencia, que versa siempre sobre lo

cita es de la séptima edición (Herder, Freiburg, 1937, t. II, pág. 5). En la décimotercera edición, a cargo de E. ZENZEN, en el mismo lugar se añade que el *ens* como participio "significat autem actum essendi in concreto, ut «quod» (actus essendi in abstracto, ut «quo» non est ens, sed esse), consignificando scilicet id cuius est eiusmodi actus". Por lo tanto *ens* no significa *ens*, sino *esse*, pero en concreto, *ut quod*, es decir como una cosa, no como un principio. En cuanto al *ens* como nombre, "significat id cuius actus est esse (essentiam in concreto seu concretum essentiae ut «quod», e. g. «homo»); consignificat autem ipsum esse, a quo nomen imponitur. Quem actum essendi ens habet aut actualiter (ens actuali) aut possibiliter (ens possibile)", l. c. (Herder, Barcelona, 1961, t. I, pág. 7). Ahora *ens* tampoco significa *ens*, sino *essentia*, pero *ut quod*; tenemos, por lo tanto, dos *quod*, dos cosas, el ser y la esencia (cuando en Santo Tomás son dos coprincipios). Además aparece un *actus essendi* poseído por el *ens* ya como actual, ya como posible. Pero, "¿qué significa este ejercicio de la existencia posible? Confieso que esto me resulta incomprendible", escribe C. FABRO, *Participation et causalité*, Louvain, 1961, pág. 287, con toda razón.

⁴⁶ "Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter", *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2; "Primo autem in conceptione intellectus est ens, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile", *ib.*, I, q. 5, a. 2.

⁴⁷ "Dicit autem «secundum quod est ens» quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subiecta scientiarum sint entia, non tamen ens secundum quod est ens", *In Metaphysicam*, IV, lect. 1, n. 530.

singular? Y si no hay experiencia sensorial ni intelectual del ente, no hay experiencia alguna del mismo. Por lo tanto no podemos saber nada, ya que la base de todo saber es la experiencia.

La situación a que nos han llevado estas reflexiones es, sin duda, embarazosa. Veamos qué nos dice al respecto Santo Tomás. Debemos preguntarle, en primer lugar, si admite alguna experiencia sensorial del ente; luego si también admite una experiencia intelectual ya del ente ya del ser. Veamos primero qué objeto asigna a los sentidos. Ante todo nos aclara que "*el objeto de los sentidos es lo corpóreo*"⁴⁸. Ahora bien, en los cuerpos "*los sentidos no aprehenden las las esencias de las cosas, sino sólo los accidentes exteriores*"⁴⁹. Por otra parte, "*no todos los accidentes son capaces de inmutar de por sí (a los sentidos), sino solamente las cualidades*"⁵⁰; más aún, de entre las mismas cualidades, no todas, sino "*sólo las cualidades de la tercera especie*"⁵¹, que por ser las únicas que pueden producir alteración sensible reciben la calificación de "sensibles propios": "*los sensibles propios primeramente y de por sí inmutan al sentido por ser cualidades alterantes*"⁵².

Otro rasgo típico del conocimiento sensorial es el versar sobre lo singular: "*la aprehensión de los sentidos no es sino de lo particular*"⁵³, ya que "*lo sensible está en el número de los singulares*"⁵⁴. De modo que el objeto propio de los sentidos es un tipo determinado de cualidad corpórea singular. Evidentemente, no podríamos identificar al ente con este objeto, puesto que la cualidad es un accidente y el accidente no es, en sentido propio, un ente; por ello, "*los accidentes se denominan más bien «del ente» que entes*"⁵⁵, puesto que "*ente se llama lo que tiene ser, y esto solamente se da en la substancia*"⁵⁶; en cambio "*los accidentes no se llaman entes porque ellos mismos sean, sino porque por ellos algo es, como la blancura se llama ente porque por ella el sujeto es blanco*"⁵⁷.

La íntima inhesión de los accidentes en la substancia hace que, de algún modo, al captarlos sensorialmente también se capte la substancia a la que de-

48 "Obiectum sensus sit corpus", *De veritate*, q. 25, a. 5.

49 "Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum", *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3, ad 1m.

50 "Non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solae qualitates", *Summa theologiae*, I, q. 7, a. 3, ad 1m.

51 "Solae qualitates tertiae speciei", *ibidem*.

52 "Sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes", *Summa theologiae*, I, q. 7, a. 3, ad 2m.

53 "Apprehensio sensus non est nisi particularis", *Contra gentiles*, I, c. 44.

54 "Sensibilia sunt de numero singularium", *In De anima*, II, lect. 12, n. 376.

55 "Accidentia dicuntur magis entis quam ens", *Quodlibetum*, II, q. 2, a. 2, ad 1m.

56 "Ens dicitur quasi habens esse; hoc autem solum est substantia", *In Metaphysicam*, XII, lect. I, n. 2419.

57 "Accidentia autem dicuntur entia non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est, sicut albedo dicitur esse quia eius subiectum est album", *ibidem*.

terminan. Es un hecho que a nadie se le ocurre decir: "veo una extensión coloreada y configurada", sino simplemente "veo a esta persona o esta mesa". Al percibir los objetos propios de los sentidos, captamos accidental e indirectamente substancias, que por ello son, en cierto modo, sensibles. Es lo que Santo Tomás, asumiendo un ejemplo aristotélico, enseña: "*Se denomina sensible accidental, como cuando decimos que Diaro o Sócrates es sensible por accidente, porque le es accidental ser blanco; esto se siente de por sí, pues es accidental a lo blanco, que es sensible de por sí, que sea Diaro; luego Diaro es sensible por accidente*"⁵⁸. En otros términos: una substancia sensible concreta individual, aunque de por sí no es sensible, lo es accidentalmente; ahora bien, como el ente en sentido propio es la substancia, hemos de admitir que el ente en sentido propio es sensible accidentalmente: al aprehender las cualidades sensibles "per se" los sentidos captan también indirectamente, "per accidens", el sujeto de ellas.

Tenemos ya la primera respuesta: para Santo Tomás el ente se capta concretamente por los sentidos: es sensible "per accidens" y por ello mismo su riqueza no puede desentrañarse a nivel sensorial; pero esto no significa que no entre, aunque sólo a título accidental, en el ámbito de lo aprehendido sensorialmente. Esta captación del ente, que encuadra del modo más coherente en la concepción gnoseológica tomista, escandaliza a los epígonos más o menos "espiritualistas" del ontologismo; sin embargo Santo Tomás no solamente no vacila nunca en sostener que todo conocimiento humano natural comienza en los sentidos, sino que afirma terminantemente que aun los pasos posteriores de conocimiento intelectual deben continuar apoyándose en la percepción sensorial, puesto que "*nuestro conocimiento natural tiene su principio en el sentido; luego sólo puede extenderse hasta donde puede ser conducido por lo sensible*"⁵⁹.

Para concluir esta primera averiguación cabe preguntar si, puesto que los sentidos captan de algún modo al ente, no captarían también al "esse". Santo Tomás, con toda lógica, lo afirma; siendo el ser el constitutivo intrínseco del ente, al percibirlo sensorialmente se capta con él a su principio. Pero se trata de una percepción concreta: "*los sentidos no conocen al «esse» sino como dado aquí y ahora*"⁶⁰, es decir, en su singularidad concreta y por ello no en su propia razón de ser, común y analógica. Esta forma de conocerlo está reservada al entendimiento.

⁵⁸ "Secundum accidens sensibilis dicitur ut si dicimus quod Diarus vel Socrates est sensible per accidens quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidens, quod accidit ei quod sentitur per se; accidit autem album, quod est sensible per se, quod sit Diarus, unde Diarus est sensible per accidens", *In De anima*, II, lect. 13, n. 387.

⁵⁹ "Naturalis nostra cognitio a sensu principium summit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest in quantum manuduci potest per sensibilia", *Summa theologiae*, I, q. 21, a. 12.

⁶⁰ "Sensus non cognoscunt esse nisi sub hic et nunc", *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 6.

VI

Pasemos, pues, al orden intelectual. En este nivel ya no cabe duda alguna: Santo Tomás constantemente afirma que el objeto propio del entendimiento es el ente, no ya en su concreción singular, sino en toda su amplitud inteligible: “*naturalmente nuestro entendimiento conoce al ente*”⁶¹; “*el entendimiento es aprehensivo del ente*”⁶²; “*es, pues, el objeto propio del entendimiento el ente inteligible*”⁶³; “*el objeto del entendimiento es el ente universal*”⁶⁴. La posición del Santo es invariable a través de toda su obra.

Por ser el objeto propio del entendimiento, el ente es lo primero que naturalmente aprehendemos: “*La primero que cabe en la concepción del entendimiento como máximamente conocido es el ente, en el cual se resuelven todos los demás conceptos*”⁶⁵. Esto, que resulta tan claro, plantea, sin embargo, nuevos problemas. Santo Tomás habla de “conceptos”; ahora bien, los tomistas afirman corrientemente que el concepto expresa la esencia, pero el ente no se identifica con la esencia y mucho menos el acto de ser.

Volvamos, pues, a los textos. Explicando a Aristóteles, Santo Tomás explica que una de las dos operaciones fundamentales del entendimiento es la “*intelección de lo indivisible*”, o sea el entender precisamente la esencia o quiddidad de cada cosa: “*Una de las dos operaciones del entendimiento es la intelección de lo indivisible, o sea en cuanto el entendimiento entiende absolutamente la quiddidad o esencia de cada cosa, por ejemplo qué sea el hombre o lo blanco*”⁶⁶. De este texto y sus múltiples paralelos se infiere que la primera operación de la mente, que más tarde será llamada “simple aprehensión”, se limita a objetivizar la esencia de las cosas.

Esta conclusión es correcta, pero sólo parcialmente. Santo Tomás tiene una posición más matizada: en otros lugares, al tratar del verbo interior, sostiene que lo captado intencionalmente es la cosa misma, no exclusivamente su esencia: “*Llamo, pues, intención entendida lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida... es cierta semejanza concebida por el entendimiento de la cosa entendida, que significan las palabras exteriores*”⁶⁷. Esta

⁶¹ “Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens”, *Contra gentiles*, II, c. 83.

⁶² “Intellectus est apprehensivus entis”, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 4, ad 1m.

⁶³ “Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile”, *Contra gentiles*, II, c. 98.

⁶⁴ “Obiectum intellectus est ens universale”, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 4.

⁶⁵ “Primo autem in conceptione intellectus cadit ens”, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 2.

⁶⁶ “Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum est ens, in quo omnes conceptiones resolvuntur”, *De veritate*, q. 1, a. 1.

⁶⁷ “Una duorum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia, in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem vel essentiam per seipsam, puta quod sit homo, vel albus”, *In Perihermeneias*, I, lect. 3, n. 1.

⁶⁸ “Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipitur de re intellecta... est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur quod est exteriori verbo significatum”, *Contra gentiles*, IV, c. 11.

palabra interior representa todo lo que se entiende: “*El verbo concebido en la mente es la representación de todo lo que se entiende en acto*”⁶⁹. El concepto, por lo tanto, no se restringe a expresar la esencia, aunque ésta sea su función habitual.

De una manera eminente, este desbordar el ámbito de la esencia aparece en la concepción del ente. Santo Tomás subraya, contra una interpretación de Ammonio, que el caso del ente es algo especial, no reductible simplemente a la división gramatical en nombre y verbo: “*No parece que esta exposición sea conforme a la intención de Aristóteles, que tomó al mismo ente como algo especial*”⁷⁰. Lo mismo cabría afirmar de las llamadas “propiedades trascendentales”, que desbordan el cuadro quiditativo de las esencias y por ello no caben entre las categorías. Es por ello que hay un concepto de ente y también del ser.

El reducir la concepción intelectual a la sola expresión de esencias crea una serie de pseudoproblemas. Por ejemplo, no se podría decir que alguien tenga un concepto de los verbos que usa. Pero sí, como acabamos de leer, el concepto representa todo lo que entendemos, nada más natural que tengamos conceptos de “comer”, de “vivir” y también de “ser”, ya que de hecho todos entendemos qué sea comer, vivir y ser. Santo Tomás, como vimos, afirma que poseemos conceptos de todo lo que entendemos en acto; al pensar “esto es”, captamos el “es” que “*significa lo primero que capta el entendimiento como actualidad absoluta, pues «es» simplemente dicho significa ser en acto*”⁷¹.

VII

Queda aún por explicar cómo el entendimiento, que sólo conoce lo universal, entienda al ente singular y cómo capte en este ente al acto de ser. Santo Tomás afirma que “*lo propio de los sentidos es lo singular y del entendimiento lo universal*”⁷²; la razón de esta diversidad radica en que, mientras los sentidos perciben lo material concreto, que es individual, “*nuestro entendimiento entiende abstrayendo el determinante inteligible de esta materia. Y lo que se abstrae de la materia individual es universal*”⁷³. Es este un principio fundamental de la gnoseología tomista.

⁶⁹ “*Verbum autem in mente conceptum est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur*”, *Summa theologiae*, I, q. 34, a. 3.

⁷⁰ “*Non videtur haec expositio esse secundum intentionem Aristotelis, qui assumpsit ipsum ens quasi quoddam speciale*”, *In Perihermeneias*, I, lect. 5, n. 70.

⁷¹ “*Significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute, nam «est» simpliciter dictum significat in actu esse*”, *In Perihermeneias*, II, lect. 5, n. 73.

⁷² “*Sensus est singularium, intellectus autem universalium*”, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 3.

⁷³ “*Intellectus autem noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale*”, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1.

Sin embargo *“el conocer lo singular pertenece a nuestra perfección”*⁷⁴. Es verdad que conocemos lo singular por los sentidos, pero sería inadmisibile que el entendimiento, que constituye nuestra perfección humana típica, no pudiese conocer lo individual. De todos modos en un hecho que entendemos lo singular: nombramos, por ejemplo, a Sócrates o a Platón entendiendo quién es Sócrates como individuo y Platón como individuo, además de los rasgos universalizables que poseen. *“En cualquier cosa singular hay que considerar algo que es propio de esa cosa en cuanto es esta cosa, como Sócrates o Platón en cuanto es este hombre, y algo de esta cosa en lo que conviene con otras cosas, como que Sócrates es animal u hombre o risible o blanco”*⁷⁵.

Ahora bien, si en una misma realidad concreta conocemos lo individual y lo universalizable, estableciendo su distinción, es porque poseemos una misma facultad que conoce a ambas y por ello puede distinguir ambos aspectos. *“No podríamos conocer la relación entre lo universal y lo particular si no hubiese una potencia que conoce a ambos. Conoce la naturaleza específica, o sea lo que es directamente; y lo singular por cierta reflexión, en cuanto vuelve sobre las imágenes sensibles de las cuales se abstraen los determinantes inteligibles”*⁷⁶. Por lo tanto, entendemos lo universal directamente y lo singular indirectamente; en ambos casos entendemos.

Por otra parte, Santo Tomás afirma que los mismos sentidos captan de algún modo lo universal; sin negar los principios antes mencionados, no teme decir: *“el sentido de algún modo también conoce lo universal”*⁷⁷. Esta afirmación sólo puede asombrar a quien conozca el tomismo en el inevitable esquematismo de los manuales. Pero se trata de una conclusión lógica: si los sentidos son la fuente de todo nuestro conocimiento deben necesariamente captar de algún modo lo universal que nuestro entendimiento capta en las cosas. Así lo explica el mismo Santo Tomás: *“Si sucediese que los sentidos solamente aprehendiesen lo que es particular y de ningún modo con esto aprehendiesen la naturaleza universal en lo particular, no sería posible que por la aprehensión sensible se causase en nosotros el conocimiento universal”*⁷⁸.

⁷⁴ “Cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram”, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 11.

⁷⁵ “In qualibet autem re singulari est considerare aliquid quod est proprium illi rei, in quantum est haec res, sicut Socrati vel Platoni in quantum est hic homo, et aliquid est considerare in rebus in quo convenit cum aliis quibusdam rebus sicut quod Socrates est animal, aut homo, aut risibilis, aut albus”, *In Perihermeneias*, I, lect. 10, n. 4.

⁷⁶ “Non possemus... cognoscere comparationem universalis ad particulare nisi esset una potentia quae cognoscit utrumque. Cognoscit autem naturam speciei, sive quod quid est, directe... ipsum autem singulare per quandam reflexionem, in quantum redit supra phantasmata a quibus species intelligibiles abstrahuntur”, *In De anima*, II, lect. 8, n. 712-713.

⁷⁷ “Sensus est quoddammodo etiam ipsius universalis”, *In Posteriora Analytica*, II, lect. 20, n. 14.

⁷⁸ “Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quo est particularitatis et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis”, *ibidem*.

Estos textos nos muestran que para Santo Tomás no hay compartimientos estancos en nuestro dinamismo cognoscitivo. Ya hemos visto que aunque los sentidos tengan como objeto propio lo accidental (las cualidades sensibles) también captan “per accidens” la substancia concreta; ahora vemos que aunque de sí conozcan lo singular, también captan de algún modo lo universal. Y por su parte el entendimiento, cuyo objeto es lo universal, indirectamente capta lo singular. Agreguemos que el concepto, que expresa la intelección de las esencias, también desborda ese marco para indicar al ente y aun al acto de ser. Las posiciones del tomismo auténtico son más matizadas que lo que hacen creer sus exposiciones escolares.

VIII

Estamos ya en condiciones de afirmar que, para Santo Tomás, hay una “experiencia del ser”. Ante cualquier realidad concreta, esta mesa, esta persona, mis sentidos captan sus determinaciones accidentales sensibles; con ellas aprehenden al sujeto substancial que manifiestan, que es un ente porque tiene ser. En esta aprehensión sensorial, el entendimiento inmediatamente descubre al ente, sensible “per accidens” e inteligible “per se”: *“de inmediato, ante la presencia de la cosa sentida, es aprehendido por el entendimiento”*⁷⁹. Y se entiende como una unidad concreta “algo-que-es”: *“el ente no es sino lo que es. Y así parece significar tanto la cosa, por lo que digo «lo que», como el ser, por lo que digo «es»”*⁸⁰.

Se puede formular esta primera captación intelectual de cualquier manera: “esto es”, “algo es”, “hay algo”, pero lo primero que entiendo es el ente como “lo que es”. Si pronuncio un nombre, “esto”, “algo”, “cosa”, “ente” para expresar esta experiencia, implico ya en él su unidad con el “es” que lo constituye como real. No hay un paso previo en el que entienda primero una esencia y luego solamente, en un segundo paso, vea que esta esencia sólo tiene sentido por el acto de ser. Este análisis es posterior a la captación primaria y ya pertenece a la reflexión metafísica, no a la experiencia concreta del ser en el ente.

Sin duda es preciso un análisis reflexivo para develar que en cada cosa finita hay una esencia concreta actualizada por un acto de ser y que la verdad de mi afirmación se funda más en el ser que en la esencia y que la misma esencia sólo tiene sentido por el ser, como afirma Santo Tomás: *“Como en la misma cosa están su quiddidad y su ser, la verdad se funda más en el ser de la*

⁷⁹ “Statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu”, *In De anima*, II, lect. 13, n. 396.

⁸⁰ “Ens nihil aliud est quam quod est. Et sic videtur et rem significare per hoc quod dico ‘quod’ et esse per hoc quod dico ‘est’”, *In Perihermeneias*, I, lect. 5, n. 20.

cosa que en la quiddidad, como también el nombre de ente (ens) deriva de ser (esse)"⁸¹. Estas consideraciones y todas las demás que hace la Metafísica son posteriores a esta experiencia primaria que nos da en bloque al ente concreto con el ser como constitutivo intrínseco.

Y del mismo modo que experimentamos a las cosas aprehendemos nuestra propia realidad concreta al percibir sus actos: al captar mis sensaciones, intelecciones, decisiones y demás actos vitales, percibimos nuestra alma, nuestro vivir y nuestro ser: "*Al percibir alguien que siente, que entiende y que ejerce las demás acciones de la vida, percibe que tiene alma, que vive y que es*"⁸². Pero se trata, también ahora, de una captación concreta que nada nos dice aun de la estructura de la subjetividad; para detectarla es preciso "*una diligente y sutil investigación*"⁸³; sin embargo se trata de una experiencia del ser que constituye nuestra propia realidad.

IX

Para concluir, es preciso aún tener en cuenta dos observaciones. La primera, que la experiencia del ser no nos ubica en nivel metafísico; para alcanzarlo será preciso hacer una labor reflexiva y analítica de la que surja una purificación y elucidación de esta experiencia, elevada al grado superior de la inteligibilidad. Pero si esta primera captación del ser no es todavía metafísica, constituye la base indispensable y el primer peldaño de ascenso hacia la filosofía primera. Todo el saber metafísico se fundamenta en esta experiencia, que es la cantera de donde saldrá todo el material de la reflexión metafísica.

La segunda observación es que, sin entrar en una conocida polémica más verbal que real, no veo por qué la experiencia del ente y con ella la del ser no pueda considerarse una verdadera intuición. Sin duda la intelección supone la percepción sensorial y en ella podría verse una mediación que anularía el carácter intuitivo de la intelección del ser; pero esta mediación es de orden psicológico y no gnoseológico y el admitirla implica caer en una forma de realismo mediato, con todos los problemas que supone⁸⁴. Más aún, el exigir una

⁸¹ "Cum autem in ipsa re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ab esse imponitur", *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1.

⁸² "In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere", *De veritate*, q. 10, a. 8.

⁸³ "Sed requiritur diligens et subtilis inquisitio", *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1. Este artículo resume admirablemente lo que Santo Tomás había expuesto ya en otras obras suyas; cf. *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 5; *ib.*, d. 17, q. 1, a. 4, ad 4m; *De veritate*, q. 10, a. 8; *In De anima*, III, lect. 9, n. 724-727, *Contra gentiles*, II, c. 98; *ib.*, II, c. 46.

⁸⁴ Ningún filósofo realista niega que el conocimiento sensorial externo sea intuitivo; sin embargo hay que admitir la mediación del excitante y del cognoscitivo ("*species*"). Si esta mediación se excluye, por no ser gnoseológica sino física y psíquica, también deberá, por la misma razón, excluirse la mediación de la imagen y de la abstracción en el caso de la intelección, aun cuando, como es evidente, ésta sea menos inmediata que la sensación.

inmediatez absoluta elimina aun la intuitividad de los sentidos externos, que suponen la mediación del excitante y del determinante (o "species"). Santo Tomás no vacila en afirmar que "el entendimiento conoce por simple intuición"⁸⁵; "entender no dice otra cosa que intuición"⁸⁶; "el entendimiento importa la súbita aprehensión de la cosa"⁸⁷.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

⁸⁵ "Intellectus cognoscit simplici intuitu", *Summa theologiae*, I, q. 69, a. 1, ad 1m.

