

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

LA REDACCIÓN: *A Mons. Guillermo Pedro Blanco* 243

ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *Los distintos sentidos del apriori en la filosofía contemporánea y en el tomismo* 245
- BENITO R. RAFFO MAGNASOO: *La política como prudencia en el pensamiento de Santo Tomás* 267
- J. E. BOLZÁN: *El agua, ¿es fundamentalmente fría o fundamentalmente húmeda, según Aristóteles?* 277
- OMAR ARGERAMI: *Arte y naturaleza* 293

NOTAS Y COMENTARIOS

ARTURO E. SAMPAY: *Apuntes sobre la filosofía del arte poética* 303

BIBLIOGRAFIA

JUAN D. GARCÍA BACCA: *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (A. Caturelli) p. 308; SOFÍA VANNI ROVIGHI: *Elementi di Filosofia* (A. Caturelli), p. 310; PIETRO PRINI: *Umanesimo Programmatico* (R. Mehring), p. 311; EDUARDO HUGON: *Las veinticuatro tesis tomistas* (F. R. Parenti), p. 315; KARL JASPERS: *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* (G. Soaje Ramos), p. 316; VALORI UMANI E PROGRESSO, OGGI (A. Caturelli), p. 317; JOSÉ RAFAEL LÓPEZ ROSAS: *Variaciones en torno al Hombre Argentino* (F. R. Parenti), p. 318.

INDICE DEL TOMO VIGESIMO SEGUNDO

Año XXII

1967

Nº 86

(Octubre - Diciembre)

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

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

REVISTA SAPIENTIA
Calle 24 entre 65 y 66
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

A MONSEÑOR GUILLERMO PEDRO BLANCO

en sus veinticinco años de sacerdocio y de docencia

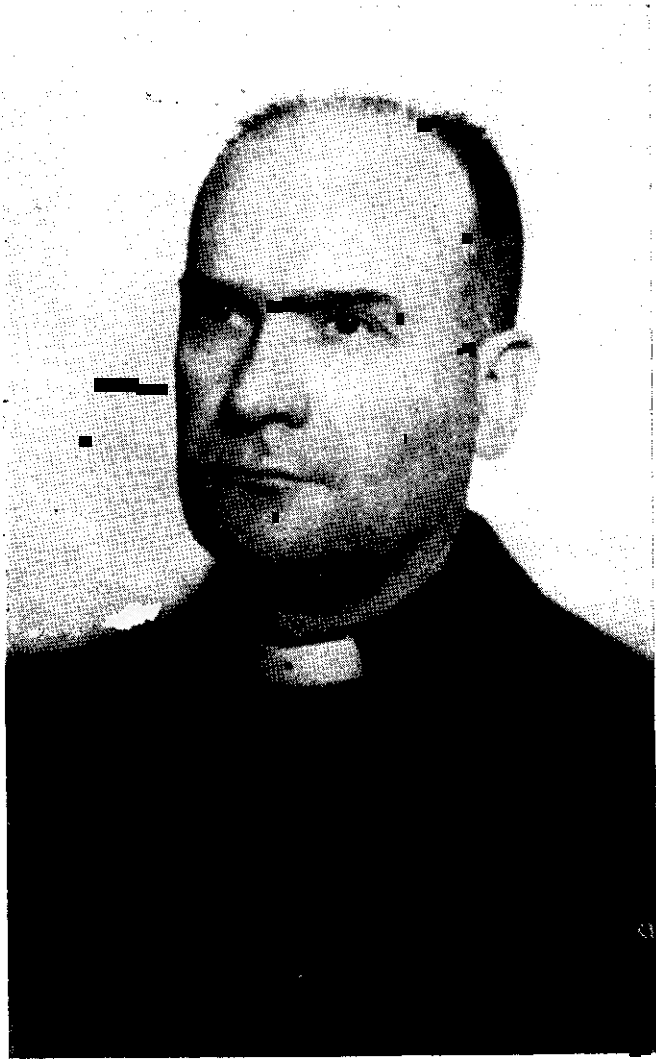
Monseñor Blanco —el Padre Blanco, como acostumbramos llamarle— encarna la figura del maestro. El estudio y la docencia, con dedicación total en el silencio y el amor a la verdad y a sus alumnos, llenan sus veinticinco años de sacerdocio. Porque maestro y sacerdote están identificados en él.

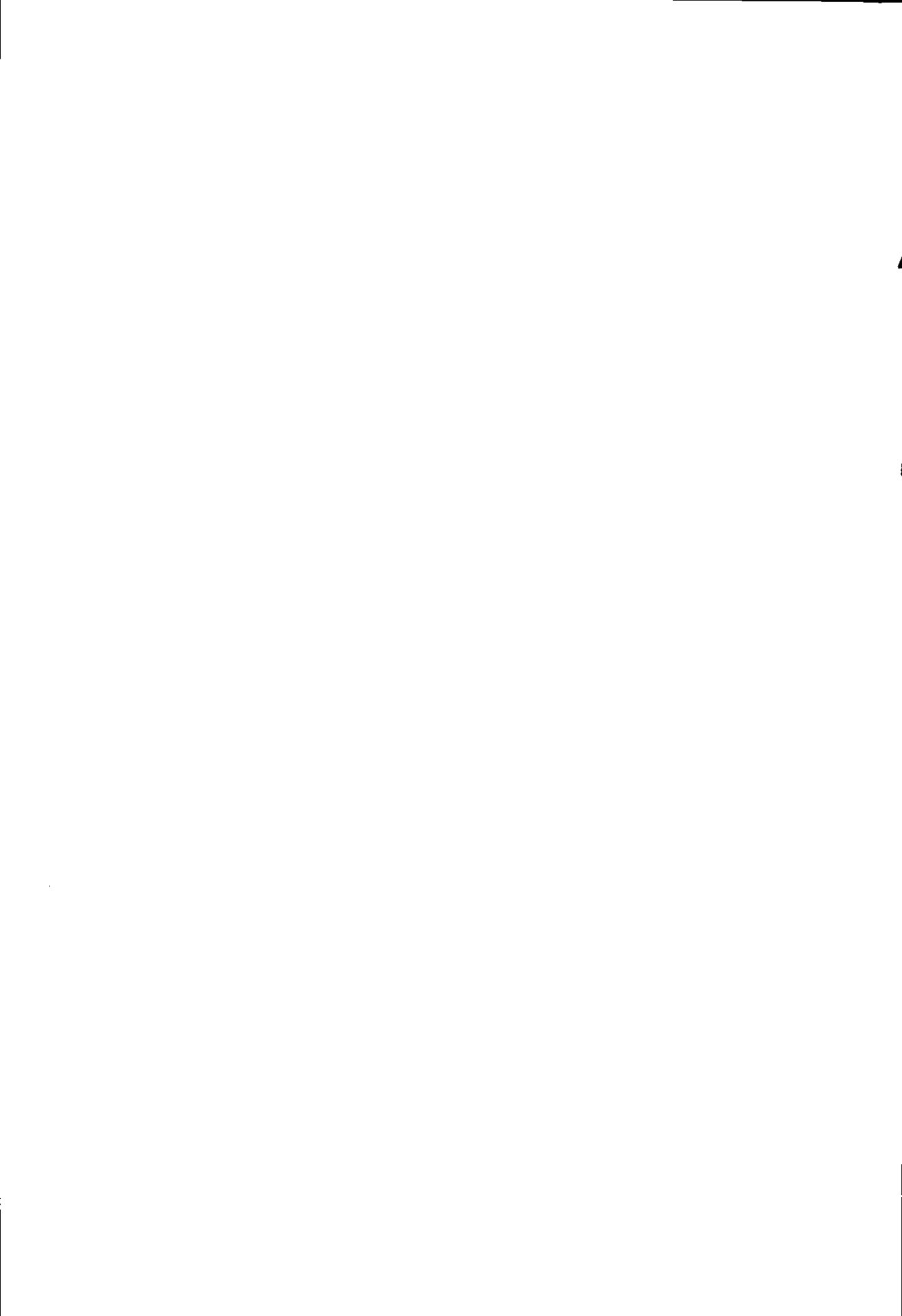
Maestro por vocación divina sacerdotal y por vocación personal, la vida del P. Blanco no tiene de extraordinario sino la vocación docente extraordinariamente cumplida como respuesta fiel y generosa dada una vez y para siempre a Dios, y renovada día tras día con austeridad y devoción, sin desánimo, a un llamado recibido desde lo alto. No ha escrito mucho. Su camino es la senda oscura y abnegada de la concentración a su tarea de leer, meditar y enseñar, y en sus largas horas de vigilia ha llegado a acumular mucho y decantado saber: especialmente la Antropología y la Ética forman ya parte de su propia vida; de tal modo ha sabido asimilarlas y esclarecerlas en su alma.

Sus clases constituyen una donación pródiga, impregnada de sabiduría y amor, y de aquí que como pocos haya realizado la Universitas, la comunidad universitaria: su amor a la verdad y a sus discípulos estructuran una unidad con la respuesta acogedora que siempre suscita su presencia viva en el aula. Porque el P. Blanco no brinda un saber frío sino su propia alma encarnada en cuanto enseña; y de tal modo que acaso pocas veces se haya cumplido con más perfección lo de S. Pablo: "Veritatem facientes in charitate".

Como Decano que es desde el nacimiento de la Facultad de Filosofía de la U.C.A. ha logrado, con su humildad y amor, agrupar a maestros y alumnos en una común vida intelectual; y hoy, a los veinticinco años del comienzo de esta su vida sacerdotal consagrada con fidelidad y dedicación a la búsqueda de la verdad y su comunicación, SAPIENTIA —que lo cuenta desde sus orígenes, primero como Secretario de Redacción, ahora como co-Director— quiere expresar la admiración reconocida y afectuosa de maestros, discípulos y amigos con este volumen que algunos de sus colegas de aquella Facultad de Filosofía han compuesto en su honor para perpetuar tan feliz acontecimiento.







LOS DISTINTOS SENTIDOS DEL APRIORI EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA Y EN EL TOMISMO

1) *Noción de apriori.* — En su significación más genérica, *apriori* significa lo que está antes, lo que antecede o se presupone a algo. En la Filosofía contemporánea el concepto del *apriori* se ha ido restringiendo cada vez más a un *sentido gnoseológico* o referente al valor del conocimiento, en el que hoy predominante y casi exclusivamente se lo emplea desde Kant, y *axiológico*, tal como desde Brentano y sobre todo desde Max Scheler se lo ha extendido. En el sentido *gnoseológico* y de una manera más amplia, *apriori* es lo que se presupone y es indispensable para la aparición o realización de un determinado conocimiento o, más precisamente aún, para la aparición de determinados objetos en el conocimiento humano. Lo *apriori* es lo que hace o condiciona que un preciso objeto pueda constituirse tal en el conocimiento.

Este *apriori* puede ser *subjetivo* y *objetivo*. El *apriori subjetivo* es el que se presupone y actúa desde el *sujeto cognoscente*, como la consideración necesaria para la constitución o de-velación del objeto en el acto cognoscitivo. Tal *apriori* es siempre un modo peculiar de ser y de actuar de la actividad cognoscente, sensitiva e intelectual, que se manifiesta y se la puede determinar en un acto de conocimiento, pero que, causal o condicionante, se lo presupone a éste. Dicho *apriori* actúa —al menos virtualmente— *antes* del acto cognoscente *desde el sujeto* y es precisamente quien hace posible, según las concepciones filosóficas que enseguida exponaremos, la realización del acto mismo de conocimiento, como *constitutivo*, *manifestativo* o *aprehensivo* del objeto. En este sentido la noción de *apriori* coincide con la de *trascendental*: lo que desde el *sujeto* condiciona la constitución o aparición del objeto.

Pero *apriori* significa también y originariamente un conocimiento de *esencias universales y necesarias*, inmediata e intuitivamente dadas, con independencia y *trascendencia de los objetos empíricos* y condicionando los conocimientos de éstos. Es el *apriori objetivo*. Ta-

les esencias se identifican con los entes individuales existentes, trascendiéndolos por su significación. Son el término inmediato intencional de la actividad de la inteligencia y de la actividad práctico-volitiva como *esencias* y como *bienes o valores*, respectivamente.

El *apriori*, pues, puede entenderse ya en el primer sentido: de lo que *desde el sujeto* condiciona la *constitución* o, por lo menos, la *de-velación* del objeto; ya en el segundo: de *objetos universales y necesarios* inmediata e intuitivamente dados, trascendentes y anteriores al conocimiento intelectual de los objetos concretos, en los que aquéllos se realizan por identidad, y fundantes de la actividad práctica tanto moral como técnico-artística. Más aún, en algunas posiciones, como en la de Kant, el *apriori* en el primer sentido es necesario para la *constitución* del conocimiento de objetos universales y necesarios. En cambio, en las de otros, como en las de Husserl y Scheler, el *apriori* en el primer sentido condiciona la *manifestación* de tales objetos; los cuales están presentes en sí mismos y en forma abstracta en la conciencia (*Tomismo*) o presentes únicamente en la conciencia intencional intelectual (Fenomenología y Axiología) y que, por ende, ellos mismos constituyen un conocimiento *apriori de objetos universales y necesarios*, en cuanto trascienden los datos empíricos y condicionan el mismo conocimiento intelectual de los entes concretos.

Según la *Axiología* contemporánea, el *apriori* puede ser *subjetivo*, es decir, lo que desde el sujeto o actividad subjetiva *condiciona* la aparición o aun *causa* la constitución misma de los *valores* o esencias, que no existen, pero que *valen* y suscitan en el sujeto humano un sentimiento de aprobación o preferencia; y también *objetivo* o trascendente al sujeto: las *esencias valiosas*, inmediatamente de-veladas ante la sensibilidad espiritual, como absolutamente válidas. Con la Axiología el *apriori* quiere extenderse también a la actividad espiritual no intelectual y, más concretamente, a la actividad de la *sensibilidad espiritual (apriori subjetivo)*, la cual, equipada con él, es capaz de aprehender de un modo no racional tales esencias valiosas; y también a las *esencias valiosas mismas (apriori objetivo)*, en cuanto dadas en dicha sensibilidad y enteramente trascendentes a los *bienes u objetos valiosos*.