⁸⁶ "Intelligere nihil aliud dicit quam intuitum", *In I Sententiarum*, d. 3, q. 5, a. 5.

⁸⁷ "Intellectus importat subitam apprehensionem rei", *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, ad 2m.

LA EXISTENCIA O ESSE IMPARTICIPADO DIVINO, CAUSA DE TODO SER PARTICIPADO

I

EL ESSE IMPARTICIPADO, CAUSA EJEMPLAR CONSTITUTIVA DE LAS ESENCIAS

1. — *El Esse o Existencia infinita de Dios*

Desde los seres finitos y contingentes, que existen sin tener en sí la razón de su existencia, la razón humana llega a la afirmación de la existencia de un Ser que existe por sí mismo, que es el *Esse o Existencia infinita*, como Causa indispensable, sin la cual todo ser existente fuera de Ella, no tendría razón de existir y nada, por ende, existiría.

Dios es, pues, el Ser incausado o imparticipado; es la Existencia en sí, y por eso mismo, necesaria e infinita, fundamento indispensable de todo otro ser.

Todos los argumentos de la existencia de Dios se reducen a este ratiocinio simple y apodítico; existe algo, que no existiría sino no existiese la Existencia en sí, necesaria.

Dios es de-velado así por la inteligencia humana como el Ser necesario para dar razón o justificación de la realidad del mundo y del propio hombre. Si la Existencia en sí divina no existiese, nada sería ni existiría, nada podría existir, se habría agotado la fuente misma de toda esencia y existencia.

Por consiguiente todo cuanto es y existe fuera de Dios se funda en este único Ser, que existe por sí mismo, que es el mismo Acto puro e infinito de Existir.

Queremos demostrar ahora de qué modo Dios es la Causa imparticipada, de la que fluye, es y se sostiene todo cuanto es y existe.

Antes señalemos, brevemente, de qué manera Dios no puede ser Causa de la esencia y existencia de estos seres.

Acto puro de existir, Dios no puede hacer partícipes a otros de este mismo Acto o Esse, no puede constituir su propia Existencia en acto de existir de

otros seres, pues en tal caso Dios dejaría de ser Acto puro, perdería su propia Esencia.

Tampoco puede Dios hacer partícipes a otros seres por identidad, como si los otros seres fuesen expresión por identificación del *Esse* divino. Este Ser divino conferiría ser a todos los seres en la misma y única esencia infinita de su Ser, como pretende el panteísmo en sus diversas formas: materialista, espiritualista, realista, idealista, estable y emanatista, etc.

Esta afirmación es absurda, pues Dios es infinito, omnipotente, inmutable, simple, Acto puro, etc. —esencia y atributos divinos, que se derivan apodícticamente de su esencia metafísica, *el Esse per se subsistens*— y la creatura, por el contrario es finita, imperfecta, compuesta, mudable, etc.; caracteres éstos contrarios e incompatibles entre sí, que hacen imposible toda identidad entre Dios y la creatura, aun en el más mínimo aspecto.

Porque Dios y la creatura son, por su propia esencia, totalmente distintos y nada hay entre ellos *unívocamente común*. Sólo por el *concepto análogo de ser*, inicialmente aprehendido de las cosas finitas y materiales, podemos llegar a significar a Dios, cuya perfección, por eso, podemos conocer mejor por vía negativa que por la positiva.

De lo dicho se sigue que la participación del ser creado desde el Ser divino sólo puede ser por causalidad extrínseca, por la Acción divina que hace partícipes de su Ser a la esencia y existencia de los seres finitos, fuera de El.

2. — *Las esencias, constituidas por participación ejemplar necesaria de la Esencia divina por el Entendimiento de Dios*

Las esencias, como modos finitos capaces de existir, *son pero no existen*. Son, porque constituyen algo más que la nada, son capaces de existir, cosa que no puede la nada o el absurdo. Tienen una realidad metafísica *sui generis*, pero no tienen realidad física, no son realmente en sí mismas, porque carecen del acto de la existencia, sin el cual nada es en sí mismo.

Toda esencia es una relación esencial —identificada y constitutiva de la misma— con la existencia. Es un modo o capacidad o participabilidad de existir. Sin la existencia las esencias pierden su sentido constitutivo. Por consiguiente, la existencia debe ser por lo menos posible. Porque de ser imposible, sería absurda, y lo absurdo no es, es nada, ni puede llegar a ser, y la nada tampoco puede especificar nada ni constituir nada. La esencia como participabilidad o capacidad de participar de la Existencia implica necesariamente este término de la existencia, que la especifica y constituye, y que debe ser, por eso, al menos posible. Pero la existencia posible existe necesariamente. Porque una existencia en sí puramente posible o capaz de llegar a existir, es imposible y absurda, pues dejaría de ser la existencia y se convertiría en una esencia posible capaz de existir. Por eso, esta Existencia implicada esencialmente en toda esencia, es una Existencia necesaria, es Dios. La realidad de las esencias, que

se imponen como objetivas y necesarias a la inteligencia humana, prueban, por eso, la Existencia en sí de Dios, ya que sin Ella las esencias se diluirían en lo imposible y lo impensable.

De aquí que toda esencia se constituya por una *relación necesaria con Dios*, como un modo de participar de esa Existencia o, también, como una participabilidad de la Existencia.

La Esencia divina, identificada con su Existencia, es la Perfección infinita.

Esta Existencia o Perfección —Modelo de infinita Perfección— *funda*, por eso mismo, infinitos modos o capacidades finitas de participación de la misma. La Esencia divina es, pues, el Modelo de infinita Perfección, que, como *Causa ejemplar necesaria*, *funda* las infinitas capacidades o modos finitos de existir: *las esencias*. Por el hecho de ser la Esencia o Existencia infinita y necesaria de Dios, Ella se constituye como Causa ejemplar que funda necesariamente las infinitas esencias finitas.

En su Acto infinito de Perfección, la Inteligencia divina no puede dejar de conocer exhaustivamente toda la Verdad infinita de su Esencia y, por eso mismo, no puede dejar de ver en Ella —Modelo de infinita Perfección— las infinitas capacidades finitas de participación de la misma, es decir, *no puede dejar de ver las infinitas esencias finitas* y, por eso mismo, no puede dejar de *constituirlas* con su Pensamiento. Si la Intelección divina pudiera no ver —y viéndolas, *constituir*— las infinitas capacidades de participación de su Esencia infinita, la Intelección de Dios no sería infinita, dejaría de ser la Intelección divina.

Estas esencias, que el Modelo de Infinita Perfección de la Esencia divina, necesariamente *funda*, como *Causa ejemplar*, son *constituídas formalmente*, en su realidad propia de tales *esencias* finitas determinadas, por el Acto de Inteligencia de Dios, que al comprender exhaustiva y necesariamente la Verdad infinita de su Esencia, *no puede dejar de ver también necesariamente* y, por eso mismo, *constituir* tales participabilidades o modos finitos capaces de existir, que son las *esencias*. Si la Inteligencia divina no aprehendiese formalmente estos infinitos modos finitos de participación posible de su esencia, no sería infinita.

Este Acto de Intelección divina de-vela en su Esencia —Modelo ejemplar, que la *funda*— *formalmente o como tales* las participabilidades o participaciones posibles de la misma Esencia fuera de la *misma*. Las ve en su Esencia divina, como *fundamento*, pero las ve *formalmente posibles* o capaces de recibir el acto de existencia, *fuera de la Esencia divina* en el Acto de Intelección. En efecto, nada finito y, como tal, imperfecto, puede existir o darse dentro de la misma Esencia infinita. Tal fue el error de Spinoza, al identificar lo finito con lo infinito, lo cual, como señalamos antes, es un absurdo imposible.

Esta visión necesaria en la divina Esencia de las esencias capaces de existir fuera de la misma, del Acto de Inteligencia divina, *constituye o confiere realidad formal propia y necesaria, y también eterna, a las esencias*.

Las esencias son necesaria y eternamente, porque el Acto de la Intelección divina no las puede dejar de ver en su Esencia como capacidades posibles de existir fuera de ella, como participabilidades de esa Perfección divina en el mundo, y viéndolas necesariamente, por eso mismo, también necesaria y eternamente la constituye: *son desde toda la Eternidad y nunca pueden dejar de ser tales*. No dependen de la Voluntad o Libertad divina. Por eso tampoco sería posible un cambio en las notas esenciales de un ser, ni siquiera por la intervención divina, ya que no dependen de su Libertad, sino de una visión necesaria de su Inteligencia. Lo contrario sería un absurdo imposible.

Las esencias posibles no poseen realidad física, *no son realmente en sí mismas*, porque carecen de su propio acto de existir. Sin embargo poseen una realidad singular propia: son más que la nada, pues, a diferencia de ésta, pueden llegar a tener existencia.

Esta realidad *sui generis* de las esencias posibles se constituye, según acabamos de ver, *por un Acto de existir extrínseco a ellas mismas*: existen como *objetos* en el Acto puro de la Intelección divina. Esta Intelección, mirándolas en el Modelo de infinita Perfección de su Esencia, que las funda como participabilidades de la misma, las *constituye* y les confiere existencia necesaria, *extrínseca* a ellas mismas, *en su propio Acto de entender*, como infinitos modos finitos capaces de participar de la Esencia infinita.

Con toda verdad, las cosas, *las esencias son porque Dios las piensa*. Y como el Entender divino las piensa necesaria y eternamente, las esencias son necesarias y eternas: son *siempre necesariamente posibles*.

Y aplicado esto al ser privilegiado por su espíritu, que somos nosotros los hombres, podemos afirmar con toda verdad: *que somos porque Dios nos piensa*, porque estamos continuamente pensados y sostenidos en nuestras notas esenciales de un modo necesario, como *objetos* suyos, por el Pensamiento divino.

En síntesis, las esencias se constituyen esencialmente como *participaciones posibles* de la Existencia divina, por la Inteligencia de Dios, que las ve y constituye tales, al contemplar necesaria y exhaustivamente aquella Esencia que las funda como Modelo infinitamente participado.

Las esencias se constituyen, sustentadas esencialmente por la Existencia e Inteligencia divinas, que *ejemplar y necesariamente las causa y constituye* como participabilidades posibles de la Infinita Perfección divina, fuera de Ella misma, es decir como capaces de recibir existencia propia en sí, es decir, con una esencial referencia a una existencia real posible o capaz de conferirle realidad propia en sí misma.

La esencia aparece así configurada en su ser propio y singular y tiene sentido por una *doble relación esencial o constitutiva*: una a su Causa divina de la Esencia e Inteligencia —*fundante y constitutiva*, respectivamente— y otra a su propio acto finito de existir, para el que ella es esencialmente capaz. Sin esa doble referencia: a la Existencia e Inteligencia de Dios —como Causa— y a la existencia como acto suyo, la esencia se torna imposible e impensable.

II

EL ESSE IMPARTICIPADO DIVINO, CAUSA EFICIENTE LIBRE DE TODA EXISTENCIA PARTICIPADA

3. — *La Voluntad divina: Amor identificado con la Bondad infinita amada*

Esse o Acto puro de Existir, por eso mismo Dios es Acto puro de Querer y, en general, de toda Perfección.

Exento no sólo de toda materia —*espiritual*— sino también de toda potencia limitante —*Acto puro*— el Esse divino está enteramente en Acto de Entender y en Acto de Ser o Verdad entendida. Objeto y Sujeto, *Esse e Intelligere*, son real y formalmente lo mismo en Dios. El Esse divino es el Acto puro e infinito de Entenderse a sí mismo¹.

Por la misma razón el Acto puro del Esse divino es Acto puro de Amor de la Bondad y Bondad en Acto puro de ser amada, real y formalmente identificados. Dios es el Acto de Amor de sí mismo.

Sujeto y Objeto de Entender y de Amar son idénticos en Dios y, por eso, Verdad entendida e Intelección de esa Verdad, Bondad amada y Amor de esa Bondad, son realmente idénticas en el único e infinito Acto puro o Esse de Dios.

Por eso, Dios se entiende y se ama perfecta y necesariamente. No puede dejar de entenderse ni de amarse, puesto que Entender y Verdad entendida, y Amor y Bondad amada, están identificados en el Acto infinito del Esse divino.

4. — *Libertad de Dios en su Amor a las creaturas*

El Querer o Amor divino está especificado —de un modo eminente— por su divina Bondad o Perfección, con la que se identifica y a la cual, por eso, no puede dejar de amar, *la ama necesariamente*.

En cambio, los entes participados no son objetos especificantes del Amor divino, pues en tal caso el Querer de Dios estaría *objetivamente causado* por las creaturas y Dios dependería de ellas, lo cual es contrario a su infinita Perfección.

Sin embargo, Dios puede querer a los entes creados, para darles el ser o bien, pues tal querer es una Perfección pura, que no encierra imperfección y que, por ende, está en la infinita Perfección de Dios.

De hecho Dios ama a sus creaturas, pues las ha creado. Precisamente la Existencia de Dios se prueba a partir de la existencia de los seres finitos y contingentes, que no existirían, si no existiese la Causa primera de la Existencia:

¹ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; *La Persona, su vida, su esencia y su mundo*, C. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950, y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, C. X, Educa, Emecé, Buenos Aires, 1975.

Dios, Existencia imparticipada de la que participan los seres existentes finitos. Ahora bien, el Ser de Dios, es Acto puro de Entender de su Ser o Verdad y Amor de su Bondad. En Dios todo es consciente, *todo su Esse es Entender y Amar*. Por consiguiente, el Acto con que Dios comunica el ser a los seres finitos y contingentes, no puede ser un acto inconsciente, sino el mismo Acto de Entender y Querer; tiene que ser un Acto de Amor de su Voluntad. *Dios comunica la existencia con un Acto de Voluntad o Amor.*

Por otra parte, por el Acto de Amor a su Bondad o Perfección, Dios está en posesión del Bien infinito, de la manera más íntima y perfecta: en posesión por identidad consciente con ese Bien infinito. Nada fuera de esa Bondad, perfectamente poseída, es necesario para la Felicidad infinita de Dios. Dios está en posesión gozosa del Bien infinito de la manera más perfecta y, con ese Bien, posee todo Bien.

Ningún ser creado es, pues, necesario para esa Felicidad o Bien infinito plenamente poseído por Dios. Por consiguiente, Dios puede querer estos seres, pues es una Perfección poder quererlos y de hecho los ha querido al crearlos y conservarlos por un Acto de Voluntad o de Amor; pero *no necesaria sino sólo libremente*. No los quiere para obtener un bien de ellos, ya que Dios está en la posesión del Bien infinito y de todo bien; sino para *hacerlos partícipes* de ese Bien o Perfección infinita. El Amor de Dios a sus creaturas es de pura *benevolencia*: para comunicar a otros el Bien que El esencialmente es de la manera más perfecta: por Conocimiento y Amor identificados con su Acto de Ser.

Dios hace partícipes de su Ser o Bien a otros seres *libremente* y, por eso, todos los seres que existen por esta participación, *existen contingentemente*, pudiendo no existir. La *Libertad* con que la *Causa* divina quiere y confiere el ser a sus creaturas, se refleja en el *efecto*, como *contingencia*, como un ser que existe pero que podría no existir si Dios no lo hubiese hecho partícipe de su Ser.

El Amor o Querer divino a sus creaturas las hace partícipes de su Ser o Bien. Por eso, las creaturas por su mismo ser manifiestan a Dios, *lo glorifican o son su gloria*. *Gloria objetiva*, es decir, manifestación de Dios, de las Perfecciones divinas, con su ser participado, pero inconsciente en los seres materiales, y *gloria formal* o manifestación consciente y libre, por el conocimiento y el amor a Dios, en los seres espirituales.

5. — *La participación de la existencia de los seres finitos y contingentes, por un Acto libre de Amor de Dios*

Dios es el Esse, el Acto puro e infinito de Existir; ninguna existencia hay fuera de El, que no esté causada y comunicada, como una participación de su Existencia. En efecto, las *esencias* —necesaria y eternamente constituidas por la Inteligencia divina— son ontológicamente indiferentes para existir o no, es decir, son *contingentes* respecto a su *existencia*. Ninguna esencia contiene en sus notas constitutivas la existencia. Todas ellas son capaces de exis-

tir, pero ninguna está identificada ni exige esencialmente la existencia. La existencia está entera y esencialmente fuera del ámbito de su ser.

Si, pues, muchas esencias existen, no existen por sí mismas, porque ellas no son ni exigen la existencia. Tal existencia o acto de ser tiene que haber sido comunicado por otro ser, identificado con el Acto de Existir, con un acto que sea de Existencia.

Ahora bien, si todos los seres existieran contingentemente, ninguno tendría razón de existir, y nada existiría (Cfr. S. Tomás, *S. Th.*, I, 2, 3). De ahí que necesariamente tiene que existir una Existencia imparticipada, que exista por sí misma, el *Acto puro de existir*, Causa originaria y participadora de toda existencia fuera de ella.

Tal participación o comunicación de la existencia desde la Existencia imparticipada, no puede ser por *emanación*, ya que el Esse o Acto puro de Existir, es por su concepto mismo, *simple*, carece de partes, las cuales se fundan siempre en la *potencia pasiva*, esencialmente ausente en el Acto puro. Tampoco puede ser por *información*, ya que Dios no puede constituirse en acto de ningún ser finito y contingente, pues dejaría de ser Acto puro y sería esencialmente imperfecto y finito.

La única manera de comunicación de la existencia, desde el Acto puro de Existir e imparticipado, es por *Causa eficiente* que, en el Acto puro, según vimos, es de una manera consciente por Voluntad o Amor divino.

De las infinitas esencias posibles, la Voluntad divina, *elige libremente* aquéllas, a las que quiere hacer partícipes de su Bondad y lo hace con el único Acto infinito de Amor, con que necesariamente se ama a sí mismo y, por consiguiente, por Amor a su Bondad. La Voluntad divina comunica, pues, la existencia a las esencias que libremente elige, como Causa eficiente por puro Amor, no para adquirir algo, pues tiene todo bien, sino para hacerlas partícipes de su Ser o Bondad. "Dios comunica la existencia a las esencias, no para adquirir algo, sino para comunicarles" o hacerlas partícipes de su Ser o Bondad (S. Tomás).

6. — *Los grados de la participación de la existencia: a) la creación*

La esencia de la creatura finita nunca es la existencia. Si así no fuera, sería la Existencia y, por eso mismo, necesaria e infinita, sería Dios. La existencia no le pertenece, no es nota suya constitutiva ni propiedad o exigencia esencial, puede tenerla o no tenerla contingentemente, pero cuando la tiene es siempre recibida de otro ser que es la Existencia.

La Existencia imparticipada y necesariamente existente es quien comunica libre e inmediatamente la existencia a tales esencias, que sólo existían eternamente con la existencia del Pensamiento divino, como posibilidades o capacidades de existir en sí mismas. Sin la intervención inmediata y exclusiva de

Dios, ninguna esencia podría salir de la nada y llegar a tener existencia, por la sencilla razón que la esencia no es ni exige de sí la existencia.

Por otra parte, la comunicación primera y total de la existencia, el tránsito de la nada total —*ex nihilo sui et subjecti*— a la existencia, es decir, la *creación*, supone una Causa que actúa bajo la razón u objeto formal de *ser o esse*; porque la creación no es una mera trans-formación, cambio de formas, tránsito de un *modo de ser a otro*, no se logra bajo la razón de *tal ser o esencia*, sino simplemente un tránsito de la nada total al *ser* como tal, y la acción que la realiza actúa bajo la razón formal de *ser o existir*. Ahora bien, sólo Dios, Voluntad y Potencia infinita, puede obrar *bajo la razón de ser*, ya que este objeto formal es infinito, es decir, lo abarca todo. La creación siempre produce un ser finito, ya que Dios no puede crear un Ser infinito, Dios, pues sería contradictorio: un ser que no es sino que recibe la existencia y que a la vez es Existencia. Sin embargo, así sea siempre de un ser finito, la creación supone una Causa o Acción infinita, pues sólo una Potencia o Voluntad que actúa bajo la razón infinita de *ser* y, por ende, en un ámbito infinito de actuación como es el *ser o esse*, es capaz de crear o dar el *ser* a tal ser. Por consiguiente, únicamente Dios puede crear, es el único que es la Existencia por sí misma y necesaria, la fuente imparticipada originaria de toda existencia y también porque la acción de crear, al conferir el *ser* como tal desde la nada total —aunque sea a *tal ser*— que implica un ámbito o poder infinito en la Causa, sólo puede provenir de quien, por ser el Ser o Esse infinito, por eso *es capaz de obrar bajo la razón formal infinita de ser*.

7. — *Los grados de la participación de la existencia: b) la conservación*

Dios es la Causa eficiente primera que en un Acto libre de amor hace partícipes de su Existencia por *creación* a las esencias, que *libremente* elige y que, por eso, existen *contingentemente*.

La *contingencia* para existir es esencial a toda esencia finita, que ontológicamente ni es ni exige la existencia, y porque, por eso mismo, ésta únicamente puede provenir de la Causa o Voluntad libre de Dios.

De aquí que, aun existiendo, la esencia no es ni existe ni puede retener por sí sola la existencia. Esta está siempre fuera de su ámbito esencial.

Las causas creadas pueden conservar las cosas en cuanto *tal ser*, ya que ellas obran siempre bajo una *formalidad propia o taleidad de ser*, y nunca pueden penetrar con su acción en el ámbito del *ser como tal*, que exclusivamente pertenece a quien es el *Esse o Ser* infinito. *Agere sequitur esse*: Dios es el *Esse*, la creatura no es el *esse*, es *tal esencia* que puede existir y también existe de hecho. Por eso, Dios obra bajo la razón de *ser*, y la creatura bajo la de *tal ser*. Así la forma es sustentada por la materia, un accidente por la sustancia, un edificio es conservado por la fuerza combinada de los elementos que

lo forman. También las causas creadas pueden impedir la destrucción de un ser *negativamente*: impidiendo que actúen fuerzas destructoras del mismo. Tal la acción del frío, que evita la actuación de los gérmenes corruptores de un ser.

Pero los seres creados, sean los que necesitan de causas segundas que los conserven como *tales seres*, sea que no los necesiten —como son los seres espirituales— *todos* necesitan ser conservados *inmediata y continuamente* en la existencia, o en cuanto son o existen, en cuanto *ser*, por la Causa eficiente divina, que es su Voluntad o Amor, que libremente conserva o mantiene la existencia en esa esencia. De no mediar esta acción inmediata y continua de Dios, las esencias que nunca son ni exigen la existencia, no tendrían razón de ser o existir y dejarían de existir, y todas las esencias perderían su existencia, serían aniquiladas por falta de sustentación de su acto de existir. Una vez más, la razón última de esta situación es que la creatura, la esencia *nunca es la existencia*, y toda existencia tiene que proceder siempre, inmediata y continuamente de aquel Ser, que por ser la Existencia o Acto puro infinito de Existir, es el único depositario dueño de la misma y *la Fuente imparticipada e infinita de toda existencia participada finita*.

8. — *Los grados de la participación de la existencia: c) el concurso y la premoción*

Los seres participados son verdaderas causas eficientes de otros seres, ya que con su acción determinan a otros a existir. Las pretensiones en contrario del ocasionalismo, de que toda actividad de las creaturas es exclusivamente de Dios, es inadmisibile. La experiencia interna y externa lo contradicen paladinamente: nosotros y las cosas que nos rodean aparecen actuando como verdaderas causas.

Supuesta, pues, esta innegable causalidad de los seres creados que comunica el ser o existencia a otros, el problema es saber si esa causalidad se basta a sí misma y si no es necesaria también la intervención de la Causalidad divina.

Si tenemos en cuenta lo ya dicho: que los seres creados nunca son la existencia, sino que la tienen participada, es claro que por sí solos no pueden causar una *nueva existencia*, que no son ni tienen de por sí. Siempre que se produce algo nuevo: una acción y un efecto, aparece una *nueva existencia* que antes no era: la de la acción y la del efecto. Ahora bien, esa existencia nueva no puede proceder exclusiva ni principalmente de la causalidad del ser creado, pues éste no es ni posee esa existencia antes de actuar. Sólo el Ser en el Acto imparticipado e infinito de Existir puede dar razón cumplida de ella.

Mediante la causalidad —la acción de la causa— de la causa creada procede, pues, todo un nuevo ser existente, *en cuanto tal ser* —en razón de la esencia que él es—, y de la Causa primera procede también todo nuevo ser existente *en cuanto ser o existencia* —en razón de su existencia—. Todo ser existente procede de la Causa increada y todo él también procede de la causa creada subordinada a Aquélla, bien que el efecto es producido por cada una de

ellas de diverso modo o desde su *objeto formal propio del ser y de tal ser*, respectivamente.

Por otra parte, toda causa segunda o participada está en potencia en cuanto a su causalidad o acción de causar. "Ninguna creatura es inmediatamente operativa" dice Santo Tomás, es decir, ningún ser finito tiene identificado su acto de ser —la forma o acto de la esencia— con su acto de actuar o causalidad, ya que tal identidad implicaría la identidad entre el acto de la esencia y el de la existencia, esencialmente implicados en todo acto de obrar o acto segundo. Ahora bien, si el acto de la esencia se identificase con la existencia, la creatura sería la existencia, sería Dios.

Esta verdad "a priori" y universal está confirmada por la experiencia externa e interna. Todos los seres que conocemos, para actuar o causar, están en potencia y necesitan pasar de ésta al acto para actuar.

Ahora bien, ningún ser pasa de la potencia al acto sino por un ser que ya esté en acto. Es una fórmula del principio de causalidad. Porque un ser que está en potencia no posee el acto y, por ende, no puede darse a sí mismo el acto que no tiene. En otros términos, para darse el acto a sí mismo esta causa tendría que *no tenerlo* y así poder llegarlo a tener, y a la vez *tenerlo* para poderse dar a sí mismo. Pero *tenerlo y no tenerlo* son contradictorios. De aquí que ningún ser pueda pasar de la potencia al acto por sí mismo, sino necesariamente por otro ser que ya esté en acto. Por eso toda causa participada para causar necesita ser causada o movida de la potencia al acto por un ser en acto.

Ahora bien, si todas las causas fueran participadas, ninguna podría llegar a causar, porque ninguna tendría el acto o acción para causar. Por eso es indispensable la existencia de una Causa imparticipada, que sea la Existencia por sí misma, el Acto mismo de existir, que mueva a las otras a realizar el acto. Y como todas las causas participadas están en potencia, no basta la moción de la primera de las causas segundas, que luego movería sucesivamente a las otras, porque como la primera no mueve a la segunda sin la acción de Dios, también la segunda a la tercera y así sucesivamente, necesita ser movida por el Acto de la Existencia imparticipada.

De ahí la necesidad de la intervención inmediata de Dios en toda causa segunda para que pueda llegar al acto de causar la *existencia* de otro ser. Conclusión fácil de ver, desde que toda nueva existencia —así sea la de una causalidad o acto de causar y de su efecto— sólo puede proceder de Quien es la Existencia, de Quien está en el Acto puro e infinito de Existir, que de un modo eminente y perfecto contiene, en su Infinita Existencia, *toda Existencia* y es por eso, capaz de conferirla a otros seres sin agotarse jamás.

9. — *Conclusión: Toda existencia o es Dios o es inmediata y permanentemente causada por Dios*

Así como la esencia de las cosas dependen inmediata y constantemente de la Causalidad necesaria ejemplar de la Inteligencia divina, la cual al contem-

plar su Esencia —Modelo de infinita Perfección— no puede dejar de verlas y constituir las, como participaciones posibles de su Esencia o Existencia, de un modo análogo, las existencias de las esencias existentes dependen inmediatamente de la Voluntad o Amor divino, que *libremente*, como Causa eficiente, confiere dicha existencia. En un comienzo, Dios confiere tal existencia desde la nada total: *creación*; luego la mantiene en esa esencia, que nunca se identifica o exige la existencia: *conservación* y, finalmente, la aumenta en los seres mediante el *concurso* y *promoción* divina, que mueve a las causas segundas al acto de su propia actividad y con ella concurre así a causar la existencia de la misma y de su efecto.

Nada hay de existencia que no sea Dios o no suponga la acción eficiente y libre inmediata de la Voluntad y Amor de Dios. Porque sólo Dios es la existencia, y ninguna creatura es la existencia. Por consiguiente, la existencia de un ser participado es siempre algo que *contingentemente* le sobreviene por la intervención causal eficiente y libre de la Voluntad o Amor de Dios.

Sólo Dios es la Existencia en sí, imparticipada y, por eso mismo, infinita. Fuera de ella, ninguna existencia es sino por participación de esa Fuente o Foco único e inagotable de existir. Y no lo es sólo en su comunicación primera, lo es constante y permanentemente; porque la esencia —substancia o accidente— que la recibe, *nunca es ni exige ni retiene de por sí la existencia.* Por eso, la existencia es *esencialmente contingente*, dependiente en su acto del único Acto puro de existir. Para que se entienda mejor el sentido de nuestra afirmación: si por absurdo, esa Existencia pudiese extinguirse y la Voluntad divina dejase de amar con este Acto de amor con que la está sosteniendo, toda existencia finita o creada desaparecería y el mundo se aniquilaría en ese mismo momento. Lo que queremos afirmar con esto es que la existencia creada es como un destello vivo, alimentado constantemente por la acción de ese Foco de infinita Luz de la Existencia divina, que con su amor la ilumina y da consistencia y mantiene permanentemente en su acto de existir. No es una existencia dada para siempre, es una existencia que sólo permanece bajo la acción inmediata y permanente de la divina Existencia, que como Voluntad y Amor actúa sin cesar sobre ella.

Por eso también, la existencia es el don supremo de Dios a las esencias. Es el don fundamental, porque ella es “el acto de todos los actos”, como afirma Santo Tomás. Nada hay en la creatura en acto sino por el acto de la existencia. El acto de la esencia, así sea de una substancia o de un accidente, así sea también de una acción, realmente es únicamente mediante el acto de existir. El acto de las formas —el alma en el hombre por ejemplo— los actos de entender y de querer y de sentir, toda la variedad de esencias o formas de ser, sólo por la existencia son realmente y pueden realizar su acto esencial, y sólo por referencia a esa existencia tienen sentido aún antes de existir.

Todos los demás beneficios —aún los sobrenaturales— se fundan y sostienen en este don primordial de la existencia, permanente y gratuito, porque

sostenido por un Acto inmediato incesante de Amor generoso y libre de Dios. La gracia o participación de la vida divina, la unión sobrenatural con Dios, los sacramentos y su acción santificante, el cielo y todos los dones sobrenaturales, instaurados por Cristo en el hombre, en su vida terrena y eterna suponen y se apoyan en este don primero y fundamental de la existencia, el don con que Dios amorosa y gratuitamente nos mantiene en este acto de ser o existir, y todos ellos y todo otro acto o perfección no podrían ser en su realidad sobrenatural o natural propia, sin ese acto de existencia, directa, inmediata y constantemente participado de la Existencia infinita, como Acto divino de Amor.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

UNAMUNO Y LA APUESTA DE PASCAL

I

La célebre *Apuesta* no ha dejado, desde su origen, de suscitar controversias, no sólo sobre el empleo que le estaba reservado en la *Apología*, sino en cuanto a su sentido mismo y a su valor. ¿Constituye o no un paso fideísta que tiende, en cierta manera, a eludir el obstáculo insuperable para la razón?

Todos tendemos a resolver este problema según nuestras concepciones personales. Ejemplo sorprendente es el de Miguel de Unamuno, cuyo juicio al respecto resulta más esclarecedor sobre él mismo que sobre Pascal, de quien ofrece simultáneamente una imagen que requiere, al parecer, cierta puntualización.

Lleno de simpatía por Pascal a quien lo acercan la piedad y la caridad cristianas, Unamuno se le aparta en el orden intelectual y, para respaldarse en él, en vez de subrayar las diferencias, tiende en cierto modo a atribuirle similitudes. Aplica este proceder a todo el pensamiento de Pascal y, particularmente, a la argumentación de la *Apuesta*.

Ha de recordarse la posición de Unamuno frente al problema de la certidumbre. Dicha posición, difusa en toda su obra, aparece más directamente manifiesta en *Mi religión*, en *El sentimiento trágico de la vida* y en *La agonía del cristianismo*; en este último libro, un capítulo, "La fe pascaliana", vuelve a un artículo consagrado a Pascal en 1923, en ocasión de su tricentenario.

Molesto por el carácter estrecho y formalista de los sistemas tradicionales, Unamuno procesa al racionalismo, al que acusa de no llegar al fondo de las cosas, de engendrar simples juegos verbales; identificándolo con la razón misma, le opone a ésta una desconfianza en toda materia y, especialmente, en materia religiosa. Tal rechazo se origina quizá porque Unamuno no cree poder encontrar en este dominio respuesta victoriosa al racionalismo incrédulo. De cualquier modo parece dejar de lado toda posibilidad de acuerdo entre la razón y la fe. Pero no lo exasperan menos la ortodoxia y cierta autoridad inte-

lectual exterior en las que ve, además, un sistema formalista y esclerosado, al mismo tiempo que una agresión a la libre espontaneidad de la conciencia.

¿Será necesario, en consecuencia, entregarse a un escepticismo negador? Unamuno piensa evitarlo por el sentimiento. Según él la exigencia de la vida es, en este punto, más poderosa que todo formalismo lógico. Llevamos en nosotros un deseo de inmortalidad incoercible e imperioso; él nos da el sentimiento de Dios. Sentimiento subjetivo que sólo se justifica por sí mismo y origina los valores individuales del hombre compelido a una lucha perpetua por su convicción vital. Es lo que Unamuno llama "el agonismo", el combate.

Pretende encontrar en Pascal esta concepción particularísima del combate por la fe y, sobre todo, pretende encontrarla en la argumentación de la *Apuesta*, de la que no hace exégesis crítica. Se limita a captar ciertos puntos para incorporarlos a su haber o más bien para solicitarlos y atraérselos.

II

Unamuno observa en primer término, para prevalecerse de ello, que Pascal parte de premisas agnósticas. Es cierto. Pascal dice en sustancia que no conoce de Dios ni su esencia (punto de acuerdo con el catolicismo más ortodoxo) ni su existencia siquiera, porque siendo Dios sin extensión, trasciende las nociones de las cuales nuestra alma, unida a nuestro cuerpo, no puede desprenderse. No es posible, por lo tanto, afirmar a Dios como conclusión de un razonamiento discursivo.

Se trata de saber el significado de esta concesión al agnosticismo. Pascal está seguro de conocer, por su fe, la existencia de Dios y de conocer, por "la gloria", es decir por la visión beatífica, su naturaleza. Manifiesta, sí, una certidumbre íntima no quebrantada. Con razón o sin ella, rechaza las "luces naturales" como incapaces de resolver y no como conduciendo a una negación. Opone, sin juzgarlos, al creyente y al incrédulo y aclara que la tesis negadora sería incapaz de ofrecer presunciones de superioridad. El abandono es, pues, muy parcial: Pascal se limita a usar un procedimiento táctico. Hay que aceptar al libertino en su nivel de pensamiento. Pascal lo dice en suma: incluso a partir de vuestras propias premisas, corresponde preocuparse por la fe, escuchar a los cristianos.

La *Apuesta* está en la lógica de este punto de mira, no sólo porque para el hombre "embarcado", negarse a apostar sería asimismo apostar, sino porque allí donde al proceso puramente especulativo no le es dable concluir, quedan, quizá, otras razones. Los cristianos proponen algunas: la vida de Jesús y su mensaje, la "fides ex auditu". Son los primeros en puntualizar el orden distinto de estas razones que desbordan el dominio racional y, por tanto, no están en condiciones de ser aceptadas por el libertino. Es necesario que éste admita,

para examinarlo, un nuevo modo de investigación y que salga, para esto, de la indiferencia. La *Apuesta* ha de avivar en él el deseo de llegar al fin y suscitará además una conducta purificadora, desprendiendo su espíritu del sordo empuje de las pasiones, abriéndolo verdaderamente, conduciéndolo a la disposición moral, única capaz de adquirir las verdades de cierto orden.

Pero cuando Pascal propone al libertino esta apuesta, no la necesita para sí, puesto que él está sólidamente instalado en una certidumbre sin la cual sería inexplicable su proyecto de apología. Su certidumbre se cuida demasiado poco, quizá, de la especulación metafísica pero se apoya, sin embargo, no sólo en el sentimiento sino en otras pruebas en las que la razón tiene aún un papel que representar: los motivos de credibilidad de la fe. El verdadero pensamiento de Pascal es, pues, diferente al agnosticismo que le atribuye Unamuno; esta concesión limitada y táctica no excluye de ninguna manera la apertura del espíritu, la esperanza implícita de una certidumbre que debe ser hallada; la apuesta, según él, no dispensa de la búsqueda, impulsa a continuarla sobre nuevas bases.

III

Para decidir al libertino a apostar, Pascal desarrolla un pensamiento que postula ciertas premisas. Una de ellas le es común con Unamuno: la aspiración interior y moral que menosprecia los bienes de la tierra para estimar el verdadero bien. La otra es un cálculo sobre las puestas y las apuestas con el objeto de descubrir cuál es la elección más ventajosa para el apostador.

Pascal saca provecho aquí de los estudios de cálculo de las probabilidades que había realizado anteriormente a pedido de su amigo Meré, aficionado al juego, por los cuales había codificado toda una "geometría del azar".

Unamuno califica de probabilismo la actitud de Pascal. No discute (ni examina) el valor intrínseco del razonamiento sistemático, sino la legitimidad de su empleo y el valor de su conclusión.

Toda apuesta es, a no dudarlo, actitud probabilista. El apostador debe admitir que su esperanza de ganancia es probable y, al mismo tiempo, por definición, incierta. El argumento de Pascal sería ilegítimo sólo si tendiera indebidamente a hacer aceptar como certidumbre lo que es nada más objeto de una opción, de una esperanza. En este sentido lo interpreta Unamuno. Es necesario ver cómo interpreta este probabilismo, al que condena, no sin refugiarse a veces en él.

En el capítulo "La fe pascaliana", Unamuno alega una carta de Ignacio de Loyola a sus primeros compañeros, que establece tres grados de obediencia. El primero consiste en ejecutar una orden. El segundo en hacer suya la voluntad del superior. El tercero, en someter el entendimiento mismo al del supe-

rior, en tener por verdadero lo que éste declara como tal, en vista a una perfecta obediencia de sí mismo. Actitud quizá admirable moralmente, pero peligrosa, hasta ilegítima intelectualmente, observa con razón Unamuno. (Notemos que no se trata de la adhesión al magisterio infalible de Pedro hablando en nombre de la Iglesia, sino de la simple afirmación de un superior cualquiera, y no en razón de un carisma que se le atribuyese, sino simplemente para ejercitar la virtud de la obediencia). Que tal sea o no el verdadero pensamiento de San Ignacio, así lo ve Unamuno. Y sobre este primer punto articula otro. Comenta la noción de opinión probable que, en sus *Provinciales*, Pascal reprocha ásperamente a los casuístas. Es suficiente, afirma, que un Doctor serio juzgue probable una opinión para que se la pueda aceptar con seguridad de conciencia. Así, este "Doctor serio" cobra autoridad, uno se somete a su juicio. Y Unamuno identifica esta actitud —por entero laxista— con el heroico tercer grado de obediencia (se ve, sin embargo, que la autoridad atribuida al Doctor y la autoridad reconocida al superior son de naturaleza enteramente distinta).

Volviendo a la *Apuesta*, Unamuno considera que Pascal cede en ella a un probabilismo que consistiría, a la vez, en admitir lo probable por cierto y en someter indebidamente la razón a una autoridad exterior. Esto obliga a examinar dos puntos.

¿Sumisión a una autoridad? ¿A cuál? Pascal, al final de la *Apuesta*, dice en sustancia al libertino: "pedí a Dios de rodillas, sometiéndole mi ser, que sometiera todo el vuestro". Es evidente que sólo se inclina aquí ante Dios. Y no se trata de una alienación del juicio. Se trata de la gracia divina que acude a traer al hombre el sostén que le es indispensable para pasar de las simples vistas del espíritu a la adhesión definitiva de toda persona (volveremos a esto más adelante).

Unamuno alega además algunos pensamientos que encontramos reunidos en el capítulo XIII de la edición Lafuma.¹ Ha de excluirse en primer término una lectura equivocada. Pascal escribe (La 332): "sumisión y uso de la razón en lo cual consiste el verdadero cristianismo". Tal es el texto adoptado por Lafuma después de una revisión cuidadosa del manuscrito. Ahora bien, la edición Brunschvicg, daba por error: "sumisión es uso de la razón" (BR 269). Unamuno, que ha leído, pues, la edición Brunschvicg, toma esta última versión y cree que Pascal quiso identificar razón y sumisión, cuando, precisamente, las distingue. El conjunto de este capítulo XIII aporta las explicaciones pertinentes. Pascal desarrolla su distinción: "Hay que saber dudar cuando es necesario, asegurar cuando es necesario, sometiéndose cuando es necesario" (BR 268, La 355). Añade: "No es raro que haya que reprender a la gente por demasiada docilidad..." (BR 254, La 372). Da el porqué de esta sumisión pedida a la

¹ Nuestras referencias han sido tomadas de la edición Brunschvicg minor (bajo el signo BR) y de la edición Luis Lafuma (Delmas 1952), bajo el signo La. La *Apuesta* lleva el número 239 en BR y el número 243 en La.

razón, afirmando a la vez sus límites y su dignidad: "El último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan, ella es débil si no llega a reconocerlo. Si las cosas naturales la sobrepasan ¿qué no decir de las sobrenaturales?" (BR 267, La 373). En este punto Pascal mantiene la autonomía de la razón: "la razón no se sometería jamás si no juzgara que hay ocasiones en las cuales debe someterse. Justo es, pues, que se someta cuando ella juzga que debe someterse" (BR 270, La 359). Más aún: "nada hay tan conforme a la razón como esta negación de la razón" (BR 272, La 367).

Si hay autoridad, es la de Dios sólo, la de la garantía divina incluida en la Revelación. Pero Pascal respeta las etapas. Usa a veces el argumento de autoridad en las *Provinciales* porque entre sus adversarios y él, la fe cristiana es la base admitida en común. Pero sabe perfectamente que tal autoridad carecería de sentido para el libertino aún no convertido, que está todavía en el tiempo de la búsqueda, y no usa jamás el argumento de autoridad en su *Apología*. Un texto parece bien decisivo: "Es el consentimiento de vosotros mismos y la voz constante de vuestra razón y no la de los otros, lo que debe haceros creer" (BR 260, La 374). Así el hombre se somete únicamente a Dios y a la conciencia. Pascal respeta por entero en su interlocutor y en su propio pensamiento el valor y la autonomía de la razón.

Hacer de la apuesta un trámite subrepticio de lo probable a lo cierto, del deseo a la convicción, sería una tontería o una mala acción; opuestas ambas al agudo sentido crítico de Pascal y a su culto absoluto de la verdad. Unamuno afirma, además, que Pascal cede al sentimiento y al "querer creer" (el *will to believe*, de W. James). Volveremos a este punto. Anotemos solamente ahora que los motivos de apostar son extraídos de consideraciones racionales, en tanto que la apuesta permanece como una simple apuesta.

Sin embargo esta sospecha subyace en otras observaciones de Unamuno sobre la apuesta. Acusa a Pascal de "buscar la creencia en el hábito". A decir verdad esta palabra no figura en el texto de la *Apuesta*, aunque es dable inferirla de la marcha del razonamiento y Pascal, en la *Apología*, habla mucho del hábito y le atribuye gran importancia.

No solamente está en juego el hábito cuando Pascal dice al libertino, conmovido pero aún incierto: "trabajad para convenceros, no por la acrecentación de las pruebas sino por la disminución de las pasiones". Una cierta opción, una cierta esperanza van a inspirarle un estilo de vida más puro que lo liberará de las consideraciones del interés o de los vicios y lo ayudará a percibir los valores y verdades cristianas. En suma, cierto nivel moral es indispensable para una búsqueda sana. Hay que liberarse de las pesadeces del epicureísmo, decidirse a mirar desde un cierto ángulo.