Vamos a determinar ahora el *sentido y el alcance* así como el *ámbito del apriori*, en las posiciones principales de la Filosofía contemporánea.

2) *El apriori en Kant* — Conocida es la intención de Kant en su *Crítica de la Razón Pura*: analizar la actividad constitutiva de la sensibilidad, de la inteligencia y de la razón, no de un modo psicológico, sino *trascendental*: es decir, determinar cuáles son los *modos propios*

de esas actividades, que se presuponen en tales conocimientos y que desde el *sujeto trascendental* —no empírico o individual, sino del sujeto humano o modo propio y necesario del obrar del hombre como tal— condicionan todo conocimiento. En otras palabras, Kant pretende determinar cuáles son las condiciones trascendentales o los *apriori*, de que la actividad del *sujeto humano* o del hombre como tal —no del hombre empírico— está munida, y que *hacen posible la constitución del objeto* de dichas actividades: los *fenómenos*, los *conceptos u objetos propiamente tales*, y las *ideas*. Lo *trascendental* es siempre *apriori*; y *apriori*, según Kant, “son aquellos conocimientos absolutamente independientes de toda experiencia. A estos conocimientos se oponen los conocimientos empíricos o aquellos que no son posibles sino *a posteriori*, es decir, por la experiencia. Pero entre los conocimientos *apriori*, aquellos son llamados *puros* a los cuales no les está mezclado absolutamente nada empírico”¹. “*Trascendental* es aquel conocimiento por el cual conocemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones y conceptos) son aplicadas o posibles simplemente *apriori*. *Trascendental* quiere decir posibilidad o uso *apriori* del conocimiento”².

Kant toma el *apriori* en un sentido *subjetivo* o de *sujeto trascendental*. Lo *apriori* se opone a lo proveniente de lo empírico y también a lo proveniente del ser trascendente. Tal el *dato* en la *actividad sensitiva*, y los *fenómenos* —ya elaborados *apriori* por las formas de la sensibilidad: *espacio* y *tiempo*— en la *actividad intelectual*. En cambio, nada hay irreductible al sujeto en la actividad metafísica perteneciente a la *Razón o Dialéctica Trascendental*, donde todo es *apriori* o construcción de la *subjetividad trascendental*.

Los *apriori* de la sensibilidad son las *formas de espacio y tiempo*, formas *intuitivas*, que transforman el *dato* en *fenómeno*. Tales *apriori* son *formas o modos* de actuar del sujeto trascendental en su actividad sensitiva, sin las cuales no es posible aprehender dato alguno: en toda aprehensión del dato de los sentidos exteriores *se presupone* y actúa como condición la forma de *espacio*, y en la de los sentidos interiores *se presupone* y actúa como condicionante de la intuición, a más de la de *espacio*, también la forma de *tiempo*. Sin estas formas *apriori* es imposible la intuición sensitiva. Tales formas, o modos, penetran en el *dato* y lo transforman y elevan a *fenómeno*; lo cual equivale a decir que tales *apriori* son *constitutivos* de los *fenómenos* o apariencias individuales y contingentes, correlativas al sujeto sensitivo. *Espacio y tiempo* no son formas del entendimiento, *no son conceptos*, dice Kant, porque tales formas penetran en el contenido mis-

¹ *Critica de la razón pura*, *Introd.*, segunda edición, al comienzo y *passim*.

² *Ibid.*, Segunda parte, *Lógica Trascendental*, *Introducción*.

mo de la intuición, no son *formas puras*, y además no son *universales* como el concepto: el espacio y el tiempo son únicos y no pueden multiplicarse en una multitud de individuos. “Llamo *materia*, en el fenómeno, a lo que corresponde a la sensación; pero aquello que hace que lo diverso del fenómeno esté coordinado en la intuición según ciertas relaciones, lo llamo *forma* del fenómeno [. . .]. *La materia* de todo fenómeno nos es dada *a posteriori*, es necesario que su *forma* se encuentre *apriori* en el espíritu [. . .], que ella pueda considerarse independientemente de toda sensación”³.

También los *apriori* de la inteligencia son *formas o modos* del sujeto trascendental, con que el fenómeno individual y subjetivo, es *necesaria y universalmente pensado* y, por eso mismo, separado del sujeto individual, es decir, es *constituido en objeto*. Estos *apriori* son modos puramente *formales o conceptos puros* y vacíos de la inteligencia o “*apercepción pura*”. “Los conceptos puros se aplican *apriori* a los conceptos de la intuición”⁴. A diferencia de las formas de la sensibilidad, que se presuponen como formas intuitivas, es decir que penetran en el *dato* para hacer una cosa con él en el *fenómeno*, estas formas vacías de la inteligencia sólo confieren *necesidad y universalidad* al fenómeno, sin penetrar en su contenido, intocado en sí mismo, *des-subjetivándolo* y convirtiéndolo en *objeto*. No es pura condición necesaria para que el objeto aparezca o se manifieste ante la mirada de la inteligencia, pura condición de parte del sujeto para poderse de-velar tal cual realmente es en sí mismo, es mucho más: es una *forma o modo* de actuar de la inteligencia, que *constituye y transforma al fenómeno en objeto*. Esta forma no añade nada al “contenido” o “*materia*” empírica de los fenómenos, no alcanza su objeto propio o trascendente a los datos sensibles: el *ser* o *esencia* de los entes materiales, sino que simplemente *elabora* aquellos *fenómenos* para darles en la *conciencia forma de universalidad y necesidad* y, con ellas, quitarles su carácter subjetivo, proveniente de sus notas de individualidad y contingencia, confiriéndoles *ipso facto* la nota de *objetividad*.

De ahí que el *objeto kantiano* se explique con independencia de la “cosa en sí” o ser trascendente, como una creación de la “*apercepción*” o “*conciencia trascendental*”. En una palabra, el *apriori kantiano* no es una simple *condición* necesaria para la manifestación del *objeto trascendente* ante la conciencia, sino una forma, que *elabora y constituye al objeto como tal* dentro de la conciencia con el *fenómeno* de la sensibilidad, en la *síntesis apriori*. El *objeto* es el resultado del

³ *Critica de la Razón pura, Estética Trascendental*, Primera y Segunda parte.

⁴ *Critica de la Razón Pura, Analítica de los Conceptos*, Tercera sección.

elemento *formal apriori* —el concepto puro— con el *contenido a posteriori o material del fenómeno* ⁵. El ser en sí trascendente, que Kant no niega, queda más allá del alcance de la actividad intelectual, como una “idea-límite”.