Pero Pascal cuenta también con el hábito material. "Obtrad como aquellos que han llegado antes que vosotros a la fe... Es actuando como si creyeran, usando agua bendita, haciendo decir misas. Esto os hará creer naturalmen-

te...". Cabe preguntarse si todo creyente ha pasado en realidad por esto. Pero basta que Pascal proponga esta vía para que sea necesario justificarla. ¿Qué quiere decir, pues?

Pascal atribuye al hábito una función propia en la convicción. (Designa además dicha función con otros términos: costumbre, autómeta, máquina). Subraya que el hombre no es puro entendimiento sino un complejo y que la repetición habitual de los pensamientos y los actos imprime a nuestro ser una modificación que favorece el retorno maquinal, espontáneo, de tales pensamientos, tales actos. Habla además (BR 250, La 722) de lo "exterior" que es necesario unir a lo "interior" y en este pensamiento ofrece precisiones vecinas a las de la *Apuesta*: "ponerse de rodillas", "rezar con los labios". Sin embargo añade: "Aguardar el socorro de este exterior es ser supersticioso". Ahora bien, "superstición" significa en él toda ciencia injustificada. He aquí, pues, una primera condenación palmaria de una fe basada exclusivamente en el hábito. El mismo pensamiento añade que hay que tratar de "obtener de Dios", expresión elíptica que discrimina la parte de la gracia divina en la eclosión de una fe valedera.

Otro texto (BR 252, La 7) puntualiza además: "Somos autómetas tanto como espíritu... El instrumento de la persuasión no es la única demostración... La costumbre resuelve nuestras pruebas más fuertes y más crudas; inclina al autómeta que arrastra el espíritu sin que éste lo advierta". La verdadera solución no consiste en esta costumbre "de la que dependen tantos cristianos" y dependen también "turcos y paganos". Hay que recurrir a dicha costumbre únicamente "cuando el espíritu ha visto dónde está la verdad para abrevarse de ella".

Finalmente Pascal resume todos los aspectos de la cuestión en una fórmula definitiva: (BR 245, La 390) "Hay tres medios de creer, la razón, la costumbre y la inspiración. La religión cristiana, la única que posee la razón, no admite como verdaderos hijos a quienes creen sin inspiración. No significa esto que ella excluya la razón y la costumbre, al contrario. Pero hemos de abrir nuestro espíritu a las pruebas, confirmarnos en ellas por la costumbre, ofrecernos por las humillaciones a las inspiraciones, las únicas que pueden lograr el verdadero y saludable efecto...". La inspiración significa la parte de la gracia, socorro gratuito de Dios.

Así el hábito constituye nada más que uno de los elementos de la creencia y cuando Unamuno escribe en el capítulo XI de su *Sentimiento trágico de la vida*: "Es la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría", hace mal en citar allí a Pascal para respaldarse en él. Pascal no hubiera suscripto nunca esa fórmula. Nada hay de común para él entre una ayuda para la voluntad y una prueba válida para la razón. Si la función de la razón es a sus ojos insuficiente en la creencia, no deja de considerarla indispensable y rigurosa. Pascal no propone ninguna trampa.

IV

Hay más, Pascal, que escribía al vuelo pensamientos que no tuvo tiempo de retocar, presenta junto a redacciones perfectamente concluidas, páginas más o menos descuidadas donde la expresión es imprecisa; por consiguiente sólo se lo comprende bien si se conciertan todos sus textos y no sacando partido de un texto aislado. Alguna vez también, la conciencia de su fuerza lo impulsa al desafío, extrema la paradoja y deja pasar expresiones arriesgadas. Y Unamuno, siempre deseoso de afirmarse en Pascal, saca partido arbitrario de estos pasajes.

Pascal escribe: "No se creerá jamás con una creencia útil si Dios no inclina el corazón" (BR 284, La 730) y Unamuno comenta en "La fe pascaliana": "Este matemático... caña pensante... por quien Jesús hubo derramado tal gota de su sangre... buscaba una creencia útil que lo salvara de su razón. Y la buscaba en la sumisión y en el hábito".

Parece evidente que abusa de las palabras. ¿Por qué dar a "lo útil" el sentido de un subterfugio que permite suprimir la razón? Pascal había escrito además: "con una creencia útil y con fe", lo que aclara su intención. Se trata de que la fe sea un acto de toda la persona bajo el impulso de la gracia y cobrando valor religioso, mientras que una convicción que no interesa más que al entendimiento, se reduciría a un simple artículo de ciencia, desprovista de significación moral.

Una de las más célebres paradojas de Pascal es quizá aquella que figura en el final de la *Apuesta*: "Naturalmente esto os hará creer y os entontecerá... ¿Qué perderíais con eso?". Sabido es que los editores de Port-Royal no se atrevieron a publicar el término que conservó siempre cierto sabor de escándalo, para gozo de los adversarios, encantados de ver al mismo Pascal proporcionarles, aparentemente, un arma contra sí. Unamuno no podía dejar escapar tan hermosa ocasión de convertir a Pascal en su compañero y garantía: "Era él —dice en "La fe pascaliana"— quien dijo: "Cela vous abêtira" en un momento de desesperación agónica.

¿Cómo, pues, interpretar este "entontecéis"? Recordemos en primer lugar que el siglo XVII discutió largamente en pos de Descartes sobre el animal-máquina. El animal tiene comportamientos (sensibilidad-memoria) que parecen derivar de un principio pensante, *cogitans*. Ahora bien, la *res cogitans*, el espíritu, no existe en él. Es necesario, pues, admitir sustitutos de un orden puramente mecánico. Encontramos de nuevo aquí al autómatas y a la máquina de los que hablaba Pascal a propósito del hábito. La palabra tan reprochada a Pascal podría bien ser sólo una mención de su pensamiento precedentemente citado (BR 245, La 396): "confirmarse en ella por la costumbre", lo cual, lejos de excluirlo, postula que, en primer término, se hubiera "abierto el espíritu a las pruebas".

Parece también que, al emplear expresión tan áspera, Pascal hubiera cedido a una tentación de desafío y violencia frecuente en él. En la misma medida con que honra la razón verdadera, execra sus desviaciones y caricaturas, particularmente la suficiencia de los libertinos que se creían “espíritus fuertes”. Y es al libertino a quien se dirige aquí; su amistad no excluye el deseo de sacudirlo un poco. Pascal endilgó otras pullas a la razón: “Cállate, naturaleza imbecil. Humíllate, razón impotente”, pullas que no disminuyen en nada el respeto absoluto que profesa a la razón en su legítimo dominio.

Tal parece ser, por otra parte, el juicio del filósofo Brunschvicg, editor de Pascal, quien comenta la palabra en estos términos: “Pascal pide al libertino el sacrificio de una razón artificial, falsamente erigida en facultad de verdad absoluta... Entontecerse significa volver a la infancia para alcanzar las verdades superiores inaccesibles a la corta sabiduría de los semisabios” (op. cit., p. 441, nota).

Lucien Goldmann, sin embargo, al hablar de Pascal en su estudio *El Dios escondido* duda que la idea del animal-máquina de la explicación de “esto os entontecerá”. Señala que ningún texto de Pascal admite este animal-máquina y que, en cambio, existe uno cuyo sentido podría juzgarse contrario: “La máquina aritmética² produce efectos más semejantes al pensamiento que cuanto hacen los animales, pero no hace nada que permita afirmar que tiene voluntad como los animales” (BR 340, La 231).

Esta voluntad puede muy bien equivaler a mecanismo en el pensamiento de Pascal. El mismo Goldmann entiende de manera honorable el “entontecimiento”. Todo conocimiento, asevera, implica actividad y, una vez reconocida la necesidad intelectual de apostar, corresponde actuar en consecuencia; remite después al pensamiento: “somos autómatas tanto como espíritu”. Con lo cual volvemos a las consideraciones sobre el papel del autómeta.

Hacerse tonto significa, pues, hacerse “animal” en el sentido de automatismo; no significa, en absoluto, volverse ininteligente o gregario. A pesar de la rudeza de la expresión, lo que se nos propone no es sustituir el ejercicio del espíritu por el autómeta, sino añadir el socorro de dicho autómeta al ejercicio del espíritu. Pascal no desdeña los motivos de credibilidad.

V

Todas estas significaciones de detalle tienen una significación general que el mismo Unamuno destacó, resumiéndola, en un pasaje de “La fe pascaliana”: “Pascal no ha creído en la razón” y también: “no pudo jamás, aunque lo hubiera querido, llegar a creer con la razón”; su tragedia íntima consistía en “es-

² Se trata del aparato, inventado y fabricado por Pascal, antepasado de nuestras máquinas de sumar.

tar persuadido y no convencido" (así se origina el rodeo que constituye su llamado al corazón). No era eso "creer" sino "querer creer"; en el fondo, Pascal era uno de "los pirronianos que tanto combatió".

Pascal sería, pues, según esto, un apóstata de la razón. Pero estas afirmaciones son falsas.

A pesar de la dicha que encuentra en su vida religiosa, Pascal no está unido a su fervor por este único atractivo; lo está por el sentimiento de una certidumbre bien fundada. A cada instante su apología manifiesta esta firmeza, esta seguridad del juicio. Si insiste en "la miseria del hombre sin Dios", si comienza por mostrar amable o deseable a la religión, lo hace para combatir una pasión por otra, para preparar el terreno, para incitar a la búsqueda sacudiendo una engañosa quietud. (¿Acaso en nuestros días una civilización técnica y mercantil no entorpece aún más nuestra visión?). Nada de común entre esta actitud ciertamente voluntaria y el "querer-creer" que se crea como sucedáneo de certidumbre al rehusarse a las legítimas exigencias de la razón.

El abandono de las pruebas metafísicas tradicionales constituye únicamente el abandono de un método entre otros. Pascal no las utiliza, mas jamás negó su valor intrínseco. Se limitó a observar que en la vida habitual dichas pruebas eran poco convincentes ya que, al estar "demasiado alejadas del razonamiento de los hombres, impresionan poco" y, además, porque es difícil tenerlas siempre presentes. Más aún, las juzga insuficientes o hasta peligrosas cuando se trata de una fe real que nos vuelve verdaderamente hacia el Dios de los cristianos. Tales pruebas son capaces de engendrar el deísmo, pálida caricatura o imagen opuesta de aquella fe: "Qué gran distancia media entre conocer a Dios y amarlo" (BR 280, La 727). En todo caso Pascal recurre a otros métodos de demostración basados también en el ejercicio de la razón (Cf. BR 289, La 459). Es lo que llama en la *Apuesta* "ver el revés del juego". No hay en todo esto sombra alguna de pragmatismo.

Por fin, a pesar de varias burlas —cuyo sentido vimos ya— dirigidas a la razón, superabundan los textos en que Pascal glorifica esta facultad del hombre y reconoce sus exigencias: "el hombre es un junco pensador" (BR 347, La 391). "El pensamiento hace la grandeza del hombre" (BR 346, La 233). "La razón manda mucho más imperiosamente que un amo" (BR 345, La 377). Hemos aclarado que, en los casos en que Pascal invita a la razón a someterse, lo hace en nombre de motivos legítimos que ella misma reconoce. Enfrentada con realidades trascendentes, la razón puede y debe inclinarse ante la Revelación, cuyas garantías están, por lo demás, establecidas bajo su contralor.

VI

Se ignora el uso que hubiera hecho Pascal de su *Apuesta* en la *Apología*, de haber podido publicarla él mismo. Se ignora también si la hubiera retocado,

precisado. Sea lo que fuere y tal como está, dicha apuesta no se aparta del pensamiento general de Pascal y refleja sus preocupaciones y sus ideas dominantes: desdén de lo terreno, geometría del azar, el autómatas humano, el Dios escondido, el escepticismo táctico (extraído sin duda de Montaigne). Hasta refleja el temperamento moral de Pascal: pasión; fervor, con cierto asomo de desafío; espíritu a la vez fraternal e imperioso.

No resulta, pues, fuera de lugar sacar conclusiones sobre la *Apuesta* gracias a Pascal en general, ni sobre Pascal gracias a la *Apuesta*. Pero ni el uno ni la otra deben ser tachados de pragmatismo, de "querer-creer", de abandono de la razón.

Pascal propone su *Apuesta* al libertino como un trámite práctico y preparatorio que servirá de auxiliar en la búsqueda. No introduce en ella ni conclusión implícita ni afirmación arrancada por sorpresa. No tiene mayor importancia saber si Pascal la hubiera usado para sí mismo, pues no se trata, de ninguna manera, de un salto en el vacío al cual se vería finalmente obligado. De hecho, lo que se conoce de su biografía intelectual, no lo muestra en ningún momento en esa actitud.

Pascal no volcó en la *Apuesta* ni una prueba ni una pseudo prueba de las verdades propuestas a la fe. En cuanto a la razón, la estima altamente en su dominio propio; el sabio, el psicólogo y el apologista permanecen, por tanto, de acuerdo en él. Pascal no está dividido, descuartizado. Esta imagen romántica es falsa, aunque por desdicha es la imagen que de él da Unamuno: "un Pascal agnóstico, en ruptura con la razón, desgarrado, agónico". Lo pinta como lo han hecho los incrédulos notorios desde Voltaire a Goldmann. Lo hace por cierto con espíritu totalmente distinto: estos últimos, al rechazar la fe cristiana, tienen interés en descubrir al Apologista "en falta" a los ojos de la razón. Unamuno quiere y cree seguir su invitación a la fe pero reitera la imagen de los incrédulos y aporta así, sin quererlo, apoyo a su doctrina. Sorprende ver que retoma las acusaciones y, a veces, hasta el acento de esos incrédulos. Parece asociarse a este triunfo de los racionalistas contra Pascal, cuando lo que él quiere, en el fondo, es el triunfo de Pascal sobre la razón. Tiene palabras de adversario contra aquél de quien quiere hacerse un amigo.

Porque, en el fondo, quiere hacerlo su cómplice; poner la autoridad de Pascal al servicio de sus propias tesis, antirracionalistas, irracionales. Se complace en exagerar el conflicto entre la razón formal o especulativa y la realidad de lo "vital"; entre espíritu crítico y sentimiento. Querría arrastrar a Pascal a este desequilibrio, a esta ultranza y a la inquietud permanente que engendran. Pero Pascal, aunque haya rozado el fideísmo por momentos o en apariencia, nada tiene del fideísmo romántico, voluntarista y, en suma, impreciso de Unamuno. Allí donde Pascal —lo hemos visto— se limita a abandonar un método tradicional, Unamuno desafía a la razón misma, piensa y su pensamiento permanece

versátil e inseguro. Se lo siente angustiado e incómodo; con agresividad voluntaria, mientras Pascal manifiesta un espíritu firme, disciplinado, sereno.

De ahí una actitud diferente entre ambos, hasta cuando sus pensamientos se encuentran. A Unamuno le gusta oponer al Dios existente (ex-sistente, según la etimología), el Dios que él llama "in-sistente", sentido interiormente por una experiencia directa. Ahora bien, Pascal aparece durante toda su vida como muy sensible al Dios in-sistente: el *Memorial* y todos sus escritos de piedad están penetrados de El; pero no utiliza en su *Apología* este acercamiento a Dios que se adivina mas no entra en su argumentación. Porque para él, sin dejar de ser in-sistente, Dios es perfectamente ex-sistente y de este orden objetivo deriva el trámite de espíritu propuesto al libertino. El llamado a la experiencia subjetiva permanece, en los *Pensamientos*, secundario y subordinado.

Si Unamuno cree poder respaldarse en Pascal, es a causa de un malentendido. Aísla en Pascal los puntos que corresponden a su propia tendencia. No se puede decir en verdad que sea su discípulo. Su pensamiento no aparece como formado por él, antes bien, al encontrarlo tiende a hacer de él un aliado en beneficio de ideas que ya son las suyas. No tuvo en consideración la construcción de conjunto de la *Apología* ni la preocupación pascaliana por pruebas positivas (históricas, escriturarias).

Las reservas inevitables sobre las interpretaciones de Unamuno en lo que respecta a definir la marcha intelectual de Pascal, no deben impedir un justo homenaje a sus virtudes cristianas en las que se revela muy cercano a Pascal; lo amaba y admiraba en él una cualidad de alma que es también la suya. Hasta por el espíritu se parecen ambos a menudo: valentía, un cierto desafío, sentido agudo de lo real por sobre las teorías y los sistemas, visión realista de la condición humana. Se asemejan más aún por el fervor y la elevación de sus sentimientos. Ambos llevan el impulso religioso hasta un desdén, un tanto excesivo de lo temporal. A las libres visiones de Pascal en materia política y social, corresponde el capítulo VII de *La Agonía del Cristianismo*: "El supuesto cristianismo social". El progreso cívico, dice Unamuno, no es un itinerario del alma a Dios. Fórmula terminante para resolver una perpetua tensión del pensamiento cristiano. Tratan de mito el aspecto humano de la justicia, del progreso, de la civilización, en lugar de investigar en él la unión con el Evangelio. Después de todo, estas paradojas que pueden, en estos días de "horizontalismo", recordar útilmente la primacía de lo espiritual, no impiden que Pascal haya muerto en el renunciamiento voluntario de sus bienes en beneficio de "sus hermanos, los pobres", ni que Unamuno haya sabido adoptar actitudes políticas que lo condujeron al destierro.

Sus meditaciones íntimas, que figuran en el *Memorial*, en el *Misterio de Jesús* y en otras páginas de esta suerte de Pascal, y en Unamuno a lo largo de su *Diario Intimo*, de publicación reciente, atestiguan idéntica sed de Dios "la

cual desborda la pobre alegría de vivir”, dice Unamuno. Se los siente nutridos en los textos sagrados y litúrgicos. Ambos son maestros de oración, de caridad y de una humildad adquirida por asombrosa victoria sobre sí mismos. Ambos se encuentran en la generosidad y el compromiso. Es posible amar y admirar con el mismo corazón a estas dos almas fraternales.

ANDRÉ MONCHOUX

(Traducción de Mónica Jongewaard
de Boer)

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE INVESTIGACION FILOSOFICA

El término investigación reviste diversos contenidos conceptuales, que participan de un elemento común: la actividad del profesional estudioso que se dispone a aportar algo en su campo.

Este elemento común es casi nada en proporción con las dimensiones de variabilidad que determinan las especies de esta actividad. Tanto que algunas de ellas no parecen tener en común sino el nombre.

Las variables, en efecto, se escinden, con una división fundamentada en el tipo de actividad intelectual, en dos grandes grupos: el de la investigación científica, y el de la investigación técnica, en función, claro está, de la actividad intelectual teórica o de la actividad intelectual práctica. Sin embargo, esta división debe concebirse como complementaria o suplementaria de otra, la cual forma con ella el eje para fijar entre ambas la posición de cualquier actividad de investigación.

Esta segunda escisión grupal, se divide en función de la actividad o receptividad del sujeto que investiga. De este modo aparecen el destinado y el destinatario¹ ya lo sean de la ciencia o de la técnica.

El destinado es el hombre de la actividad. Y es en sentido estricto el investigador. El destinatario es, contrariamente, el sujeto de la pasividad: el aprendiz o el profesional que generalmente aspira a un título o a un grado académico o que lo posee, gracias a la recepción, al aprendizaje de lo remitido, o el capacitado —o que aspira a serlo— para manejar la técnica en determinados ámbitos.

El destinado puede pertenecer a diversos órdenes jerarquizados; es decir, puede funcionar como destinado a título de creador, de divulgador, o bien, de recopilador.

El creador es el que descubre, el que inventa, el que origina. El original² en sentido estricto.

El divulgador es un reformador, promueve a través de la reforma en el lenguaje —en el aparato significante— o a través de la reforma en la aplicación, ya la ciencia, ya la técnica, descubiertas por el creador. Debe ser original no en cuanto a los descubrimientos, por supuesto, sino en cuanto a su reforma.

Es propio del recopilador ordenar. Asimismo la recopilación implica su dosis de originalidad.

¹ Cfr. J. ZUBIRI.

² La originalidad no está en la negación de lo común y corriente, es por el contrario, lo mismo común y corriente trascendido, cfr. GARCÍA ALONSO, *Filosofía de las Bellas Artes*.

No todos los hombres profesionalmente comprometidos con la ciencia son científicos, ni técnicos los así comprometidos con la técnica. Ni siquiera lo son quienes investigan en estos campos. Lo son en absoluto los creadores de la ciencia y de la técnica y proporcionalmente el divulgador y el recopilador.

La creatividad implica la posición inamovible de un elemento esencial para la ciencia o para la técnica.³

El carácter de inamovilidad resulta de la unidad de la ciencia en el sentido de que la verdad no se contradice a sí misma, y por tanto toda afirmación científica auténticamente tal, reviste validez universal, esto es, resulta asimilable para todos los científicos del área, y es, por lo mismo, un elemento de progreso común.

La condición de aportación esencial exigida para la investigación creativa no se refiere solamente a la aportación fundamental, a la que asienta las bases primeras y sobre la cual se puede bordar toda otra especulación, sino que, por el contrario, abriga también a esta especulación cimentada sobre aquellas bases, ya que es tan propio de la ciencia el carácter discursivo, y las nuevas verdades cifradas sobre el conocimiento de las verdades conocidas que hacen cuerpo con la raíz inamovible de la ciencia; estas verdades inferidas no son sino el fruto del discurso.

Ello no obsta para que en el trabajo de un investigador que busca aportar verdades subsecuentes, no quepa la función de la intuición, y no raramente de las grandes intuiciones, de cuyo maridaje con las verdades nucleares florecen afirmaciones inéditas. Lo que es preciso —para que una labor pueda considerarse en el orden de la aportación esencial— es que no se trate por su medio de allegar hechos o afirmaciones secundarias.

La aportación en el ámbito de los elementos secundarios, es lo propio de la investigación divulgadora. Cambiar el ropaje, remozar las apariencias, disponer el montaje de la asequibilidad o de la amabilidad de una tesis, en suma: atender más a los receptores de la tesis que al engranaje de la tesis misma, es divulgar. El maestro es casi siempre un divulgador y el divulgador un maestro.⁴

Y la aportación en lo accesorio —esto es, no ya en lo que se refiere a la recepción de una tesis, sino en lo relativo a su manejo— es producto del trabajo ordenador. Los trabajos de investigación cuya copiosidad y perfección tal como la de enciclopedias, catálogos, diccionarios, etc. han admirado a tantos hombres, son labores de este género. Sería muy difícil divulgar el pensamiento kantiano sin un "léxicon" sobre Kant; éste lo estructura, lo clasifica y lo vuelve manipulable para que el divulgador pueda hacerlo accesible. A este género pertenecen los realizadores de las grandes síntesis a través de la historia.⁵

³ En adelante se ahorrará el explicitar que cuanto se refiere a la investigación científica tiene también su contrapartida en las investigaciones técnicas.