Este carácter subjetivo constructivo del *apriori kantiano* aparece en toda su fuerza en las “*Ideas*” de la *Razón Pura* o de la *Dialéctica Trascendental*. Desprovistas de toda materia o contenido fenoménico, la actividad de la Razón Pura conduce a estas “*ideas*”, como a incondicionados enteramente *apriori*, cuya única significación es la de unificar los *objetos* elaborados por la inteligencia. *Mundo, Yo y Dios no son realidades*, simplemente expresan los *incondicionados trascendentales apriori*, cuya función es la de unificar, respectivamente, los objetos externos, internos y de la totalidad. “El concepto racional trascendental no es otra cosa que el concepto de la *totalidad* de las condiciones para un condicionado dado”. Y como el total de las condiciones es “incondicionado”, este “concepto racional” o “*idea*” es “incondicionado” ⁶. Tomadas estas “*ideas*” como objetos o *seres en sí*, son una construcción enteramente *apriori* y constituyen una verdadera “*ilusión trascendental*”. En otros términos, tales *ideas* son fruto total del *apriori subjetivo*, pura construcción de la subjetividad o *conciencia trascendental*. “La Dialéctica es una lógica de la apariencia. [. . .]. Se trata de una “*ilusión natural*” e inevitable que descansa sobre principios subjetivos a los que ella confiere el carácter de objetivos” ⁷. Para que el *apriori kantiano* logre valor científico —no filosófico o de aprehensión del ser— debe informar al *dato* —en la sensibilidad— y a los *fenómenos* —en la inteligencia—. Abandonado a sí mismo carece de valor. En Kant el *apriori* nunca pertenece al objeto, no es un elemento del ser trascendente, ni tampoco un elemento del sujeto necesario únicamente para aprehender ese ser que ya es en sí; es sólo un *elemento subjetivo*, necesario para elaborar el *fenómeno* con el *dato*, en la sensibilidad, y el *objeto* con el *fenómeno*, en la inteligencia, en una *síntesis apriori*, de las *formas puras* con el *contenido material empírico*. De aquí que, en cuanto al contenido o *materia*, el conocimiento, en Kant, no supere al *empirismo*. Lo supera únicamente en las *formas conceptuales* o modos *apriori* con que ese contenido es elaborado. Lo que, en definitiva, buscaba Kant desde un comienzo, era fundar el *conocimiento científico* de los *fenómenos* y declarar inválido el *conocimiento metafísico* o de la *realidad en sí* ⁸.

⁵ *Ibid.*, *Análitica de los Conceptos*, Segunda Sección, III.

⁶ *Crítica de la Razón Pura*, *Ibid.*, Libro Primero, Sección Segunda.

⁷ *Crítica de la Razón Pura*, *Dialéctica Trascendental*, Introducción.

⁸ Para todo lo referente al *apriori kantiano* cfr. J. MARECHAL, *El punto de partida de la Metafísica*, Gredos, Madrid, 1959, pág. 143 y siguientes. Trad. de F. Font y S. Heredia.

3) *El apriori en el positivismo lógico*. — También el Positivismo Lógico, nacido del *Círculo de Viena*, no supera el empirismo en cuanto al contenido del conocimiento. Sólo valen los datos de la experiencia sensible, los *datos verificables*, es decir, no los datos de la experiencia interior, patentes sólo ante la conciencia individual, sino los datos de los sentidos externos, capaces de ser percibidos por varios sujetos a la vez. Sin embargo, a diferencia del anterior del siglo XIX, este Positivismo no se detiene en los meros datos, busca una *formulación gramatical pura*, y, en definitiva, *matemática*, de los mismos, que de un modo *apriori* los exprese y los organice. Este *apriori lógico* o, más bien *verbal* o *gramatical*, *formulado matemáticamente* —reincidencia *nominalista*— es una formulación de los datos, extrínseca a los mismos, sin más valor gnoseológico que la utilidad o conveniencia para expresarlos y manejarlos. En otros términos, el *apriori* y los *datos* no se conjugan en *síntesis apriori*, sino que ambos elementos permanecen separados: aquél en su *realidad puramente formal* y éstos en su *realidad puramente fenoménica concreta y verificable*. La síntesis kantiana queda escindida en el Positivismo Lógico,

Como el *apriori* kantiano, pues, tampoco el de los empiristas lógicos tiene valor real objetivo, sino el de una construcción subjetiva; pero a diferencia de aquél, se trata de una construcción que no se introduce ni modifica los *datos*, sino que se constituye como una *simple formulación apriori* de los mismos, que se mantiene pura y fuera de los *fenómenos concretos* —único objeto válido e intocado del conocimiento— sin elaborarlos ni transformarlos, y cuyo alcance es, pues, utilitario y en modo alguno cognoscitivo⁹.

En el Positivismo lógico, pues, lo único que tiene valor gnoseológico son los *datos verificables* de la experiencia sensible. El *apriori*, más que un modo de conocer, se constituye como un *puro modo de expresión*. Por un lado los datos empíricos de la *ciencia* y por otro la *lógica*, que elabora un *lenguaje apriori* o formal de expresión y manejo adecuado de los mismos, pero sin introducirse en ellos. Precisamente la Filosofía no es sino esta *Lógica* o, mejor, *Sintaxis expresiva* de los datos. Pero el único ámbito del conocimiento humano está demarcado por los datos de la experiencia de los sentidos exteriores o, en otros términos, por el objeto de las ciencias empíricas.

Como en Kant y más que en Kant, el único conocimiento válido es el de las *ciencias empíricas*. Más allá de ellas, se ubica la Filosofía como un *puro análisis lógico*, o, más precisamente, *gramatical*, *lenguaje matemático* o *apriori*, que el hombre se *elabora para organizar* o *formular* el conocimiento científico o, dicho de otro modo, para

⁹ Cfr. I. L. BOCHENSKI, *La Filosofía Actual*, 2ª ed., págs. 74 y sigts., Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

organizar y utilizar más adecuadamente los datos, que permanecen individuales y contingentes, y que no logran, como en Kant, elevarse a objetos universales necesarios, precisamente porque el *apriori* los ha dejado intocados en su realidad pura y exclusivamente empírica. El conocimiento, pues, se agota en el objeto de las ciencias empíricas: los *datos verificables*. La Filosofía es sólo *lógica o gramática*, reducida a un puro instrumento de expresión o *lenguaje* riguroso de las ciencias. La Filosofía no tiene un objeto propio, no estudia aspecto alguno de la realidad. La aprehensión de la realidad no se extiende más allá del puro *aparecer* concreto de los hechos verificables, objeto de la ciencia empírica. La misión de la Filosofía o de la Lógica es la de elaborar un *lenguaje puramente apriori* para expresar con precisión y rigor aquel objeto de las ciencias empíricas, pero carente de toda significación objetiva.

Tal *apriori* no conserva siquiera aquel sentido de *construcción* fenoménica y objetiva de las formas kantianas, pues, sin modificar ni tocar los datos verificables de la intuición sensible, se queda en una *formulación matemática de la expresión verbal* de los mismos. La Filosofía del Positivismo lógico se reduce a una *Filosofía del lenguaje*, como construcción puramente *apriori* para expresión del objeto de las ciencias, aislada de la realidad.

4) *El apriori en la Fenomenología de E. Husserl*. — Con Husserl el sentido del *apriori* recobra su primitivo sentido gnoseológico, anterior a Kant, de un conocimiento necesario, bien que trascendente al sujeto. Con su método fenomenológico Husserl redescubre la intencionalidad de la actividad cognoscitiva, es decir, la irreductibilidad del objeto al sujeto. El *objeto* es trascendente al *sujeto* y dado, como tal, en la conciencia. Esta no constituye o elabora el objeto, sino que éste sólo se manifiesta en el acto de la conciencia, pero como irreductible al mismo. Es verdad que Husserl “reduce” el ser o realidad trascendente a “objeto”, como *puro objeto* o correlato irreductible del sujeto; pero dentro del alcance fenomenológico o de “realidad reducida” en su trascendencia a los límites de la conciencia, tiene su propia estructura o *esencia*, irreductible a la actividad subjetiva. Este *objeto* o correlato es la *realidad concreta* e individual en la *intuición sensitiva* o percepción, y es el *eidos* o *esencia* en la *intuición intelectual*. El objeto del conocimiento no se reduce al dato empírico —contra el empirismo y el positivismo lógico— ni siquiera al fenómeno elaborado por categorías intelectivas —contra el conceptualismo kantiano—: es el *correlato del sujeto, trascendente* e irreductible a él.

La Fenomenología redescubre y afirma con vigor el *ser* o *esencia* como *objeto propio de la inteligencia*, irreductible a la actividad inte-

lectiva misma. Más todavía, esta intuición eidética del intelecto depende y no puede darse sin la previa intuición empírica de la percepción, en que tal esencia existe individualizada y concreta¹⁰. Sin embargo, tal *objeto* o *esencia*, irreductible al sujeto, únicamente se *de-vela* o adquiere calidad de *objeto en la actividad del sujeto o de la conciencia*. La conciencia no constituye o elabora, a la manera kantiana, al objeto —tan inmediatamente dado en la intuición intelectual como el sujeto—, pero la verdad es que sin conciencia no hay objeto, no hay de-velación o “sentido”¹¹ de la esencia. Tal sujeto siempre y por sí mismo está presente ante sí en la conciencia. En cambio, el objeto no está presente a sí mismo, sólo es *objeto en y por la conciencia*¹².

Advirtamos de paso que el objeto o ser en sí no es negado por la Fenomenología, pero, de acuerdo a la “*reducción fenomenológica*”, tampoco puede ser afirmado. Está más allá del alcance del método “*puesto entre paréntesis*” por la *epojé*. Sin embargo este método limita y deforma la realidad observada. El valioso redescubrimiento de la Fenomenología: la trascendencia e irreductibilidad intencional del objeto o esencia frente al sujeto, se diluye al ser aquél desarticulado de su ser o esencia que existe o puede existir en sí misma, más allá del sujeto. ¿Qué es un puro objeto trascendente e irreductible al sujeto, que no es en sí mismo y que no tiene realidad actual o posible? ¿Qué es sino nada?¹³ Esta necesidad previa de la conciencia, esta proyección o abertura de la actividad del sujeto para que *aparezca* o se manifieste el *objeto* es el *apriori subjetivo* o *trascendental* del conocimiento en la Fenomenología de Husserl. No se trata de algo puramente *formal* previo de la conciencia para *constituir el objeto* —a la manera de Kant— ni mucho menos de una *construcción enteramente subjetiva para organizar un lenguaje o expresión del objeto* —a la manera del Positivismo lógico—, se trata de la *necesidad previa de una actividad subjetiva consciente*, de una conciencia o ser presente a sí, *para que el objeto* —que se manifiesta como siendo *por sí mismo*, con su propia esencia o estructura, dentro del acto intencional de la conciencia— pueda *de-velarse* o manifestarse como *objeto*, y sólo en tal sentido —como presente y correlato del sujeto—, constituirse en *objeto*.

“Todas las unidades reales en sentido estricto son unidades de sentido. Las unidades de sentido presuponen (... porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo completamente indubitable)

¹⁰ E. HUSSERL, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura, Introd.*, cap. I, Fondo de C. Económica, México, 1949.

¹¹ *Ibid.*, Sección Segunda, c. III.

¹² *Ibid.*, c. III, par. 55.

¹³ Cfr. J. MARITAIN, *Los Grados del Saber, Digresión sobre la Fenomenología y sobre las “Meditaciones Cartesianas”*, tr. cast., Desclée, Buenos Aires, 1947, t. I, p. 167 ss. Cfr. *Le paysan de la Garonne*, Desclée, París, 7^a, 1966, c. V, p. 159 ss.

una conciencia que dé sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido”¹⁴. Lo cual quiere decir que no se da objeto trascendente —realidad existente, esencia, categoría— sin conciencia, pero puede darse ésta sin un determinado objeto. Tal el sentido del *apriori fenomenológico*: la conciencia es el *de-velante* indispensable del *objeto trascendente*, sin ella es impensable la presencia del objeto, bien que éste se de-vela como trascendente e irreductible a la conciencia¹⁵. “La unidad de la conciencia es requerida puramente por lo propio de las cogitationes, y requerida tan necesariamente que las cogitationes no pueden existir sin esta unidad”¹⁶.

El *apriori subjetivo* de la Fenomenología de Husserl no es, pues, constructivo o causal del objeto, es *simple condición necesaria para su manifestación o constitución de objeto*: “nada de idealismo subjetivo”¹⁷. El ser o realidad no devendría, no llegaría a ser *objeto* sin el *apriori trascendental* de la conciencia, en quien se de-vela o manifiesta como tal. El sujeto o *conciencia trascendental* es una abertura o proyección de luz necesaria —y en tal sentido, *apriori*— para que la *esencia u objeto trascendente pueda aparecer* ante ella como tal. El *apriori* en Husserl no es puramente formal, no elabora al objeto, es sólo *condición necesaria para su aparición*. Y por otra parte, ante este *apriori subjetivo trascendental* se de-velan los *apriori materiales*, las *esencias y valores*, que sin ser reales ni existir en sí mismos —esencias y valores “irreales” o “ideales”—, se manifiestan como *absolutos y necesarios en la intuición intelectual o emotiva*. De ahí el carácter de “*apriori material*” que a estas esencias y valores les asignan, respectivamente, la Fenomenología de Husserl y la Axiología de Scheler.

5) *El apriori en la Axiología de M. Scheler*. — El método fenomenológico que Husserl aplicó en el plano del conocimiento sensitivo e intelectual, Scheler lo llevó al plano *axiológico*, es decir, de los *valores*, que se manifiestan, según él, en la emoción y sentimientos espirituales. Para Scheler el *apriori* no es sólo *cognoscitivo* o de-velador de *objetos*, es también *emotivo* y de-velador de *esencias alógicas*, que antes de todo pensamiento, en la intuición emocional del espíritu, se manifiestan como *absoluta y trascendentemente valiosas*. Según Scheler, los *valores no son*, simplemente *valen*, se presentan con una constitución valiosa trascendente al sujeto, pero a la vez fuera de toda realidad: son “*irreales*”. “Designamos como *apriori* todas aquellas unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase

¹⁴ E. HUSSERL, *Ideas...*, Sección Segunda, cap. III, par. 55, pág. 129.