⁴ Para ser maestro el divulgador no precisa de ningún aula, lo es a través de sus escritos. Por el contrario, el maestro es casi siempre un divulgador, aunque sea de sus propias ideas, casi siempre, porque cabe el caso del maestro ininteligible que no puede evitar la creación, que mientras habla está aportando y apenas él mismo puede seguir el hilo de sus propios pensamientos. La división consabida entre magisterio e investigación, es inadecuada.

⁵ Lo que ha dado en llamarse la realización de la síntesis de un tiempo, en una perspectiva desfasada puede apreciarse, quizá, como la actividad de más relieve confiada a quienes hacen filosofía. Hay en ello una cierta mentalidad contable en la concepción de la historia, cuyo desarrollo llega a una situación límite (el final de la página en el libro de caja) en la cual es necesario anotar el consabido "suma y sigue". Es decir, que periódicamente es aconsejable hacer una recopilación del saber. ¿Del saber todo, de siempre, o más bien del saber típico, de la época? Y no deja de haber en los entusiastas de este modo de entender la historia del pensamiento una actividad silenciadora de tantos errores —no sólo de contenido

El núcleo de toda ciencia está en la demostración; aunque la demostración científica revista los tipos más variados. El aparato auxiliar que apoya y fortifica la demostración en las diversas ciencias, tiende a confundirse con el rigor, y por ello también con la seriedad de la investigación.

La argumentación de carácter científico en física presenta una indigencia extrema sin el refuerzo del aparato auxiliar, que es en este caso el laboratorio —o, la multitud de amplificadores sensoriales—. Ciertamente que aún aquí, la argumentación deductiva —puramente intelectual— conserva un papel importante; pero la preponderancia correspondiente a la inducción, fundamenta esta dependencia del aparato auxiliar.

Y es que el juicio de la inducción es la predicación coincidente de una colección de particulares, predicación que no puede tenerse por cierta sin acudir a dicho aparato.

Dentro de la argumentación matemática suceden las cosas de muy diversa manera. La argumentación deductiva es suficiente y el aparato auxiliar sólo se juzga conveniente para facilitar el cálculo o para simplificar las operaciones.

Muy parecida es la argumentación filosófica: de suyo autosuficiente, puede sin embargo usar del aparato auxiliar cuando ello se justifica en función de su cometido.

El aparato auxiliar propio de la ciencia filosófica, es el aparato crítico. Si se trata de un trabajo de investigación de carácter recopilador, el aparato deberá ser abundante. No tanto si la obra es de divulgación; y tratándose de una labor creativa, el aparato resulta innecesario, salvo en los momentos en que se hace alusión al pensamiento ajeno o a algún dato histórico conectado con el trabajo de recopilación.

El uso del aparato auxiliar no es signo de rigor en la investigación sino indicio de la debilidad de los recursos demostrativos también en la necesidad de mostrar a los sentidos o a la inteligencia⁶ lo que ellos no han podido hallar por sí mismos.

No habrá nunca⁷ acerca de la investigación filosófica, interminables capítulos dedicados a la aplicación de métodos estadísticos, a la aplicación de la cibernética o al uso de otros especímenes del aparato auxiliar. Caben, en cambio, ciertas normas reguladoras del aparato crítico, indicaciones sobre el uso del lenguaje, y, sobre todo, el estudio de las leyes de la argumentación: la Lógica.

En síntesis: hablar de investigación en general es manejar un equívoco. La labor creativa del investigador es radicalmente diversa de la divulgación y ésta de la recopilación. El aparato crítico es contrafuerte para determinados tipos de investigación divulgadora o recopiladora y no resulta por sí mismo elemento evaluador del rigor de un trabajo. La medida del rigor depende de la corrección argumentativa.

sino también de concepción total— de algunas de esas grandes síntesis. Se olvida que el fin de la ciencia no es la novedad, sino la verdad, y que por lo tanto por encima del genio constructor de una síntesis gigantesca, estará el genio constructor de una base común fundada en verdad, sobre la cual se pueda seguir construyendo y se cimente el auténtico progreso en lo nuevo y en lo verdadero.

⁶ No es otro el fin de los aparatos de laboratorio, que el demostrar a los sentidos algo que no alcanzan sin la amplificación que les ofrecen estos medios; microscopios, telescopios, sismógrafos, básculas, etc. Citar a un autor es mostrar al intelecto que determinada tesis en un autor es un hecho.

⁷ Esto es más que una seguridad, una esperanza.

Las ciencias filosóficas están constituidas por afirmaciones mediatamente evidentes, que han sido obtenidas por deducción filosófica a partir de evidencias inmediatas también filosóficas.

No toda verdad evidente es un hecho filosófico. Los "hechos" de las ciencias particulares no pueden, sin más, considerarse también como "hechos" para la filosofía.

Dentro de las ciencias particulares es lícito partir de axiomas o de postulados, que pueden considerarse como "hechos", pero que de ninguna manera son evidencias, y cuya certeza deriva del aval de un saber ajeno y no se consolida como certeza intrínseca. La filosofía prohíbe el dogmatismo: es dogmática cualquier afirmación gratuita, cualquier aseveración no inmediatamente evidente que se dispensa de ir acompañada por la demostración respectiva. Todo en filosofía reclama la evidencia, ya de la visión directa, ya de la prueba que la convierte en obvia aunque mediatamente. No caben entonces los axiomas filosóficos; el trabajo riguroso se multiplica y saltan, sin fundamento, innumerables tesis.

No vale la analogía entre las situaciones de las diversas geometrías en función de los varios espacios (planos, curvos, pluridimensionales) y la ubicación de los sistemas filosóficos en relación con su "horizonte". El escenario que constituye un contexto —gnoseológico, metodológico, semántico, etc.—, no puede considerarse en filosofía un convencionalismo, no se trata de una perspectiva,⁸ ni puede optarse asépticamente al estilo como se elige entre varias, incluso opuestas, una axiomática determinada.

El filósofo no puede dispensarse nunca de la demostración, especialmente en lo que se refiere a los principios. El punto de partida filosófico requiere una atención más esmerada, si cabe, que las conclusiones. Por eso el filósofo debe renunciar ante todo al relativismo y a la democrática valoración de los sistemas.

La filosofía no es una exhibición que discurre por la pasarela de lo histórico, para poner de relieve los méritos —méritos siempre medidos por la situación cronológica y por ello suficientemente homogéneos— de los diferentes modelos. La fuerza de la demostración es suficiente también para discernir sobre la autenticidad fundamental de los muchos sistemas y sobre su consistencia. Talla sobrada la de semejante claridad crítica, porque la construcción filosófica es tarea común y en ella se insertan los hombres de todos los siglos. Para un hombre, en cambio, y para muchos —si no superan al indigencia geohistórica: el aquí y el ahora limitativos, enemigos de la gesta— resulta desmesurada; mientras más profunda es una verdad, más difícil resulta anclar en la certeza. La perplejidad kantiana ante los fracasos en la continuidad del quehacer filosófico llega a ser sorprendente, y sólo se ubica en el marco de una concepción de la historia como el irreversible progreso de la humanidad.

Pero no sólo se trata de diferencias en el orden de los principios. El modo de discurrir, enjuiciar y conceptualizar de la filosofía es irreductible al de las ciencias particulares. Las conclusiones de aquella ciencia y las de éstas no pueden mezclarse indiscriminadamente; en ellas no sólo no se maneja el mismo lenguaje, sino que en un caso el significado subyacente es la realidad misma y en los otros se trata de las diversas dimensiones de la reducción etiológica.

⁸ Sólo puede hablarse de perspectiva cuando se acepta que un punto de vista parte de una totalidad. El tema de la perspectiva no es un argumento en favor para el subjetivismo ni para el relativismo, sino que subraya el hecho de la limitación del sujeto cognoscente, el cual no obstante la determinación parcial de su consideración puede alcanzar en ella la verdad absoluta. La verdad acerca de lo que es algo no depende de la suma de las perspectivas (se trata de algo cualitativo no cuantitativo, ni siquiera colectivo) sino de la adecuación apreciativo —real de alguna de ellas, por limitada que parezca.

Las definiciones filosóficas apuntan al ideal de la expresión esencial, el resto de las definiciones etiológicas oscilan entre la versión descriptiva, la final o la genética: la definición de triángulo, por ejemplo, no expresa lo que es, ni siquiera expresa si es o no.

Los juicios que emite la filosofía son a priori. Ello significa —contrariamente a lo que pensaba Kant— que el nexo judicativo no depende de la experiencia, sin implicar ni excluir que el sujeto o el predicado se originen en ella. Los juicios del resto de las ciencias —salvo las matemáticas— son, por el contrario, generalmente a posteriori; la cópula no une ni separa sino en función de la experiencia.

El discurso filosófico —y también el matemático, pues en este sentido coinciden— proceden por la exhibición de una esencia que se constituye en término medio, gozne que sostiene la inferencia. Lo específico de las ciencias experimentales no es, como allí, la deducción, la cohesión esencial, sino la obtención de una nueva verdad con el apoyo del enlace en una colección de individuales.

Por otra parte, el criterio de comprobación puede ser la experiencia sensible o la imaginación; la ciencia filosófica es la única que constata sus conclusiones con el criterio de la inteligencia.

El método es el último reducto a tratar aquí, que marca diferencias entre los saberes etiológicos particulares y la filosofía. Volcarse sobre la realidad misma es el movimiento espontáneo de la filosofía; entre otras razones, porque al referirse al ser total no precisa de instrumentos restrictivos. En su libro "The Philosophy of Physical Science", refiriéndose al problema del alcance del método científico-particular, Eddington para explicar la restricción que se sigue del método de dichas ciencias, se vale de una metáfora: un ictiólogo que investigando sobre la fauna marina se sirve de una red (el método: equipo sensorial e intelectual con el que se recaban los datos). En función de ella —y esto es lo que merece subrayarse— obtiene dos conclusiones generales: 1º ningún animal marino tiene menos de dos pulgadas de longitud. 2º Todo animal marino posee branquias.

Se podría objetar que esto es válido, pero la objeción se haría bajo el supuesto de la referencia al ámbito de los peces, tal como ese reino existe en la realidad; mientras que la propiedad que interesa al ictiólogo es la de que los peces sean capturables.⁹

Entre la filosofía y las otras ciencias cabe una diferenciación fundamental en base a la amplitud material sobre la que ellas trabajan. La restricción del campo material de un saber, obedece a la del instrumento formal y produce la visión de la realidad no transparente a sí misma desde lo más íntimo de su ser hasta la periferia manifiesta obviamente, sino con un cierto grado de opacidad, de refracción insuperable para ver en ella con radicalidad. Los hallazgos de las ciencias particulares son siempre descubrimientos más o menos alejados de la visión medular propia de la filosofía y, por lo tanto, hallazgos importantísimos pero que no pueden simplemente trasponerse al ámbito filosófico: para hacerlo sería menester proporcionarles una iluminación tal que les hiciera perder la cubierta opaca sobre la cual —precisamente— descansan las afirmaciones típicamente científico-particulares. Es decir, para hablar filosóficamente sobre la ciencia particular, hay que transformar en filosóficas las afirmaciones de que se trate. ¿Es esto posible? Es necesario responder en afirmativa y, para ello, partir de que no

⁹ Cfr. EDDINGTON, *The Philosophy of Physical Science*, apud. E. SIMARD, *Naturaleza y alcance del método científico*.

hay terreno vedado a la filosofía: todo lo que es, es susceptible de ser iluminado a fondo. ¿Qué sucede con los temas de tópico metafísico: la muerte, la existencia humana, el dolor, el amor?

Existen, es cierto, seres exclusivamente medulares, sin periferia, sin apariencias: seres, por ello, inalcanzables para las ciencias, seres analizables únicamente bajo la mirada filosófica. Si la filosofía se circunscribiera a la consideración de estos seres —de los que ya en la expresión clásica se dijo que pueden considerarse sin materia y existir sin materia— sería una más entre las ciencias particulares. Por otra parte, hacer depender de la materia considerada la especificación de la ciencia, es reducir la ciencia al tema y renunciar anticipadamente no sólo al rigor sino a cualquier nivel de profundidad. Esto ha sucedido frecuentemente sobre todo en las filas de quienes reaccionan contra el racionalismo, sobre todo en su forma extrema, representada por Hegel. Cuando se pierde el peso etiológico se acude artificiosamente a los plomos del aparato auxiliar.

La construcción filosófica ha de enfocarse en dependencia de la consideración formal, que es especificativa, y no en función de lo considerado —material— que es común.

No hay filosofía si no se parte de una visión filosófica de lo real, y si ésta no se concreta en conceptualizaciones filosóficas para llegar a un juicio —también filosófico— obtenido por medio del raciocinio deductivo, a partir de otros juicios de la misma índole.

Los argumentos *ad hominem*¹⁰ son tan extraños a la filosofía como a cualquier otra ciencia, aunque más frecuentes en aquélla.

Los argumentos históricos, de autoridad o de conveniencia resultan impotentes para producir conclusiones filosóficas, son a lo más puntos de apoyo o mociones para el asentimiento subjetivo, pero rigurosamente inoperantes. Realizar, a través de la complejidad del estilo filosófico, una labor de discernimiento acerca del empleo de estos instrumentos, es una labor acuciante para el destinado creador de la filosofía, y es, para el divulgador y para el recopilador un campo de cosecha abundantísimo que ofrece hoy la posibilidad de mantener la pureza de la filosofía en cuanto tal y de preservar su feracidad propia.

MA. DE LA LUZ GARCÍA ALONSO
Instituto Panamericano de Humanidades

¹⁰ Y habría que añadir también los argumentos “*ad tempus*” o “*ad mentalitatem*”.

BIBLIOGRAFIA

ERNST MACH, *Knowledge and Error. Sketches on the Psychology of Enquiry*, Traducción de Thomas J. McCormack y Paul Foulkes, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Boston-Usa, 1976, 393 pp.

D. Reidel Publishing Company ha emprendido la publicación de una "Viena Circle Collection", donde se agrupan las obras más importantes de los pensadores del Círculo de Viena.

E. Mach, después de enseñar Física en Praga durante 28 años, acepta, a los 57 años de edad, la cátedra de Filosofía en Viena. En este tercer tomo de la citada colección, se reúnen las clases que sobre Epistemología Científica diera entonces (1895-96) y se agregan algunos ensayos posteriores. Desde 1860 Mach escribió sobre temas de Física y aplicación de la Física a problemas de Fisiología y Psicología. En el libro que hoy presentamos examina las cuestiones siguientes: memoria, asociación, reflexión, instinto, intuición, percepción, voluntad, ego, fantasía, formulación de conceptos e hipótesis, razonamiento analógico, experimentación, aspectos físicos de la deducción e inducción.

El desarrollo histórico de la Filosofía de la Ciencia reconoce en el Círculo de Viena una etapa cuyo conocimiento puede explicar los caminos tomados por muchas de las actuales corrientes de pensamiento. La editorial Reidel, al ofrecer estos ensayos sobre Psicología Epistemológica y Metodología de las Ciencias expuestos por Mach, contribuye, sin duda alguna, al esclarecimiento de un importante período de la Historia de la Filosofía.

ALBERTO MORENO

F. CANALS VIDAL, *Textos de los grandes filósofos, Edad contemporánea*, Herder, Barcelona, 1974, 288 pp.

Una selección de textos de una época de la historia de la filosofía sólo puede hacerse con un criterio que discierna qué es representativo o no para esa época. Esto a su vez supone, naturalmente, un juicio filosófico sobre la historia de la filosofía en general y sobre la época en cuestión en particular; todo ello fundado a su vez en una concepción metafísica (que puede consistir, aún, en el rechazo de toda metafísica como saber total y fundante).

De allí que toda mera selección de textos filosóficos tenga siempre algo de insuficiente: sólo puede tener sentido pleno acompañando a una historia de la filosofía como su complemento natural. En este caso, el volumen de Canals Vi-

dal —por hallarse en la misma colección: “Curso de Filosofía Tomista”— podría considerarse como complemento de la excelente *Historia de la Filosofía contemporánea* de R. Verneaux.

En la obra que comentamos no hay indicaciones sobre el criterio seguido para su conformación. Simplemente nos hallamos ante textos-clave de algunos filósofos contemporáneos. Ese criterio que haya guiado la selección debe entonces rastrearse a partir de los pensadores cuyas obras se presentan en algunas de sus partes.

Los autores y la selección de sus textos son: Marx: *La ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach, El Capital. Crítica de la economía política*; Kierkegaard; *Apostilla incientífica conclusiva a las “Migajas filosóficas”, La enfermedad mortal o la desesperación y el pecado*; Nietzsche: *La voluntad de dominio*; Comte: *Curso de filosofía positiva, Discurso sobre el espíritu positivo, Sistema de política positiva, Catecismo positivista*; Bergson: *El pensamiento y el movimiento, Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, La evolución creadora*; Blondel: *El punto de partida de la investigación filosófica, Exigencias filosóficas del Cristianismo*; Husserl: *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica, Lógica formal y lógica trascendental*; Marcel: *El misterio del ser*; Heidegger: *El ser y el tiempo, Kant y el problema de la metafísica, Carta sobre el humanismo, Superación de la metafísica*.

Todo parece indicar que se ha procedido siguiendo este esquema histórico: fin del idealismo (Marx, Kierkegaard, Nietzsche); el espíritu científico positivo (Comte); superación del espíritu positivista (Bergson, Blondel, Husserl); recuperación de la especificidad de la filosofía y de la metafísica (Marcel, Heidegger).

No puede dejarse de echar de menos a algunos autores (p. ej. Schopenhauer, Jaspers, Sartre...); pero, inevitablemente, toda selección obliga a limitarse. La selección realizada, conforme al esquema histórico que se señaló como posible criterio, es adecuada en cuanto a los autores y a los textos de cada uno de ellos. Su fecundidad dependerá del uso que profesores y alumnos hagan de ella.

N. A. CORONA

ANGEL J. CAPPELLETTI, *Los Fragmentos de Diógenes de Apolonia*, edit. Tiempo Nuevo, Caracas, 1975, 99 pp.

La perenne invitación de los presocráticos a reinterpretar su pensamiento se hace oír también en nuestro medio sudamericano; es que es difícil concebir un auténtico filosofar que no se encuentre con ellos en su camino. Por eso son tan importantes los trabajos que tienden a acercarnos a su pensamiento en lo que podemos llamar su primera objetividad; trabajos que nos presentan lo que nos queda de sus propios escritos y los testimonios que les conciernen. Sólo sobre esta base, establecida críticamente, puede entablarse un diálogo interpretativo que alimente en verdad la filosofía. De aquí, decimos, la importancia de las contribuciones como las del Prof. Cappelletti; ellas son de primera necesidad para nuestro ambiente filosófico.

El autor, que tiene ya un largo y meritorio ejercicio en este sector de la investigación, nos ofrece ahora una obra ejemplar. *Los Fragmentos de Diógenes de Apolonia*, no sólo son una traducción de todos los restos de los escritos del filósofo y de las referencias doxográficas y biográficas, tal como las recoge el conocido libro de Diels-Kranz, sino también un comentario crítico-interpretativo

y una introducción general. Introducción, fragmentos y testimonios traducidos y copiosas notas son las tres partes de este pequeño y muy útil volumen. No cabe duda que la versión al castellano es el trabajo de mayor prestancia en el conjunto, y aunque parezca de menor lucimiento es a nuestro entender de gran mérito. Debemos alabar una traducción verdadera, respetuosa al máximo de lo que traduce, manteniéndose en una literalidad que nunca resulta dura ni mengua la claridad y la corrección del lenguaje. La Introducción sitúa e interpreta la filosofía de Diógenes dentro del presocratismo. Este representante de la filosofía jónica en el tiempo de Pericles queda oscurecido y preterido en la historia de la filosofía desde Aristóteles. Para la interpretación evolutiva del Estagirita, según la cual los jónicos son tan sólo los que señalaron la causa material, los pitagóricos los precursores de la causa formal y recién con Anaxágoras se perfila la causalidad eficiente-final, resulta muy difícil la ubicación de un jónico como Diógenes de Apolonia que presenta una aitiología completa. Diógenes aparece como un anacronismo; la visión genética aristotélica sólo puede contemplarlo como un escolio, un epigono sin importancia que pretende reflotar una idea de *Physis* pasada de moda hace ya mucho tiempo. En realidad en esto reside toda su importancia, advierte con razón Cappelletti: "Diógenes es una especie de resumen ilustrado de toda la filosofía natural jónica" (p. 5). En él no sólo podemos comprobar la fuerza y vitalidad de la escuela de Mileto, que se prolonga más allá de la destrucción de la ciudad y la muerte de Anaxímenes, sino que comprendemos mejor aquel pensamiento primitivo que, sin desvirtuarse se profundiza y reelabora y es capaz de enfrentarse con el eleatismo. Heráclito y Anaxágoras. La *Physis* es una sustancia única, no una pluralidad de elementos, como postulan las escuelas postparmenídeas. Pero, una sustancia esencialmente viviente, generatriz y ordenadora de todos los entes. Cappelletti califica a esta concepción de Diógenes como un monismo dinámico. Mérito particular del filósofo es el haber fundamentado este monismo de principio en el hecho incontrastable de su dinamismo: sin la base de una sustancia única serían imposibles todos los procesos cósmicos tanto físicos como biológicos. Para reducir la *Natura* de aquellos viejos pensadores a un mero sustrato material sería empobrecer radicalmente su concepción: el Aire original de Diógenes no sólo tiene inteligencia, sino que "es Inteligencia". El nivel de la época no había llegado a fijar todavía las características diferenciadoras de lo espiritual respecto de lo corporal; pero, puede decirse que la reflexión del apoloniata tiende a ello como el que más. Según Olimpiodoro su concepto de *Physis* se dirige a ello. Es que, como comenta Cappelletti: "debió sentir aún más que Anaxímenes, la necesidad de encontrar una *Physis* o naturaleza fundamental que fuera a la vez tan plástica como para poder transformarse en todas las cosas y tan sutil como poder resultar inaprensible por todos o por la mayoría de los sentidos" (p. 9-10). Es lógico que tal Principio absoluto, viviente, inteligente, motor y conductor de todo el universo, lo considerara nuestro filósofo, de acuerdo a la tradición jónica, como "lo divino" o la Divinidad sin más. La Introducción continúa con una exposición clara de la antropología monista de Diógenes y una referencia a los fragmentos fisiológicos de importancia para la historia de las ciencias y que nos testifica el carácter universal de la sabiduría de los viejos filósofos. Concluye esta parte con una noticia sobre los escritos del pensador, en la que Cappelletti se inclina, en contra de Diels, por la existencia de otro u otros, además del comúnmente admitido *Peri Physeos*.

Las páginas que siguen a la versión de los Testimonios, Fragmentos e Imitaciones, muestran la competencia, ponderación, sagacidad y dominio de la bi-

biografía que ya había manifestado el autor en la Introducción. No se le escapa iluminación histórica, filológica, crítica o doctrinaria que contribuya a dilucidar el texto en cuestión. En todas estas abundantes notas prevalece siempre el buen sentido, muchas veces maltratado en este género de trabajo en beneficio de interpretaciones alambicadas y arbitrarias. Las más valiosas de éstas son aquellas en las que el autor, teniendo delante el texto, explicita sus puntos de vista interpretativos, propuestos ya en la Introducción. Así merecen ser tenidas particularmente en cuenta las notas a los Fragmentos 2 - 3 de Simplicio, que se refieren a la concepción de Diógenes sobre la *Natura*. Las notas de Cappelletti (n. 13 - 18) se convierten aquí en comentarios magistrales. Comienza por señalar la ambigüedad de la interpretación de Simplicio, al querer acercar el concepto de *Physis* jónico a la *materia prima* aristotélica, y después de determinar precisamente su verdadero contenido, termina comparando el Aire-Inteligencia con el *Nous* separado de Anaxágoras, que en parte al menos, parece rezagado respecto del primero.

Así la exposición de Cappelletti concuerda con la corriente interpretativa de mayor envergadura, que considera la *Physis* jónica —de la que Diógenes de Apolonia es conspicuo defensor— no sólo como *materia ex qua* del universo, sino como *Principio Total* de todos los entes, que en sí posee unitariamente toda la razón causativa, diversificada después por Aristóteles en sus célebres cuatro causas. Y Principio que por ser absoluto y total es verdaderamente divino. Tal interpretación añade que la *Physis* Principio es del todo immanente al cosmos... Parecería que con esto es poco más lo que se aporta a su caracterización, y que ahí terminan las cosas... Sin embargo, tal calificativo e innegablemente bien basado en algunos textos, por una parte introduce los más espinosos problemas sistemáticos (nada menos que toda la problemática hegeliana de lo finito en lo Infinito) y por otra pugna con las características primeras, típicas y diferenciadoras de la *Physis*. En efecto, la *Natura* es Principio absoluto, y por ser tal, según la reflexión de Anaximandro, es sin principio ni fin: en el tiempo, en el espacio, en la razón de ser, es decir, Infinito total (*Apeiron*). Ahora bien, según todos los jónicos el cosmos o cada uno de ellos, es finito, cerrado, con una figura bien determinada. Finito en el espacio y en el tiempo y en todos sus componentes. ¿Cómo puede la *Physis*, “que rodea, sustenta y gobierna a todos los entes” ser immanente a ellos, coincidir con ellos? Nos parece que el carácter primero de Principio-Infinito que todos los jónicos, inclusive Diógenes atribuyen a la *Physis* (el mismo Cappelletti entiende el calificativo de “grande”, *Megas*, del Frag. B 8 como “sin límites en el espacio, igual que el *Apeiron* de Anaximenes y Anaximandro”, p. 83) hace imposible una plena immanencia con el mundo finito. Dejamos el interrogante planteado y con él nuestra sospecha de que la *Physis* jónica antes de ser *natura naturata* en el universo es *Natura naturans* desde siempre y para siempre distinta de todos los entes —aunque pueda pensarse que una parte de Ella se convierta en las cosas y luego las vuelva a recoger en su seno.

Terminemos reconociendo que la edición, pulcramente presentada, tiene el mérito de estar casi exenta de erratas (aunque no falta alguna que otra como la de la p. 51, n. 130, en donde en vez de *Gorgias* se escribe *Georgias*). Unas páginas que recogiesen la bibliografía, de la que el autor es buen conocedor, serían de utilidad para quienes desearan profundizar el tema.

Sólo nos resta agradecer los esfuerzos de una obra tan bien lograda.

ENRICO CASTELLI (Cur.), *Prospettive sul Sacro*, Instituto di Studi Filosofici, Roma, 1974, 234 pp.

Este volumen aparece como fruto del Congreso internacional que sobre el tema de "lo sagrado" se celebrara en Roma del 4 al 9 de enero de 1974, con la presidencia del profesor Castelli Gattinara. Los ensayos que lo constituyen presentan los más variados enfoques del tema propuesto, justificando plenamente el título de "perspectivas". Encontramos así, interpretaciones lingüísticas, teológicas, metafísicas, psicológicas y diversos estudios sobre autores.

A continuación procuraremos exponer sucintamente el contenido de los trabajos. Enrico Castelli encabeza el libro con una formulación de las cuestiones concernientes a lo sagrado en términos de relación entre *creer* y *saber*. Stanislas Breton en *Le Sacré dans le langage philosophique* hace notar cómo en todas las tradiciones de la metafísica occidental hay una dimensión teológica, que se manifiesta como filosofía religiosa o como filosofía de la religión. Su investigación se orienta hacia ese elemento religioso que denomina "místico" en cuanto aparece en el lenguaje de ciertas filosofías. Una visión primordialmente teológica quiere ofrecer Jean-Louis Leuba en *Le Saint et le Sacré selon la foi chrétienne*. Lo santo y lo sagrado (conceptos de origen bíblico el uno y pagano el otro) constituyen dos vectores contrapuestos y complementarios, a la vez, puesto que la santidad crea su propia sacralidad. Ahora bien, a partir del Iluminismo, la fe cristiana en la santidad de Dios se encuentra amenazada por "los sucesos históricos del cristianismo", vale decir, la transmutación de la fe en ideología. El estudio de Maurice Nédoncelle, *Le Sacré et la Profanation*, analiza el sentimiento de lo sagrado en su estructura paradójica, pues se presenta como un conocimiento que escapa a la conceptualización y, por lo tanto, va asociado a la experiencia de la profanación, en la medida en que el lenguaje desacraliza su contenido. Fritz Buri en *Considérations sur le problème du sacré et de son langage* ubica el problema del lenguaje de lo sagrado dentro de las contradicciones propias de la existencia humana, común tanto al hombre del mito como al de las religiones superiores. Sólo sería posible hablar de lo sagrado trascendiendo el esquema sujeto-objeto en un nuevo lenguaje de símbolos. Para Albino Babolin el conocimiento de lo sagrado debe tener un carácter intelectual, así lo enuncia en su artículo *La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini*. La fenomenología de la religión, aunque válida, es metodológicamente superada por la necesidad de una inferencia que permita elevarse de la experiencia religiosa hasta la realidad trascendente que la provoca. Tal inferencia es reconocida por los tres autores estudiados, aunque solamente en Zubiri y Guardini el contenido cognocitivo de la experiencia religiosa es concebido en toda su integridad y autonomía. El ensayo *Langage humain et foi divine. Une problématique*, de Franz Theunis, se ocupa de las relaciones entre lenguaje y fe cristiana, haciendo hincapié en que el fundamento de esta fe es el *Kerigma*. Enrico Garulli en *Per una modalità ontologica del sacro e del divino in Heidegger* señala cómo para el filósofo alemán lo sagrado y la teología no son dos momentos complementarios, puesto que ello no se expresa cabalmente en el saber teológico, en cuanto conjunto de proposiciones racionalmente sistematizadas. La experiencia de lo sagrado queda confinada en los límites de la palabra pura. Según Stephan Otto (*Langage dialectique et silence hiérophanique. L'horizon de la méthaphisique chez Proclus, Cusanus et Hegel*) lo sagrado es inefable, por eso obliga a la razón humana a ejercitar una dialéctica entre el lenguaje y el silencio. Así, la antinomia

lenguaje-silencio es el fondo de la diléctica clásica, tanto en Platón como en Proclo y el Cusano. En cambio Hegel, que cayó en una desbordante fe en el lenguaje, pretendiendo decir lo decible y lo indecible, perdió la conciencia del límite, propia de la existencia misma de la dialéctica. Mario Micheletti es autor de *Criteri di adeguatezza e problemi de validità nella giustificazione dell'esperienza religiosa* en donde plantea la necesidad de buscar los principios lógicos que avalan el poder cognoscitivo de la experiencia religiosa, sin pretender deducir a partir de los fenómenos místicos la existencia de Dios, sino reconociendo la primacía de lo absoluto, que se impone a la reflexión, como fundamento del valor de la experiencia misma. En la comunicación *Manifestation du "Sacré": Dei Maiestas. Sur une parole fondamentale philosophico-religieuse*, Jörg Splett distingue entre lo santo y lo sagrado. Lo sagrado requiere, para su definición, una relación con el tiempo y la historia. Lo santo, en cambio, es el nombre esencial de Dios, su propia manifestación, por eso, el culto que le corresponde es la glorificación. Graziella Federici Vescovini aborda con *Il Sacro e l'astrologia* un estudio de la literatura mágico astrológica más significativa que se extiende de la Edad Media al Renacimiento. La autora recuerda el carácter mágico ritual de la astrología desde sus orígenes orientales y, especialmente, en los escritos de los astrólogos medievales, que pretendían, con su cultivo, elevar la mente del hombre hasta convertirlo en un ser divino. Las doctrinas adquieren una formulación ritual a través del uso de palabras secretas con fines de encantamiento, no faltando asociaciones con ciencias profanas como la óptica y la matemática. El astrólogo aparece como el ministro de un culto abiertamente demonológico, mediante el cual puede dominar a los espíritus maléficos y hacerlos actuar. Riccardo Dottori quiere rehabilitar en *Linguaggio ed Evocazione* la función expresiva e inalienable del lenguaje como medio humano de comunicación con leyes propias que permiten alcanzar el plano objetivo, lo cual lo hace indispensable para la teología, en la medida en que deba transmitir la experiencia sacral. *L'interpretation heidegérienne du Sacré chez Hölderlin* es analizada por Walter Biemel, quien tras una detallada lectura de su poesía discrimina la proyección que Heidegger hiciera en ella de su propio pensamiento. En *C. G. Jung e il sacro*, Corrado Pensa ofrece una interpretación de lo numinoso en Jung que subraya la originalidad de este autor cuando trata lo numinoso subjetivo. Ewert H. Cousins describe con *Les formes nouvelles du Sacré aux Etats-Unis*, el variado panorama religioso de ese país cuyo pluralismo adquiere dimensiones insólitas. Las influencias orientales (con las prácticas de meditación trascendental, el budismo zen, el yoga), el "misticismo tecnológico", las experiencias del grupo *Jesus freaks*, los estudios de las modificaciones de la conciencia, la intervención de los alucinógenos, conforman una situación difícil de interpretar en su proyección y devenir. Cierra el libro *Il concetto di "Sacro" in Sören Kierkegaard* de Gregor Malantschuk, quien muestra cómo en el pensador danés, el concepto de lo sagrado está ligado a la posibilidad de lo eterno en el hombre, pues a través de los distintos estadios de su desarrollo espiritual se encuentra en permanente tensión hacia lo Sagrado.

Prospettive sul sacro se convierte en una obra de consulta para todo el que se interese por investigar acerca de lo sagrado, dada la calidad de su contenido, lo cual testimonia, una vez más, el mérito de estos encuentros celebrados por tan prestigiosos especialistas con el auspicio del Centro Internazionale di Studi Humanistici y el Istituto di Studi Filosofici de Roma.

ANDRE DARTIGUES, *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1975, 196 pp.

La obra consta de una "Introducción", titulada *¿Qué es la fenomenología?* y siete capítulos: I. - *Un positivismo superior*; II. - *Una práctica científica*; III. - *Una metodología de la comprensión*; IV. - *Una filosofía crítica de las ciencias*; V. - *Una estética de la existencia*; VI. - *Una retorno a la ontología*; VII. - *Una conversión a la ética*. Cierra el trabajo una *Conclusión*.

En la Introducción se hace una brevísimas reseña histórica del término "fenomenología", hasta asentar, con Hegel, su ingreso definitivo en la tradición filosófica. Con todo, es en el sentido de Husserl que la fenomenología se transforma en un movimiento filosófico decisivo en el siglo XX. Husserl constituye una tercera vía entre Kant y Hegel: ni fenómeno sin ser, ni fenómeno reabsorbido en un sistema acabado del ser; "la fenomenología husserliana se presenta, en cambio, como siendo ella misma una ontología, ya que, según Husserl, no cabe disociar el sentido del ser y el sentido del fenómeno" (p. 11).

Finalmente, el autor indica el sentido de su trabajo: "Por nuestra parte, nos limitamos simplemente a mostrar cómo la idea de fenomenología se transforma incesantemente, aunque sin renunciar a la inspiración fundamental emanada de Husserl. De este modo, la pregunta: «¿Qué es la fenomenología?», puede recibir múltiples respuestas, muy diferentes a veces las unas de las otras, pero procedentes siempre de una misma fuente. Así, podríamos decir, explotando precisamente esa imagen de la fuente, que ésta se ha convertido, a partir de las primeras obras de Husserl, en un río de múltiples brazos que se cruzan sin fusionarse ni desembocar en el mismo estuario" (p. 13).

El primer capítulo muestra cómo el pensamiento de Husserl nace y se desarrolla en la conciencia de una crisis de las ciencias y de la cultura y, con ellas, de la humanidad. Esta crisis debe ser superada venciendo dos escollos: el empirismo (naturalismo, psicologismo) y la filosofía que pretende ser un sistema cerrado total. Es necesario "volver a las cosas mismas", mantenerse en el plano del contacto inmediato con las cosas, pero para captar en ellas, inmediatamente, su esencia, su apriori de sentido. Pero esto acontece en el "lugar" de las esencias, que no es otro que la conciencia, concebida como campo intencional. Así, la reducción eidética es acompañada por la reducción fenomenológica, que nos mantiene en la pureza del yo y sus actos intencionales o, mejor, en el yo puro y sus actos transidos de objetos. Todo esto constituye, según Husserl, un verdadero positivismo. Pero también estamos en un idealismo trascendental, correspondiente a la inmanencia de un yo trascendental, constitutivo, diferente del yo psíquico o mundano, objeto de la psicología.

En el capítulo II se marcan las diferencias y semejanzas —esto último siguiendo a Merleau-Ponty— entre el método de la variación eidética y la inducción. Asimismo se anota la diferencia entre el análisis intencional fenomenológico y la introspección. Se concluye que, según Husserl, "las ciencias eidéticas constituyen el fundamento de las ciencias empíricas" (p. 45).

En este mismo capítulo se señalan el parentesco y las diferencias entre las nociones de "esencia", "forma" y "estructura", para insistir sobre todo en las características de la Gestalttheorie (Ehrenfels, Köhler, Koffka, Lewin). "Intencionalidad", "campo" y "comportamiento" son nociones también analizadas para mostrar cómo, por medio de ellas, se enlazan el pensamiento original de Husserl y la psicología.

El tercer capítulo aborda la cuestión de la "comprensión" de lo humano. Aquí, los conceptos de "intencionalidad operante", "génesis pasiva" y la idea de Husserl de lo "co-objetivo" siempre dado con toda objetividad sirven para señalar la cercanía de la fenomenología con Freud y su concepción del inconsciente (sobre todo en la interpretación que de este último hace Lacan al asignarle una estructura de lenguaje).

También se anota en este capítulo el aporte de la fenomenología a la psiquiatría a través de su concepción del hombre como ser-en-el-mundo (cfr. el sentido de la intencionalidad como campo bipolar). Así, se menciona la importancia de los trabajos de Binswanger y Minkowski.

Finalmente, de la mano de Merleau-Ponty muestra el autor cómo el fondo último de la misma conciencia debe ser algo previo (*Lebenswelt*) al puro conocimiento y su sujeto ha de ser comunitario, social (ya Husserl había hablado de una "intersubjetividad trascendental"). Esto hace inteligible que el acceso al otro sea un dato primero y no una derivación racional por analogía. De aquí a Dilthey, la historia, el análisis de las culturas, la sociología, hay un paso.

Todo lo dicho ayuda a comprender el contenido del capítulo IV. En él se aborda explícitamente la cuestión de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Las ciencias y la humanidad están en crisis por el olvido de sus orígenes. Las ciencias y su objetivismo han hecho olvidar al hombre que ellas no son más que un aspecto del mundo del hombre, que ellas muestran sólo un rostro de las cosas. Las ciencias y la técnica que de ellas resulta no son más que un capítulo de la vida humana. El fondo último en donde todo se origina es el "mundo de la vida", el mundo cotidiano, el mundo del hombre total; allí, en la vida, se originan las intenciones que han hecho aparecer la ciencia y su mundo de objetos. Y allí es necesario volver si se quiere comprender la ciencia y al hombre, desabsolutizando a aquélla y liberando a éste para sí mismo y sus posibilidades. Esto constituye una verdadera toma de conciencia. Por eso "el trascendentalismo de la fenomenología consiste en hacer la «exégesis de sí mismo» (*Selbstaustegung*), es decir, en mostrar cómo toda verdad formulada hunde sus raíces en la vida primitiva de la conciencia" (p. 104). "El retorno a los orígenes del sentido consiste en recordar al hombre que ese sentido es su propio sentido, y en invitarle a perseguir esa comprensión de sí mismo por la que el hombre «de tareas infinitas» se definía ya en los albores de la filosofía griega" (p. 105).

El quinto capítulo es la presentación del aspecto antropológico del pensamiento de Sartre, en cuanto depende de la inspiración de la fenomenología. No debe extrañar que el movimiento que ha dado en llamarse "existencialismo" se haya inspirado en la fenomenología. Existir es estar con las cosas, en las cosas, en el mundo (no como continente) a través de los múltiples actos que constituyen nuestra vida. Y precisamente fue la fenomenología de Husserl la que insistió en ello con su concepto de la intencionalidad de la conciencia. Así, ser hombre es existir, es ser en el mundo.

Sartre elimina el yo trascendental trans-empírico y a fuerza de insistir en el carácter intencional de la conciencia, pone a ésta en tal medida "fuera de sí" que queda reducida a "nada", y por eso "en ella la existencia precede y rige a la esencia", y debe ser entendida como puro proyecto o libertad. Esta concepción da lugar, a su vez, a una interpretación de los actos psíquicos como modos de ser-en-el-mundo y, con ello, de constituirse a sí mismo constituyendo al mismo tiempo, indisolublemente, un mundo propio. Las figuras concretas de la existencia individual deben ser interpretadas a la luz de un proyecto funda-

mental, de una elección originaria de sí mismo y del mundo propio que, aun siendo pre-reflexiva es consciente (conciencia es acto hacia "afuera"). Tal el sentido del psicoanálisis existencial de Sartre. Sus diferencias con el psicoanálisis freudiano son anotadas en las pp. 124-125.

"Definir la conciencia como proyecto, porque es espontaneidad pura y no tiene, pues, esencia, equivale a decir que debe ella forjarse, crearse libremente y, por consiguiente, elegirse e inventarse" (p. 126). Desde aquí es fácil pasar a una filosofía de la acción. "Se necesita, en una palabra, una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo forma una sola cosa con la comprensión del mismo tal como es; dicho de otro modo, que la acción es desvelamiento de la realidad al mismo tiempo que modificación de la realidad" (SARTRE, *Situations III*, citado en p. 128). Así tenemos el acercamiento de Sartre al marxismo, aunque sin aceptar de éste lo que tiene de negador de la libertad.

El capítulo VI completa la exposición de la filosofía de Sartre como ontología fenomenológica, dando así el marco total donde deben inscribirse las apreciaciones sobre el mismo autor hechas en el capítulo anterior.

En este mismo capítulo VI nos encontramos además con una sucinta exposición del pensamiento de Heidegger. Se muestra aquí cómo, partiendo del hombre, los análisis del autor de *Sein und Zeit* trascienden los límites subjetivos —aunque trascendentales— de la obra de Husserl y el cerrado humanismo de Sartre. El hombre debe ser contemplado desde el Ser y éste —luz que ilumina a todo ente y al hombre— desde el tiempo. Con ello se salta hacia atrás del pensamiento tradicional de Occidente —que pensó los entes y no el Ser— al alcanzarse una dimensión totalmente radical —el tiempo— que, por ser tal y original, exige un nuevo lenguaje, del que ella, a través del hombre, ha de servirse. Un lenguaje que no es instrumento humano sino que se sirve del hombre es, desde antaño, según Heidegger, el lenguaje poético. Quizás se halle allí el futuro del hombre.

En el último capítulo de la obra se hace una presentación de las ideas de Scheler y Lévinas, como ejemplos de una conversión de la fenomenología hacia la ética.

Scheler, avanzando más allá de su maestro Husserl, aplica el método fenomenológico al orden de las esencias que llamamos valores. Con ello logra superar el estrecho formalismo kantiano, pero satisfaciendo las exigencias de aprioridad, universalidad y necesidad que Kant reclamaba para la ética. Pero Scheler restaura, además, los fueros del corazón, al atribuir a una esfera afectiva espiritual humana la facultad de descubrir los valores. Una ética objetiva y universal y una integración del hombre por la atención a todas sus dimensiones espirituales son el resultado, en la ética y en la antropología, de los trabajos de Scheler. En el campo de la antropología, en especial, ha sido decisivo el aporte de Scheler. Su visión en definitiva religiosa de la persona —aunque oscilante entre una concepción actualista y substancialista (quizás no se pueda avanzar más con el método fenomenológico)— y su concepción del amor interpersonal como promotor del otro como otro hacia su plenitud axiológica, hacen posible una nueva idea de la sociedad y de la vida política en general.

En lo que se refiere a Lévinas, Dartigues afirma que tal autor impugna "... un discurso, sea filosófico, teológico o mítico, al que estuviera subordinada la moral; un discurso cuya ética no constituyera la primera palabra, sino que dependiera de la elaboración de un saber sobre la totalidad, de una doctrina del ser: en resumen, de una ontología. Ahora bien, la escatología profética es la que pre-

cisamente rasga el silencio de esa visión total y anuncia una paz distinta: 'La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en donde no se habla. No contempla el fin de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con el infinito del ser, que rebasa la totalidad' (p. 176; la cita es de E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur la exteriorité*).