¹⁵ *Ibid.*, c. III, par. 55. Ver también par. 59.

¹⁶ *Ibid.*, par. 34. Ver también par. 36.

¹⁷ *Ibid.*, par. 55.

de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre los cuales sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata. [...]. Una intuición de tal índole es intuición de esencias [...], intuición fenomenológica o experiencia fenomenológica”¹⁸.

Nada mejor para comprender el alcance y la amplitud del *apriori* en Scheler que su crítica al *apriori kantiano*. En primer lugar, —en este punto con Husserl— el *apriori* no es una *forma subjetiva* o *constitutiva del objeto*; el *apriori* es la *condición subjetiva para que un objeto o valor se de-vele* como tal, e independiente o trascendente al sujeto, en quien y gracias a quien se de-vela. En segundo lugar y por la misma razón, los *apriori* no son puramente *formales* o vacíos, son también *materiales*, es decir, *objetos y valores con contenido, estructuras propias trascendentes al sujeto*, bien que de-veladas únicamente en el sujeto, en la *persona*. Lo que quiere decir Scheler es que los *apriori* no son puras formas constitutivas del objeto, sino los *objetos o valores mismos universales y trascendentes*, dados en la actividad del sujeto, intelectual o emotiva. En este punto Scheler, como Husserl, traslada el *apriori* de la *pura forma* al *contenido*, del *sujeto* al *objeto y valor de-velado*, para poner en claro que *éstos son inmediata e intuitivamente de-velados y se manifiestan a la vez como absolutos y necesarios y como universales en sí mismos, independientes o trascendentes al sujeto*, en su esencia o estructura propia, que no son tales por una construcción subjetiva, a la manera de las formas kantianas, sino por una *simple de-velación* en la intencionalidad emotiva. Brevemente, que en el *apriori subjetivo trascendental de la conciencia cognoscitiva —Fenomenología de Husserl—* y de la *conciencia emocional espiritual —Axiología de Scheler—* hacen su aparición las *esencias intuitivamente o apriori dadas*, las cuales, sin ser reales en sí, *trascienden a los objetos existentes de la experiencia* —aunque se realicen en ellos— y *son valiosas* según se trate de *eidos o valores— absoluta y necesariamente*, es decir, son *apriori materiales o esenciales*. “Las esencias y sus conexiones son *dadas antes* de toda experiencia [...], *apriori*: las proposiciones que en ellas encuentran su cumplimiento son verdaderas *apriori*”¹⁹. “Lo dado *apriori* descansa en general sobre experiencia, del mismo modo que lo que nos es dado por la experiencia en el sentido de la observación y de la inducción [...]. Se trata de dos modos de experimentar: el experimentar puro e inmediato y el experimentar incondicionado [...]. *mediato*”²⁰.

¹⁸ M. SCHELER, *Ética*, t. I, pág. 83, Revista de Occidente, Madrid, 1941.

¹⁹ M. SCHELER, *Ética*, t. I, pág. 185.

²⁰ *Ibid.*, pág. 87.

Y finalmente y en tercer lugar, Scheler amplía el dominio del *apriori* llevándolo del plano espiritual intelectual al de los sentimientos espirituales: no sólo en los *apriori* de la conciencia intelectual se de-velan los objetos o esencias, sino que también en la *conciencia emocional o sensible del espíritu se dan y manifiestan apriori o intuitivamente los valores o esencias valiosas*. Los valores, trascendentes e irreductibles al sujeto, valen *apriori o universalmente*; pero *no se de-velan apriori, no valen transcendentemente sino en y por la conciencia intencional sentimental*; y se manifiestan como *valiendo por sí mismos, inmediata y absolutamente y con independencia del sujeto o del apriori trascendental emocional*, en que se de-velan, y *de la realidad existente empírica* en que se realizan. El *apriori subjetivo emocional* es necesario, indispensable, *para la de-velación de los valores o apriori materiales*. Sin él, no hay aparición de valores, y, en tal sentido, los valores no logran valer. Sin él no se manifestarían ni siquiera se podría ver qué son los valores. Estos sólo se manifiestan por y en el *apriori subjetivo*. Pero una vez manifestados los valores en ese *apriori emocional* que condiciona su aparición, ellos *se revelan como trascendentes e irreductibles al sujeto*, como *siendo apriori valiosos absoluta y eternamente* es decir, como *apriori materiales o de esencias*. Más aún, por esta dependencia de la aparición de los valores respecto al sujeto, en que se manifiestan, el que se manifiesten o no los valores, el que tengan o no vigencia en una determinada época o lugar, depende del sujeto, de su situación histórica y de sus sentimientos de preferencia. Pero los valores son *trascendentes y absolutos, permanecen inmutables en sí y en su jerarquía*. Únicamente el sujeto es quien cambia y prefiere y da vigencia a unos sobre otros²¹.

Scheler es irracionalista, concede a la sensibilidad espiritual una capacidad aprehensiva inmediata del valor. Pero en cuanto al carácter del *apriori*, permanece esencialmente en la posición de Husserl: el *apriori subjetivo trascendental* no crea ni elabora su objeto, en este caso el *valor*, sino *que es la condición subjetiva necesaria para su sola manifestación*. El *apriori emocional subjetivo* logra manifestar el *valor en su consistencia apriori material, universal y trascendente a la realidad empírica*. Sólo en esta sensibilidad emocional o *apriori subjetivo el valor cobra su propio ser trascendente al sujeto a la vez que en su carácter de apriori material o de esencia absoluta y transcendentemente válida*²².

6) *El apriori en la Filosofía de Santo Tomás*. — Santo Tomás ha determinado con precisión y de acuerdo a las exigencias de la obser-

²¹ M. SCHELER, *Ética*, t. 1, pág. 123.

²² *Ibid.*, pág. 89.

vación del conocimiento humano el objeto propio de los sentidos y el de la inteligencia ²³. Los *datos fenoménicos concretos* —“*esto coloreado*”, “*esto sonoro*” . . .—son el objeto formal de los sentidos, y el *ser o esencia* de las cosas materiales constituyen el objeto formal de la inteligencia, es decir, lo primeramente y como tal aprehendido por ella en las cosas ²⁴. La inteligencia humana —como toda inteligencia— tiene como objeto formal el *ser*, no puede aprehender ningún ente o realidad concreta actual o posible sino bajo la noción de *ser* ²⁵. Pero la inteligencia humana no llega a ponerse en contacto con el *ser*, su objeto formal propio, sino en las *cosas materiales* intuitivamente dadas por los sentidos ²⁶. El primer y fundamental contacto de la inteligencia con su objeto no se realiza sino a través de los datos objetivos de la intuición sensible. Esta dependencia se establece una vez por todas, *es permanente*. El entendimiento humano tiene su objeto formal propio esencialmente diverso e irreductible al de los sentidos: el *ser o esencia inmaterial* de las cosas materiales; pero no puede aprehenderla, ni analizarla ni relacionarla —aun en sus tramos más alejados de la materia— sin la colaboración constante de los sentidos, precisamente porque los datos de la intuición sensible son la *fente originaria* de donde la inteligencia abstrae su propio y exclusivo objeto.