Así, no hay posibilidad de totalización teórica: hay un avance ético sin límites según las exigencias del rostro del otro, que es lo que propiamente —más allá de Husserl— descubre la intencionalidad de la conciencia. El pensamiento no es negado, pero es siempre sobrepasado por algo que, estando en él, lo supera. Eso algo es el infinito: "El infinito paraliza el poder por su resistencia infinita a la muerte, resistencia que, dura e invencible, resplandece en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo trascendente'. Aceptar la palabra del otro, entrar en diálogo, equivale a rechazar la muerte y acoger el trascendente que pasa por el rostro pero que no tiene rostro propio, que es 'no rostro', ya que sobre el rostro humano deja únicamente su *huella*. El trascendente, el infinito, Dios, se halla *ausente* del mundo y del conocimiento; es el Uno, más allá del mundo y del ser.

Pero es también aquél que impide al discurso cerrarse, y por lo tanto ser verdad, antes de haber captado la expresión del rostro que reclama justicia. Si la apertura al infinito no se mantuviera, 'al cumplir su esencia de discurso, al hacerse discurso universalmente coherente, el lenguaje realizaría al mismo tiempo el Estado universal en el que la multiplicidad se reabsorbe y el discurso se acaba, faltaría de interlocutores' (*Totalité e Infini*). La justicia rechaza el discurso total articulado y encerrado en un sistema, como es el caso del 'idealismo llevado hasta el extremo', discurso fuera del cual no podría el sujeto tener sentido ni existencia, y del que sin embargo no podría ser el origen, puesto que semejante discurso sería verdadero sin él, incluso antes de haber podido proferirlo. Si la libertad ha de someterse, no será a la impersonalidad de un discurso universal portador de los gérmenes de la tiranía política, sino al juicio del infinito trascendente que que la alcanza en lo más profundo de sí misma y suscita y compromete su responsabilidad fecunda a través del rostro del otro" (pp. 183-184). Finalmente: "Si el papel de la filosofía no consiste en enunciar una verdad general, sino primordialmente en hacer aparecer la dimensión ética de toda palabra, es decir, que ninguna puerta ni discurso alguno deben cerrarse en tanto un rostro y su expresión queden por acoger, no habría entonces ningún modo mejor de decir que 'la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía misma'" (p. 184).

En la Conclusión, el autor, resumiendo el sentido de su exposición y lo adelantado en la Introducción, destaca el carácter de "inspiración" que la fenomenología ha tenido para el pensamiento de nuestro tiempo. Esto se pone de manifiesto en su transformación incesante y su cualidad fecundante al alcanzar los más diversos temas y corrientes de pensamiento.

Como se habrá podido advertir, el libro de Dartigues realiza, sin comprometerse, una exposición de "la fenomenología", siguiéndola en sus manifestaciones más importantes. Tiene entonces este trabajo un importantísimo valor didáctico y orientador, ante una corriente filosófica tan complicada y a veces desconcertante por la profusión de sus formas. El lenguaje de Dartigues es claro y la presentación de los diversos temas se hace con orden y toda la precisión que algunos de ellos permiten. La presentación de Herder, como siempre, es excelente.

EDICIONES FACSIMILARES de la Editorial F. Frommann-G. Holzboog, Stuttgart.

Todos los interesados en la investigación filosófica saben que hay una gran cantidad de obras de importancia que se han convertido prácticamente en piezas de museo. Al no haberse reeditado en épocas más o menos reciente, su consulta se hace muy difícil; en muchos casos ni las bibliotecas mejor dotadas han podido adquirirlas. De ahí que algunas casas editoras hayan emprendido la laudable tarea de presentarlas en ediciones facsimilares, que reproducen con notable exactitud originales que los catálogos de los anticuarios titulan "muy raros". Un ejemplo, entre muchos, es la publicación fotostática de las obras de Avicena realizada en 1965 por los jesuitas de Lovaina, tomando como base la edición veneciana de 1508.

La conocida editorial F. Frommann-G. Holzboog, de Stuttgart, que está publicando actualmente el monumental *Index Thomisticus*, realizado por la I. B. M. bajo la dirección del P. Roberto Busa, presenta una serie de ediciones facsimilares de singular interés. Merecen citarse la *Theologia Naturalis* o *Liber creaturarum* del catalán Raimundo Sabunde, que tanto influjo tuviera en el siglo XV, reproducción de la edición parisiense de 1852; los *Commentarii in epistolas Pauli* de Jacobo Lefevre d'Etaples, humanista y filósofo, patrólogo y exégeta, admirado por Francisco de Vitoria, Juan Calvino y Martín Lutero, reproducción de la edición parisiense de 1512; los libros *De intellectu*, *De sensibus*, *De nihilo*, *Ars oppositorum*, *De generatione*, *De sapiente*, *De duodecim numeris*, *Epistolae philosophicae*, *De perfectis numeris*, *De mathematicis rosis*, *De mathematicis corporibus* y *De mathematicis supplementis* del polifacético Carlos de Bouelles, humanista escolástico, seguidor de Cusa, reproducción de la edición parisiense de 1512; los *Poetices libri septem* de Julio César Scaliger, humanista aristotélico, reproducción de la edición lyonesa de 1561; las *Opera omnia* de Jerónimo Cardano, matemático notable y ocultista, reproduciendo la edición lyonesa de 1663; las *Dialecticae Institutiones* y las *Aristotelicae Animadversiones* de Pierre de la Ramée, el lógico que más influjo tuviera en el siglo XVI, reproducción de la edición parisiense de 1543; el *Colloquium de rerum sublimium arcanis abditis* del politólogo Jean Bodin, reproduciendo la edición de 1857; las *Opera latina* de Giordano Bruno, reproduciendo la edición crítica napolitana de 1879; *La verité des sciences*, *Questions harmoniques*, *L'impieté des déistes* y las *Questions inouyes* del mínimo Marin Mersenne, oráculo de los sabios del siglo XVII, reproducción de las ediciones parisienses de 1624, 1625 y 1634; las *Opera omnia* de Pedro Gassendi, el amigo de Galileo y Descartes, renovador del atomismo epicúreo, reproduciendo la edición lyonesa de 1658; el *Discours physique de la parole* de Gerould de Cordemoy, el antimecanicista en quien se ve un precursor de las teorías actuales del lenguaje, reproduciendo la edición de 1677; *Minerva*, de Francisco Sánchez, una de las primeras gramáticas latinas críticas, reproducción de la edición de Leipzig de 1793; *L'art de penser*, *Logique de Port Royal* de Antoine Arnauld y Pierre Nicole, una de las más clásicas obras de lógica racionalista, reproduciendo la edición de 1662; la *Encyclopédie* de Diderot, D'Alembert, Condillac, Voltaire, Buffon, Rousseau, D'Holbach, Montesquieu y colaboradores, reproducción de la edición parisiense de 1751; la *Grammaire philosophique* de Dieudonne Thielbault, que trata de unir la metafísica, la lógica y la gramática, reproducción de la edición parisiense de 1802; los *Principes de grammaire générale* de Sylvestre de Sacy, donde se estudia la estructura de las lenguas, reproducción de la edición parisiense de 1803; las *Oeuvres choisies* de César Chesneau du Marais, antecesor de los actuales

estructuralistas, reproducción de la edición parisiense de 1797; *De philologia y De studio litterarum* de Guillermo Budé, el gran humanista francés, reproducción de la edición parisiense de 1532; la *Grammaire générale* de Nicolás Beauzée, precursor de la actual metateoría del lenguaje, reproducción de la edición parisiense de 1767; la *Morale universelle* de Paul Henri Thiry, barón D'Holbach, reproducción de la edición de Amsterdam de 1776; los *Eléments d'idéologie* de Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, que influyera en el pensamiento rioplatense, reproducción de la edición parisiense de 1801; las *Oeuvres* de Marie Jean Antoine de Condorcet, el filósofo iluminista que presidiera la Asamblea Nacional de la Revolución Francesa, reproducción de la edición de 1847.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i gentili*, a cura di Tito S. Centi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1975, 1368 pp.

Desde todo punto de vista excelente ha sido la idea de publicar esta versión italiana de la *Contra gentiles* en la colección "Classici delle Religioni", de la conocida UTET, si en ella se deseaba presentar al genio de Aquino. En efecto, siempre nos ha parecido ésta la obra de preferencia si ha de introducirse en el pensamiento de Santo Tomás a través de la *lectura total* de una de sus obras; pues es precisamente en aquélla donde el Angélico resume lo fundamental de su pensamiento, ya maduro, a través de argumentos concisos y directos donde, tras la imperación de lo teológico, aparece su pensar filosófico y aún su labor de exégeta, todo ello en función o al servicio prácticamente de la exposición toda de la fe en su contenido teológico propio, y según reluce éste en constante comparación con las posiciones erróneas, filosóficas y teológicas, de la época.

La versión italiana actual —la tercera en este idioma— se debe a la labor del P. Centi O. P., ya hecho en estas lides a través de su tarea en la obra magna *Summa*, ya bien conocida y valorada en su también versión italiana.

En una breve pero substancial *Introducción general*, toma el P. Centi clara posición en cuanto al carácter de la obra, tanto en lo referente a su mismo título cuanto en su contenido y objetivo: no ha sido escrita a solicitud directa y explícita de Raymundo de Peñafort (p. 12); su título correcto es *Suma contra los gentiles* (p. 10); se trata de un manual de teología pastoral y aún de apologética en los sentidos más nobles de ambos términos (p. 14); ni expresamente escrita contra los averroístas latinos —como quieren algunos— mas tampoco sin tenerlos en cuenta —contra lo sostenido por el P. Gauthier (p. 15)—. No acepta que se hable, como no sea sólo aproximadamente, de filosofía aristotélico-tomista pues la síntesis de S. Tomás, "il tomismo genuino, cioè quello dell'Aquinate (da non confondere con quello dei suoi discepoli) è schiettamente aristotelico solo nella 'filosofia naturale', cioè in quelle scienze che noi oggi denominiamo scienze positive" (p. 17); y la síntesis del Angélico es más que eso. Pero repárese en el lamentable concepto que de la filosofía de la naturaleza tiene el P. Centi, quien confunde entonces metafísica con filosofía, sin más, no haciendo de la primera la culminación del largo camino emprendido desde este mundo que es "el escabel de los pies del Señor", sino considerándola simplemente "la" filosofía. Es evidente que no ha reparado que en sus comentarios a los "libri naturales" del Estagirita no apela Santo Tomás simplemente a la autoridad de

éste; ni tampoco en la cronología respectiva, la cual muestra precisamente al Angélico ocupándose de dichos temas naturales en la madurez de su vida intelectual. Mucho queda por decir del desprecio que la mayoría de los tomistas tienen de la filosofía de la naturaleza, pero no es el caso ahora.

La *Introducción* se completa con: a) una sucinta noticia acerca de la relación filosofía-teología en Santo Tomás; b) una nota biográfica; c) otra bibliográfica, con un elenco de las obras del Aquinate (aceptando, en general pero con reservas, la cronología de Walz) y sus ediciones principales, y una lista selecta de obras subsidiarias; d) consideraciones especiales con relación a la presente edición.

Con respecto al texto italiano, dejamos de lado toda valoración de la traducción misma por excesivamente ardua tarea para una recensión; pero digamos que el P. Centi ha logrado una edición utilizable más allá del texto propio de la *Summa* pues no sólo ofrece al lector la oportunidad de profundizar y comparar los temas gracias a una abundancia de lugares paralelos, que cita al pie de cada capítulo, sino que, además, aclara numerosos pasos con notas subsidiarias muy oportunas en materias históricas y doctrinarias.

Completan la edición: un *Apéndice* conteniendo la reciente Carta del Papa al Maestro General de la O. P. ("Lumen Ecclesiae"); así como también índices (onomástico, de lugares bíblicos, general); y una amplia *Tabla Esquemática* que facilita notablemente la comprensión del plan de la *Summa* y permite una rápida consulta de lugares. La pulcra presentación editorial guarda perfecta armonía con la importancia de la obra del Angélico y la labor del P. Centi: los lectores italianos pueden estar orgullosos de este volumen.

J. E. BOLZÁN

KAZIMIERZ AJDUKIEWICZ, *Pragmatic Logic*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Boston-U.S.A., Traducción del polaco por Olgierd Wojtasiewicz, 1974, 460 pp.

El autor de este voluminoso tratado de "Lógica Pragmática" no es un desconocido para los lectores de esta Revista, pues ya en 1961 publicamos una recensión de otra de sus obras lógicas (cfr. SAPIENTIA, año XVI, núm. 61). Ajdukiewicz (1890-1963) es uno de los más destacados filósofos polacos modernos. Hasta su muerte fue editor-jefe de *Studia Logica* y junto con Lesniewski, Kotarbinski y Lukasiewicz ejerció una saludable influencia, desde la Escuela de Varsovia, sobre la vida científica e intelectual de su país. Además, Ajdukiewicz tuvo siempre un vivo interés por las cuestiones prácticas y dedicó mucho esfuerzo y tiempo a la reforma de la enseñanza, a la organización de la investigación y, en especial, a la vinculación interdisciplinaria de filósofos, científicos, lógicos y matemáticos.

La tarea de la escuela, dice Ajdukiewicz en el libro que comentamos (pp. 1-4), no sólo consiste en suministrar información sino también desarrollar en los alumnos la habilidad para efectuar correctamente operaciones cognoscitivas. Para este último propósito el maestro debe dar a conocer las pautas del pensamiento correcto (*Lógica Formal*). Pero esto sólo no basta; también debe señalar y caracterizar los errores que se cometen al probar una afirmación, al explicar un acontecimiento o al definir un concepto. Para ello debe conocer los

conceptos que permitan discutir las operaciones cognoscitivas y conocer también las condiciones que permitan llamar correctas a estas operaciones (*Metodología*). Por fin, el maestro debe hacer que sus alumnos puedan formular afirmaciones con significado tangible, exacto y no-ambiguo (*Lógica del Lenguaje*). Lo que Ajdukiewicz llama *Lógica Pragmática* abarca las tres mencionadas disciplinas. Como lo hemos dicho, es éste un libro voluminoso, con muchos y diversos temas. Es difícil, por consiguiente, efectuar un resumen de todo su contenido; nos contentaremos con dar a conocer sus tres partes y los temas tratados en cada una de ellas, seleccionando algunos por su importancia para comentarlos brevemente, si viene al caso.

I. *Palabras, pensamientos y objetos* (pp. 7-94). Corresponde a los temas de Lógica del lenguaje y comprende seis capítulos: I. Expresiones y sus significados. II. Enunciados y sus partes. III. Correlatos objetivos de las expresiones. IV. Ambigüedad de las expresiones y defectos de las significaciones. V. Definiciones. VI. Preguntas y enunciados interrogativos. Sin duda, el tema más importante aquí es el de las Definiciones. Distingue definición nominal de definición real. En la primera considera, en primer término, a las definiciones explícitas y contextuales y de éstas se detiene a estudiar, en especial, las definiciones por abstracción; continúa con las definiciones recursivas o inductivas, estipulativas, informativas y por postulados. La característica de todas estas definiciones es que ellas posibilitan la traducción de un enunciado en el cual aparece la palabra a definir a otros enunciados en los cuales no aparece esa palabra. En las definiciones reales no se habla de la definición de una palabra sino de la definición de objetos (singulares, conjuntos de objetos, relaciones, etc.). En pocas páginas (81-84) da algunos ejemplos y analiza los propósitos de la definición real. ¿Puede darse, preguntamos, definición de objetos? Creemos que toda definición es definición de conceptos, llamando "concepto" a un término o palabra y las reglas de su uso dentro de una teoría (explícita o implícita); de esta forma, la definición nominal es el camino adecuado para hacer ingresar nuevos conceptos en la teoría y la definición real es sólo la reducción de un concepto de la teoría a otros de la misma teoría.

II. *Inferencia* (pp. 97-181). Corresponde a los temas de lógica formal y abarca los capítulos siguientes: I. Lógica formal y la relación de consecuencia. II. La inferencia y las condiciones de su corrección. III. Inferencias subjetivamente ciertas. IV. Inferencias subjetivamente inciertas. Para Ajdukiewicz, la lógica formal es la "ciencia cuyos teoremas están contruidos exclusivamente de constantes lógicas y variables" (p. 98) y "el enunciado B es la consecuencia lógica del enunciado A si y sólo si el enunciado condicional en el cual A es el antecedente y B el consecuente, puede obtenerse desde una tautología lógica substituyendo las variables por las constantes adecuadas" (p. 100). El concepto de inferencia es introducido subjetivamente como un proceso mental que puede dividirse según el grado de certeza con que aceptemos la conclusión: si este grado es igual al grado de certeza con que aceptamos las premisas tenemos una inferencia subjetivamente cierta y si ese grado de certeza es menor que aquel con el cual aceptamos las premisas, hablamos de inferencias subjetivamente inciertas. La inferencia subjetivamente cierta es concluyente si es una inferencia deductiva. Para determinar si una inferencia subjetivamente incierta es concluyente debe primero introducir la noción de probabilidad lógica. "La probabilidad lógica de un enunciado A con respecto a B es el más alto grado de la certeza de acepta-

ción del enunciado A a que estamos autorizados por una aceptación válida y plenamente cierta del enunciado B" (p. 121). De aquí que una inferencia incierta sea concluyente a la luz del concepto del conocimiento C, si el grado de certeza con que se acepta la conclusión en base a una aceptación plenamente cierta de las premisas, no excede la probabilidad lógica de la conclusión con respecto a las premisas y al cuerpo de conocimiento C (p. 121). Discute si la probabilidad lógica puede computarse e introduce el concepto de probabilidad estadística, dando siete teoremas que permitirán, afirma, discutir el problema de si los métodos de inferencia incierta son concluyentes. Después de tratar brevemente la inferencia reductiva (remitimos a nuestra citada recensión: SAPIENTIA, XVI, 61, p. 229) se ocupa de la inducción por enumeración y de la inferencia por analogía. Esta segunda parte del libro concluye con la exposición de tres de los métodos de John Stuart Mill, mencionando solamente el llamado método de los residuos.

III. *Tipos Metodológicos de Ciencias* (pp. 185-439). Corresponde a los temas de Metodología y abarca cinco capítulos: I. División de las ciencias en deductivas e inductivas. II. Ciencias deductivas. III. Ciencias inductivas. IV. Ciencias inductivas y leyes científicas. V. Razonamiento estadístico.

Distingue Ajdukiewicz la *metodología general* que elabora conceptos que aparecen en todas las operaciones cognoscitivas que se dan en todas las disciplinas, aún cuando puedan jugar diferentes papeles en las diferentes ciencias. Las *metodologías especializadas* elaboran conceptos metodológicos especializados, esto es, conceptos de aquellas operaciones cognoscitivas que aparecen sólo en algunas ciencias. Estos conceptos se refieren a observaciones, experimentos, medidas, verificación o "testeo" de hipótesis, etc. y se vinculan con operaciones dadas en las *ciencias reales* (ciencias naturales y ciencias sociales) pero no aparecen en las *ciencias formales* (p. 186). Separa ciencia deductiva de ciencia inductiva especificando que en la deductiva un enunciado que no es un teorema primitivo se acepta como teorema sólo si se lo deriva por deducción, desde teoremas aceptados previamente. En una ciencia inductiva, un enunciado que no es un teorema primitivo se acepta como teorema si se lo ha derivado por deducción, desde teoremas aceptados previamente y si al menos en ciertos casos ha sido derivado por inducción.

Las ciencias deductivas (pp. 194-237) son consideradas en tres etapas: intuitiva pre-axiomática, intuitiva axiomática y axiomática abstracta. Después de señalar las características de las teorías deductivas formalizadas se estudia la consistencia de las teorías, la independencia de los axiomas, la completitud deductiva de las teorías y la completitud de los sistemas deductivos.

El capítulo sobre "ciencias inductivas" (pp. 238-315) introduce primero los fundamentos empíricos de estas ciencias reconociendo, por supuesto, que los teoremas lógicos y matemáticos así como las definiciones estipulativas de ciertos términos específicos, constituyen los fundamentos irrevocables de las ciencias inductivas. Analiza dentro de los fundamentos empíricos, los enunciados protocolares, la observación y el experimento. A los efectos de introducir los importantes conceptos de contar y medir, expone adecuadamente la teoría de las relaciones.

En el capítulo IV, "Ciencias inductivas y leyes científicas" (pp. 316-376), de esta tercera parte, han de destacarse, en especial, los temas conectados con las leyes estadísticas: distribución (binomial y normal, entre otras) y correlación. El capítulo V, "Razonamiento estadístico" (pp. 377-439), nos introduce en la estimación de parámetros, corrección de errores de observación y verificación de hipótesis.

En el Suplemento (pp. 440-450) se da sólo un bosquejo del último capítulo. Se analizan brevemente las nociones de explicación y de prueba.

Ha de ser muy difícil usar esta "Lógica Pragmática" como manual de estudio para estudiantes de Filosofía. Sin embargo, les ha de servir para introducirse en cuestiones dejadas inexplicadamente de lado, muchas veces, en nuestros institutos de enseñanza; me refiero, especialmente, a las tratadas por Ajdukiewicz en los Capítulos III, IV y V de la tercera parte. En efecto, se encontrará allí una magnífica exposición de los métodos utilizados por las ciencias empíricas con especial referencia a la teoría sobre la medición y a los métodos estadísticos.

La presentación de esta real novedad bibliográfica ha estado al cuidado de D. Reidel Publishing Company que, como siempre, merece todo nuestro reconocimiento y admiración.

ALBERTO MORENO

LUIGI PAREYSON, *Schelling*, Marietti, Torino, 1975, 445 pp.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling fue una de las grandes figuras de la filosofía del siglo pasado; pensador profundo y expositor brillante, no tuvo, sin embargo, la gloria de otros filósofos que merecieron un prolongado séquito de discípulos. Su constante insatisfacción por los resultados de sus búsquedas lo llevaron a continuos cambios de dirección, al punto de que pueden distinguirse hasta cinco periodos distintos —subdivididos algunos en varias fases— en su reflexión idealista. El hecho de que su pensamiento, aun poseyendo continuidad, tuviese tantos meandros, hizo que sus amigos y discípulos (citemos a Fichte, Goethe, Hölderlin, Hegel, von Humboldt, Trendelenburg, von Savigny, Schlegel, Michelet, Strauss, Ranke, Kierkegaard, Burckhardt, Engels, Bakounin) se apartaran de él. A esto se añade el hecho de que al fin de su larga vida retornara a la fe cristiana de la que se había separado y, sobre todo, el extraordinario prestigio de su compañero de estudios y antecesor en la cátedra de Berlín, G. W. F. Hegel, que opacó el brillo de su estrella.