Y es aquí donde aparece la necesidad del *apriori intelectualivo subjetivo para de-velar el ser* —su objeto formal propio— a través de los datos concretos de los sentidos. En efecto, el *ser* está dado pero oculto a la mirada de éstos. Los sentidos descubren los aspectos fenoménicos materiales de los entes corpóreos: el *color*, el *sonido* y de *una manera concreta e individual*: “*este color verde*”, “*este determinado sonido*”, etc. Claro que “*este determinado color verde*” es tal, precisamente por ser el color de un determinado *ser*. Pero este *ser* no está patente a los sentidos mismos: está dado a ellos *ocultamente*. Tras las apariencias materiales del color, del olor, etc., los sentidos lo aprehenden no formal sino materialmente. Recién la inteligencia lo *descubre formalmente como ser o esencia, dejando de lado* los datos concretos en que se encuentra, es decir, abstrayendo la *esencia*, lo que la *cosa es*, de su realización individual ²⁷. Ante la mirada de la inteligencia, el *ser o esencia* de las cosas materiales aparece de un *modo abstracto*, que luego, comparado con los distintos individuos, aparece también *universal*. La inteligencia no aprehende el *ser de este hombre*, por ejem-

²³ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. IV, n. 5 y sgs. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

²⁴ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, 12, 12.

²⁵ S. TOMÁS, *S. C. Gent.*, II, 83; y *S. Theol.*, I, 79, 7.

²⁶ S. TOMÁS, *In De An.*, III, 4 lectio 8, n. 705, 709 y 711; Cfr. también *ibidem*, III, lectio 13, n. 791.

²⁷ S. TOMÁS, *In De An.*, II, 5 lect. 12, n. 375.

plo, sino el *ser del hombre*, abstractamente concebido, que luego —en el juicio— devuelve e identifica por la predicación con la realidad concreta de este hombre²⁸. El ser individual escapa siempre a la aprehensión directa de la inteligencia. *No hay concepto del ser o esencia individual*²⁹. Siempre lo es de un objeto o esencia abstracta. Es un hecho de la conciencia.

He aquí su fundamento ontológico. Para que el *ser* de la realidad concreta de los sentidos *se de-vele y sea aprehendido* por el intelecto, es menester que su inteligibilidad o *verdad ontológica esté en acto*³⁰. Ahora bien, las notas constitutivas inteligibles de una esencia provienen de su *forma* o acto esencial. Lo que impide la inteligibilidad de la forma es la materia, que, como *pura potencia o no-ser* real la sumerge en su indeterminación esencial. En otros términos, la *forma* es la *determinación o inteligibilidad del ser*; la *materia* es la *indeterminación*, proveniente de su *no-ser o potencia*, que por su misma noción es en sí misma infrainteligible. Sólo lo *determinado en acto* o inmaterial es aprehensible por el intelecto. En los seres materiales, su forma es inmaterial; y como la forma es el *acto constitutivo del ser*, se puede decir que los *seres materiales son en acto* por lo que tienen de *inmaterial*. El *ser* como tal *es siempre inmaterial*. La materia entra en el ser por el *no-ser o potencia* como su coartación³¹.

Para que el *ser* material pueda ser aprehendido tiene que ser *inteligible o aprehensible en acto*; y para que así sea, su *forma o acto esencial* tiene que estar *separado o abstraído* de sus notas individuantes concretas, provenientes de su *potencia o materia*, que lo impiden. Vale decir, que el *ser o acto esencial* de las cosas materiales en la realidad concreta está oscurecido y sumergido en la ininteligibilidad de la *materia* puramente potencial, indeterminada y, como tal, insible directamente por el entendimiento. Para *descubrirlo* y hacerlo *aprehensible en acto* a su mirada espiritual, la inteligencia necesita someterlo a un *proceso de abstracción*, de prescindencia de las notas materiales, que por su esencia potencial la coartan en su inteligibilidad y la determinan a un individuo de aquí y ahora.³² Tal actividad abstractiva de la inteligencia *para lograr llevar al acto la inteligibilidad de su objeto*, para *“iluminarlo”*, según el decir de Aristóteles, que se alcanza sólo a costa de dejar de lado las notas concretas de la realidad material que lo impiden con su indeterminación potencial: es el *apriori subjetivo del conocimiento intelectual* en Aristóteles y Santo Tomás³³.

28 S. TOMÁS. *S. Theol.*, I, 86, 1.

29 Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *ibid.*, Cap. IV y VI.

30 S. TOMÁS, *In De An.*, III, lect. 10 n. 728 y sgs.; Cfr. *S. Theol.*, I, 79, 3-5 y 54, 4.

31 SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, lectio 10, n.º 728 y sgs.

32 SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, lectio 8, n.º 705, 709 y 711; y lectio 13, n.º 791.

33 SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, lectio 10, n.º 728; *S. Th.*, I, 79, 3.

Tal *apriori* no crea ni elabora el objeto mismo de la inteligencia, simplemente lo *hace aparecer* ante su mirada, al descubrir o *poner en acto su propia e intrínseca inteligibilidad objetiva o trascendente* —que se identifica con su *ser o acto esencial: con su forma*— al despojarlo de la *potencia material* que se lo impedía. *El apriori no crea ni modifica el objeto* en sus notas constitutivas o esenciales —en lo que es objeto aprehendido—, es el simple *modo de poner en acto su ser o inteligibilidad* o, con más precisión todavía, un *modo de liberar su propio acto de ser* de la *potencia material* en que está sumergido³⁴.

Este *modo apriori* de obrar está constituido por el “*entendimiento agente*”, o sea, por aquella capacidad de la inteligencia en acto para “*iluminar*” o *de-velar*, es decir, *para hacer inteligible en acto su objeto: el ser o esencia* de la realidad material, mediante un proceso de *abstracción* de las notas materiales concretas que la impedían o, lo que es lo mismo, por un proceso de *inmaterialización* de la esencia³⁵.

La *actividad apriori del entendimiento agente* no constituye ni modifica su objeto, sólo actúa para *poner en acto su ser o inteligibilidad propia trascendente*, mediante el despojo o prescindencia de sus notas *potenciales*. El objeto que resta de esta abstracción: la *esencia o forma desmaterializada o en acto*, como objeto aprehensible y aprehendido es *real*, está en el seno de los entes trascendentes, *identificado* con ellos; sólo el *modo abstracto y universal* con que es aprehendido y ha sido actualizada su inteligibilidad, *no es real*, sino *puramente mental*. El *modo apriori de abstracción* del entendimiento agente, a saber, su *actividad o función abstractiva*, sólo se ejercita en la mente, en el *modo conceptual de expresar el objeto y*, como tal, *no es real*. En cambio, la *esencia inteligible en acto*, lograda por el *apriori abstractivo*, es *real*, es la *esencia misma del ser trascendente*, que en nada ha sido modificada ni tocada en sí misma por tal abstracción. *El apriori tomista*, pues, sólo actúa en el *modo intelectual* de concebir la esencia, pero en modo alguno en las notas constitutivas de la misma. Su *acción de apriori* se reduce a *hacer pasar al acto inteligible una esencia inteligible en potencia, por medio de la abstracción*, que la deja intacta en sus propias notas objetivas³⁶.