Sin embargo, en los últimos años se han multiplicado los estudios sobre su pensamiento, índice del interés que suscita. Esta obra de Pareyson es una reproducción actualizada del extenso artículo que publicara en la *Grande Antologia Filosofica* de la casa Marzoratti. Está compuesta por dos partes: en la primera (págs. 9-120) presenta la vida y la evolución intelectual de Schelling, con una minuciosa descripción de sus obras y una amplísima bibliografía; en la segunda (págs. 123-440) se traducen las páginas más salientes de sus libros, divididos en cinco ciclos. Aun cuando hoy contamos con importantes estudios sobre el tema, el trabajo de Pareyson viene a llenar un vacío: en efecto, hasta ahora no contábamos con una bibliografía crítica sobre este filósofo (si exceptuamos la ya anticuada de Kuno Fischer); además, la mayoría de los textos ahora presentados eran prácticamente inaccesibles (no hay edición completa de sus obras, de las que, en muchos casos, sólo existen ejemplares del siglo pasado).

Estas circunstancias hacen de este trabajo un valioso aporte a la historia de la filosofía; sobre todo porque Pareyson no se ha limitado a una presentación escueta del pensador germano, sino que la ha realizado en el marco de una interpretación lúcida y segura, indispensable en casos como el presente. Schelling mantuvo una activa presencia filosófica durante sesenta años (murió

en 1854 y sus primeras publicaciones datan de 1792), presencia, por otra parte, verdaderamente proteiforme. Cabe, pues, un cálido elogio a la editorial Marietti por habernos brindado este importante estudio antológico, acompañado del deseo de que se multipliquen las ediciones de obras similares a ésta.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

TEOFILO URDANOZ, *Historia de la Filosofía. IV, Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, B. A. C., Madrid, 1975, 650 pp.

Cuando hace poco más de cinco años falleciera inesperadamente en París el P. Guillermo Fraile, dejando inconclusa su extensa y erudita *Historia de la Filosofía*, pareció empresa inabordable la continuación de su magna obra. Hasta hubieron voces autorizadas que afirmaron paladinamente que esa labor era imposible. Sin embargo la aparición de este cuarto volumen ha dado un mentís rotundo a esos pronósticos. Gracias al lúcido y paciente trabajo del P. Urdanoz no sólo prosigue la obra, con idénticas características a las de los tres tomos anteriores, sino que ahora la exposición supera en profundidad y organicidad a las partes precedentes, en las que la abundancia de referencias opacaba la visión de conjunto.

El volumen comienza con una notable y completa presentación del pensamiento de Kant, siguiendo muy de cerca sus textos (págs. 3-131); prosigue con una admirable exposición del idealismo alemán, en la que desfilan Fichte (págs. 139-195), Schelling (págs. 195-254) y el romanticismo filosófico, religioso y jurídico que inspirara (págs. 255-284) y Hegel (págs. 284-406) con su escuela (págs. 449-495); continúa con el voluntarismo de Schopenhauer (págs. 449-495), introduce acertadamente al kraussismo (págs. 496-539), expone la tendencia hacia el realismo representada por Herbart, Fries y Bolzano (págs. 540-568), desarrolla la línea del tradicionalismo (págs. 570-602) y concluye con el espiritualismo francés, italiano e inglés (págs. 603-655).

Contrariamente a otros historiadores, Urdanoz posee un estilo ágil y agradable; aún siguiendo paso a paso las obras fundamentales de autores densos y en muchos casos oscuros, logra una presentación fluida y hasta simple, sin desmedro de la profundidad. Las páginas dedicadas a Hegel, por ejemplo, constituyen una verdadera monografía, superior a muchas de las que se le han dedicado recientemente. La presentación de la vida de los filósofos ilumina la exposición de su pensamiento y está trabajada con notable amenidad. En cada caso se hace una completa apreciación de los influjos recibidos y ejercidos, entrando en ella precisas referencias a muchos autores de menor importancia. En toda la obra campea una serena objetividad, aun cuando no se deje de lado hacer breves y oportunas observaciones críticas. La documentación es abundante y muy al día.

Para el siguiente volumen se reservan las tendencias positivistas y materialistas del siglo XIX; otros dos tomos expondrán el pensamiento filosófico del siglo XX. Todo indica que al concluir esta obra poseeremos en nuestra lengua la más completa de las historias de la filosofía, sólo comparable a la reciente reelaboración del clásico *Grundriss* de Ueberweg, realizada por Praechter, Geyer, Frischeisen-Kohler, Moog y Oesterreich y ciertamente superior a las conocidas

obras de Bréhier y Copleston, en las que las indispensables referencias a los textos son escasas y la bibliografía muy reducida, al menos en comparación a las que ofrece este trabajo.

La presentación es cuidadosa, como es habitual en la B. A. C., editorial que añade a sus aquilatados méritos un nuevo galardón con esta obra. Sólo son de lamentar algunos pequeños errores tipográficos (como la fecha de nacimiento de Kant) fácilmente corregibles. Tanto el autor como el editor merecen las más vivas felicitaciones de los cultores de la filosofía.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

SILVIA MARZANO, *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Mursia, 1974, Torino, 239 pp.

Un escrupuloso análisis de la obra de Jaspers conduce a Silvia Marzano a efectuar una lectura kantiana de la misma, fundándose en una concepción crítica del ser. Las posibles influencias kantianas en Jaspers se originarían en la peculiar manera con que este filósofo se asomaba a la historia del pensamiento. Como es sabido, Jaspers ha meditado largamente sobre distintos pensadores del pasado, entablando una comunicación particular con cada uno de ellos, ya se tratara de Nicolás de Cusa, Nietzsche o Kant. Su actitud frente al autor estudiado era la de una compenetración con la raíz misma de donde brota el filosofar, en un afán por retomar el hilo conductor de la *philosophia perennis*. "Así, el kantismo de Jaspers —subraya S. Marzano— no ha de verse como una confrontación histórica objetiva entre dos pensadores, mas se sitúa en la necesaria referencia de Jaspers con el pensamiento del pasado que nada tiene de exterior, sino que se afirma en el presente de Jaspers" (p. 10). Silvia Marzano, consciente de las dificultades que comporta abordar semejante cotejo y respetuosa de esa forma singular de objetividad, se preocupa por conservar en su trabajo el espíritu jasperiano rehuendo toda forma de vivisección.

A través de ocho capítulos reunidos en dos partes, la profesora Marzano va desplegando en su libro los más significativos textos de Jaspers. "Nuestro interrogante es —manifiesta la autora— si Jaspers, siguiendo las instancias existencialísticas de su pensamiento, contemporáneamente también haya desarrollado una concepción crítica del ser como inalcanzabilidad del en sí y fenomenicidad del ser conocido..." (p. 11). La tensión entre existencia y trascendencia, la división de los planos fenoménico y nouménico se analizan extensamente en la primera parte, en tanto que en la segunda se profundiza el concepto de *Umgreifendes* en relación al conocimiento y la metafísica, culminando con la religión. Y aquí también se hace visible la influencia kantiana, su fe positiva en la incondicionalidad de la libertad, en el encuentro con la trascendencia, que es la misma para todos en sus diversas expresiones.

El volumen se completa con una excelente bibliografía (quizá la más exhaustiva) que contiene una lista de los escritos de Jaspers editados en forma de libros, en la que constan las respectivas traducciones a distintos idiomas; una bibliografía general sobre el existencialismo y otra sobre aspectos específicos del mismo; y finalmente, la enumeración de los estudios que sobre el pensamiento del autor estudiado han aparecido. Esto enriquece grandemente al presente trabajo, al igual que demuestra la amplitud de la información manejada por la autora.

En suma, el libro de la profesora Marzano constituye una investigación caracterizada por el rigor científico con que ha utilizado las fuentes, tanto como por el interés de la tesis que desarrolla.

ADRIANA ROGLIANO

A. GHISALBERTI, *Giovanni Buridano, dalla metafisica alla fisica*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1975, 240 pp.

Continúa con este volumen Ghisalberti rescatando para un público mayor importantísimos autores medievales y de los cuales sólo los eruditos, en general, conocen directamente su pensamiento; ya sea porque no existen ediciones, ya porque son escasas, ya porque la costumbre y la desidia hacen que se los siga citando sin mayor urgencia por verificar si lo que se viene consuetudinariamente diciendo de ellos es cierto. Del mismo Ghisalberti hemos leído un compendioso pero preciso estudio sobre Ockham ("Guglielmo di Ockman", Vita e Pensiero, 1972); el que ahora presenta sobre Buridan está concebido bajo el mismo patrón general: presentar al autor y su obra —o un aspecto de ella, como ahora acontece— con sus observaciones críticas pero con amplia recurrencia a los textos mismos del autor. De este modo, previa una introducción general (datos biográficos, obras), se pasa inmediatamente a estudiar el pensamiento de Buridan tomando como punto de partida las *Quaestiones in Metaphysicam* (Parisiis, 1518, reprod. 1964). El sistemático análisis a que somete estas *Quaestiones* permite a Ghisalberti desarrollar prácticamente todo su cometido, pues es tal el cuidado y la perspicacia puesta en su labor que nada de fundamental del pensamiento de Buridan se pierde; y así aparece éste tanto respetando "in genere" la tradición aristotélica cuanto someténdola a una revisión que acaba abriendo decididamente la ruta hacia el surgimiento de la ciencia moderna. Lo que Ghisalberti denomina "la característica más original del pensamiento de Buridan", esto es: el análisis del lenguaje, se hace presente ya en la posición que Buridan toma frente a la clásica triple división de la ciencia especulativa (metafísica, matemática, física) donde, aceptándola, le da una respuesta propia: la metafísica es una porque el metafísico —que considera toda realidad según el *quid est*, el *quomodo est* y a *quibus causis dependet in esse suo*— lo considera todo en relación al *ens* o al *esse*, "et non solo considerat talia in sua maxima communitate, immo etiam in speciali (...). Et sic per attributionem omnium ad illum terminum ens accipitur totalis metaphysica suam unitatem, sicut exercitus ab unitate ducis" (*In VI Met.*, q. 2). Se trata, pues, de una unidad extrínseca, tal como también acontecerá en la matemática y la física.

Esto aproxima Buridan a Ockham y, finalmente, da la pauta que condicionarará todo el desarrollo posterior de su pensamiento que lo conducirá "desde la metafísica a la física" a través del énfasis puesto en la realidad de lo individual (de cuya pluralidad y ordenación extrínseca resultaba la metafísica y demás ciencias) y gracias a una generosa recurrencia sistemática a la lógica, en la cual se destaca su precisa apelación a la "virtus sermonis" o semántica de los términos; sin que por ello, como bien advierte Ghisalberti, le quepa la acusación de nominalismo, "al menos si por nominalismo se tiende un puro ejercicio de virtuosismo verbal abstracto o la renuncia a un pensamiento capaz de captar y resolver los problemas eternos que enfrenta el hombre que se interroga" (p. 222). El segundo aspecto importante del método de Buridan reside en su

confiada y generosa recurrencia a la empiria y al proceso inductivo en filosofía natural; lo cual le permite abrir más claramente aún las puertas al desarrollo de las ciencias en sentido moderno.

En suma, que el Buridan del "impetus" o del "asno", el "rector de la Universidad de París", aparece aquí bajo una más importante y amplia perspectiva histórico-filosófico-científica. Las numerosas notas al pie de página ponen al lector en contacto con los textos originales; y una adecuada bibliografía final le ayudará a extender su estudio.

J. E. BOLZÁN

ISIDORO MUÑOZ VALLE, *Actitudes ante la cultura clásica a lo largo de la Historia*, Ed. Autor, Madrid, 1971, 174 pp.

Obrita ciertamente preciosa. Síntesis extraordinaria de lo que ha sido a través de la historia la actitud ante la cultura clásica. Obra clara, muy amena, bien llevada y madura, aunque brevísima en muchas partes. Presta especial atención a España, sobre todo en la actualidad, pero a la vez presenta desigual tratamiento de lo clásico griego, abundante, frente a lo clásico latino, exiguo, principalmente en la última parte.

El autor la ha dividido en *cuatro partes*, además de una *Introducción-Síntesis* de los criterios que sucesivamente han tenido vigencia para con la cultura clásica; una *nota bibliográfica* adicional, muy breve, y un *índice general* muy bien hecho, pues cita hasta los filólogos y las principales obras que son objeto de su estudio y crítica.

La 1ª parte, *La antigüedad*, la divide en cinco capítulos: Las edades arcaica y clásica (Homero, Sofistas, Pitágoras, Platón y Aristóteles); El helenismo (Peripatéticos, Alejandrinos, Estoa, La retórica); La ciencia literaria bajo Roma (Reacción clasicista-aticista, Dídimo y Juba Asianismo); Las teorías a fines del Imperio; La época bizantina. Durante esta época predominaron los criterios estético-educativo, alegórico, racional, teleológico, ético, aticista, didáctico.

La 2ª parte, *El Renacimiento*, es dividida en cuatro capítulos: Los humanistas (con sus nuevas concepciones artísticas y literarias); el Neoclasicismo (con sus caracteres negativos); Los humanistas con su reacción contra la escolástica y su devoción por Platón; la filología postrenacentista (con especial atención a los dos Estienne y a Bentley). A mi juicio la inclusión aquí del 2º capítulo, el Neoclasicismo, no corresponde por anacrónica.

La 3ª Parte, *El Neohumanismo y la "Ciencia de la Antigüedad"*, se reparte en cinco capítulos: Caracteres del Neohumanismo (con su valoración de lo natural y lo científico sobre lo estético); Primeros representantes del Neohumanismo en Alemania (Winckelmann, Lessing, Herder); La "Ciencia de la Antigüedad" y la Filología en el siglo XIX (Dilthey, Hermann, Bekker, Lachmann, Müller, etc., con su concepción historicista y su atención a las inscripciones, especialmente Boeckh y Mommsen); La teoría y la crítica literaria en el siglo XIX (especialmente en Francia con Voltaire y en Alemania con Wilamowitz); La superación del historicismo (Toynbee, Jaspers, Popper), donde se asienta que lo clásico no es hoy norma absoluta ni debe ser un mero concepto estético, sino un ideal de educación.

La 4ª parte, *Actitudes actuales ante la Cultura Clásica*, escindida en cuatro capítulos: Los últimos avances de la Filología Clásica (mirada, parcial, hacia

la historia de Grecia, instituciones políticas y la religión); Nuevas tendencias de la ciencia literaria (con especial circunscripción a la estilística y con casi obsecuente fidelidad para con Hernández Vista, teorizador de la misma, obligado y repetido tema en las obras de Muñoz Valle); La historia de la Literatura griega en el siglo XX (Sánchez Ruipérez, Lasso de la Vega, Alsina, Lesky); Estudios parciales estilístico-literarios de autores griegos (con referencias precisas, aunque sumamente breves a la historiografía y bibliografía clásicas griegas). Reiteramos el lapsus que encontramos aquí sobre la filología latina.

Concluye la obra con el "afán de ofrecer a las nuevas generaciones una formación clásica integral de inteligencia y voluntad hacia la conquista de nuevos horizontes". Esta obrita contribuye a ello. Nuestros estudiantes deberían leerla, pues con ella se harán una idea clara de la historia de la filología clásica y podrán tenerla como referencia precisa para otras posturas modernas de la cultura.

M. J. SÁNCHEZ MÁRQUEZ

ISIDORO MUÑOZ VALLE, *La verdad sobre Tácito*, Ed. Heraldo, Valladolid, 1975, 168 pp.

La disposición formal del libro abarca 7 capítulos (pp. 18-52), a los que añade conclusiones y apéndices diversos, como es peculiar de la programación de las obras de este autor (pp. 53-168). Las tesis —los capítulos— son en sí breves alcanzando mayor dimensión las notas. La distribución de éstas, al final, no hace tan fácil la lectura como si estuvieran al pie de página.

Esta obra se propone clarificar algunos aspectos sobre este autor, pues como dice en la introducción "se le alaba como 'campeón de la libertad' y fue un oportunista".

Los títulos de los temas objeto de su análisis son la postura de Tácito frente a los *judíos* (cap. 1), *los cristianos* (cap. 2-3) y *los esclavos* (cap. 6), además de la *indagación de la verdad* (cap. 4), *de la dignidad humana* (cap. 5) y el triunfo de la *intolerancia bajo Trajano* (cap. 7).

Respecto de los judíos, su falta de seriedad en cuanto al origen, le hacen decir que "bajo la máscara de la austeridad romana se esconde la más frívola superficialidad".

Referente a los cristianos, muestra el autor que se documentó sólo sobre dichos y escándalos, no utilizando ni una fuente cristiana, por ej. "Los Hechos de los Apóstoles", para, llevado de su rencor, calificarlos de "enemigos del género humano" y calumniarlos.

Sobre los esclavos, "sangre vil", "basura", no pierde la calma ante la ejecución de cientos de ellos, narrando su muerte friamente.

Se opone con esta manera de ver las cosas a la forma de pensar de Séneca (que propone ideas humanitarias al respecto), sembrando el pánico, la alarma.

Acerca de los demás temas saca conclusiones parecidas: sobre su información, prueba que era muy pequeña, pues no usa fuentes directas; respecto de la indagación de la verdad, su valor radica en elevar el arte sobre la verdad, esto es, tendrá mérito para ser denominado escritor, pero no historiador.

En relación con la valoración de la dignidad humana, confunde la noción de libertad con el sadismo, se convierte en un reaccionario, en un envilecido moralmente.

En cuanto al triunfo de la intolerancia bajo Trajano habla además de los amigos de Tácito: Suetonio y Plinio el Joven. Sirve este capítulo para demostrar lo que entendían Tácito y los suyos por libertad: el disfrute sin menoscabo de sus privilegios de casta. "Nadie los vio mover un dedo en orden a extender el área de la libertad, a abrir las puertas de la sociedad a los marginados y oprimidos. Todo lo contrario: se opusieron" (p. 51).

Al finalizar el juicio sobre Tácito, asegura Muñoz Valle: "No es en las filas de los que han combatido por la verdad, por la justicia, por la libertad, donde podemos encuadrar a Tácito" (p. 52).

Termina la obra con apéndices bibliográficos y sobre la suerte de Tácito a través de la historia.

Obrita enjundiosa, aunque la información se halla utilizada —a mi juicio— sin la debida elaboración, pues no se distingue realmente entre lo que se ordena en los capítulos y lo que se ofrece en las notas, tan amplias o más que aquéllos.

Sin embargo, suscribo totalmente el juicio de que Tácito no fue el imparcial autor que pretendió escribir "sine ira et studio".

M. J. SÁNCHEZ MÁRQUEZ

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/0

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

EN HERRAMIENTAS

QUINCALLERIA

HERRAJES



BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: San Martín y Cangallo - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

Por sus Sostenedores

COMETARSA S. A.

DALMINE SIDERCA S. A.

L. O. S. A.

PROPULSORA SIDERURGICA

SANTA MARIA S. A.

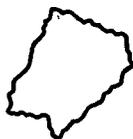
TECHINT S. A.



CORDOBA 320

BUENOS AIRES

YERBA MATE Y TE

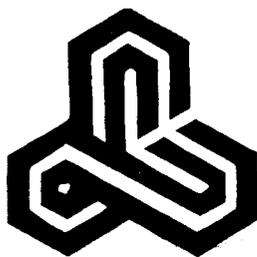


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina



VENEZUELA 4269 - BUENOS AIRES

al servicio del campo

CONSIGNACIONES DE HACIENDAS,
LANAS Y FRUTOS
VENTAS EN REMATE Y O PARTICULARES
DE HACIENDAS, CAMPOS, PROPIEDADES,
CEREALES, SEMILLAS Y FERTILIZANTES
LIQUIDACIONES Y VENTAS
EN ESTABLECIMIENTOS RURALES
PARTICIONES, SUBDIVISIONES Y MENSURAS
ADMINISTRACION DE ESTANCIAS
NEGOCIOS DE CAPITALIZACION
EXPORTACION - IMPORTACION
REPRESENTACIONES
AGROQUIMICOS



PEDRO y ANTONIO LANUSSE S.A.
CASA FUNDADA EN 1872

San Martín 240 Buenos Aires, tel 46-6881/7

ADHESION

LISTAS ARGENTINAS

CORCEMAR S. A.

LA EMILIA

INDUSTRIAS TEXTILES

**Sociedad Anónima Comercial,
Industrial y Financiera**

**Alsina 1565
BUENOS AIRES**

PENSAMIENTO

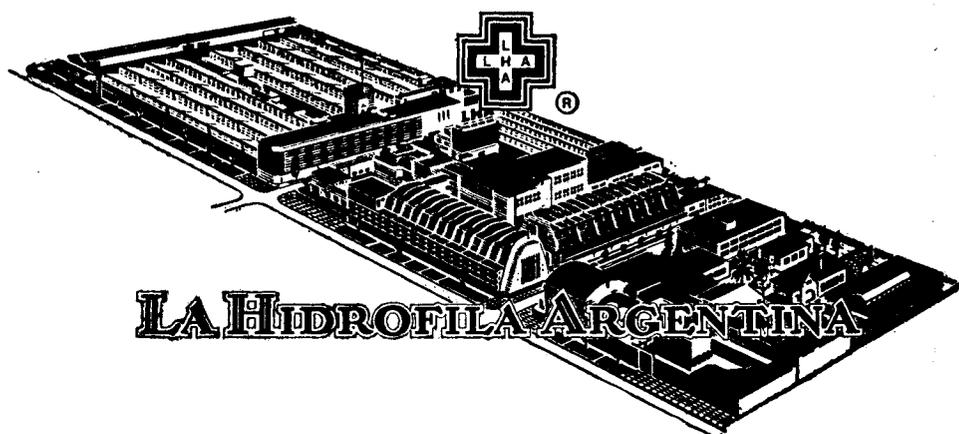
Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**



**Gasa hidrófila - Cambrics
Lienzos - Vendas
Algodón Hidrófilo
Tejidos Lisos y Estampados**

LA HIDROFILA ARGENTINA

SOCIEDAD ANÓNIMA COMERCIAL E INDUSTRIAL

Administración y Ventas:

C. M. de Alvear 1247

Tel. 760-9070/79

Florida - F.N.G.B.

Oficina de Ventas:

Talcahuano 736

Tel. 49-8464/8465

Buenos Aires

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49-1360-1364