7) *El apriori objetivo o material en Santo Tomás*. — Como resultado del *apriori subjetivo* de la actividad abstractiva del entendimiento agente que condiciona la actualización inteligible del objeto de la inteligencia, las esencias objetivas, éstas se presentan ante el en-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ S. TOMÁS, *S. Th.*, I, 79, 3. Cfr. también *De Spirit. Creat.*, 9, 10 y *S. C. Gent.*, II, 76, 78.

³⁶ S. TOMÁS, *In Met.*, VII, lectio 13, nº 1570 y sgs.; *In Met.*, I, lectio 10, nº 158.

tendimiento como *universales, necesarias y trascendentes al sujeto, a la vez que trascendentes a la realidad existente concreta*. El *apriori* subjetivo de la actividad abstractiva del entendimiento activo logra dar *presencia inteligible a la realidad objetiva* en el seno del acto inmanente de la inteligencia como su término intencional, *trascendente e irreductible al mismo*, pero como *pura esencia* despojada de los caracteres concretos e individuales de la realidad existente, pero a la vez como realizada o *identificada con todos los individuos existentes*.

Vale decir, que el *apriori que desde el sujeto* hace posible, por la abstracción, la inteligibilidad o aprehensibilidad de las esencias objetivas, de-vela y constituye a estas *esencias* como otros tantos *apriori objetivos necesarios y universalmente válidos, identificables con indefinidos sujetos reales*. En otros términos, el *apriori subjetivo* condiciona la *de-velación del apriori objetivo o material*, que sin aquél no podría llegar a ser ni de-velarse, pues, como tal *realmente no existe*. Lo únicamente existente es la realidad concreta, individual y contingente. Los caracteres de *universalidad y necesidad*, que dan validez *objetiva o material apriori* a las esencias, provienen del *apriori subjetivo*. Es este quien, al despojar a la esencia objetiva de sus notas materiales, que la sumergen en lo individual y contingente infrainteligible, no sólo le confiere *acto inteligible* a su realidad objetiva, sino además los caracteres de *universalidad y necesidad* —sólo existentes, por eso, en la mente o concepto y no en la realidad— con los que logra *validez y objetividad apriori en todos los individuos existentes en que se realiza por identificación*. La realidad de la esencia aprisionada en el ser existente material, liberada por el *apriori subjetivo* del entendimiento agente, de los caracteres materiales infrainteligibles, logra la *inteligibilidad objetiva y trascendente* en el acto conceptual que la aprehende, a la vez que, por ese mismo *apriori abstractivo*, se presenta como *válida apriori en su objetividad esencial* para realizarse por identificación en todos los individuos reales³⁷.

8) *Imposibilidad del apriori objetivo en el kantismo o en el positivismo lógico*. — Si profundizamos aún más en nuestro análisis, veremos que la validez del *apriori objetivo o material* —tanto de la *Fenomenología* con una trascendencia “reducida” a la conciencia, como en el *Tomismo* con una trascendencia real o transubjetiva, provienen del alcance que se otorga al *apriori subjetivo*, que no elabora o crea la *objetividad* de las esencias, sino que simplemente las *descubre* —por *intuición o abstracción*, en una u otra posición, respectivamente como

37 S. TOMÁS, *In Met.*, VII, lectio 13, nº 1570 y sgs.; Cfr. *In Met.*, I, lectio 10, nº 158.

objetos trascendentes a la actividad de-velante. En cambio, en el *Kantismo* el *apriori* es enteramente *subjetivo-trascendental*, porque no hay un *objeto propio de-velado* por la inteligencia. La *objetividad universal y necesaria* es totalmente una construcción del *apriori subjetivo*, quien transforma al *fenómeno individual y contingente en objeto universal y necesario* por el mero hecho de informarlo con las *formas puras* de la inteligencia —*apriori* conceptual o *concepto apriori*—. Mucho menos puede darse el *apriori material o validez necesaria y universal de los objetos* en el *Positivismo lógico*. En efecto, el único conocimiento válido para él es el de los fenómenos concretos y verificables, propio de la ciencia, y *no hay esencias universales y necesarias*. El Positivismo niega la existencia misma de un *objeto válido apriori*. El *apriori* es enteramente *subjetivo* y no sólo no descubre —a la manera fenomenológica y tomista— una esencia objetiva universal y necesaria, sino que ni siquiera —a la manera kantiana—, la elabora o construye con los fenómenos. Simplemente construye un lenguaje adecuado enteramente subjetivo para *manejar los fenómenos*.

9) *La deformación del apriori kantiano y del Positivismo lógico.* — Sin duda que la actividad intelectual, en lo que hace a los conceptos y a los juicios universales, es *apriori*, o sea, anterior y condicionante de todo conocimiento intelectual de la realidad individual. Tanto la afirmación del Neoempirismo lógico como la del Kantismo están en lo cierto cuando afirman el *carácter apriori de los conceptos o juicios universales* —puro nombre para el Positivismo.

Pero el error fundamental de ambas posiciones reside en haber limitado arbitrariamente la amplitud objetiva del conocimiento reduciéndola a los datos de la experiencia, *con la supresión del ser real trascendente, objeto formal o especificante del conocimiento intelectual*. Lo único que el hombre conoce son los datos o fenómenos empíricos, destituidos de todo ser o esencia, y reducidos, por ende, a meras apariencias subjetivas. La intervención *apriori* de la inteligencia es, para el Neoempirismo lógico, un *puro lenguaje*, que desde fuera expresa y maneja la realidad empírica. Para Kant, en cambio, es una *forma apriori* de la inteligencia, un *concepto puro o vacío* que transforma a los fenómenos en objeto, que se une a ellos para constituir una *síntesis apriori*. *Expresión lingüística o forma pura*, respectivamente, en el Empirismo lógico y en el Kantismo, el *apriori intelectual no de-vela ni aprehende el objeto formal propio de la inteligencia: el ser o esencia* de las cosas materiales. En otros términos, *la función del apriori*, en ambos casos, es *puramente formal*, y no alcanza al objeto mismo, precisamente porque éste ha sido reducido a los datos concretos individuales de la intuición empírica. El *apriori* está necesitado a

asumir esta *función instrumental*, en el Neopositivismo lógico, o *constructiva*, en el Kantismo, *del objeto*, precisamente porque se ha comenzado por *suprimir y negar el objeto mismo de la inteligencia*: el ser o esencia de los entes materiales. *Suprimido este objeto*, ha sido preciso colocar y hacer provenir del conocimiento intelectual lo que provenía de *este objeto real trascendente*, es decir, *hacerlo provenir de una forma subjetiva trascendental*, la cual o bien transforma y eleva los fenómenos empíricos a un grado superior de *objetividad*, o bien simplemente los maneja de una manera más adecuada.

Entre el Empirismo antiguo y el actual y el Kantismo, la diferencia consiste en que aquél se quedaba simplemente en los datos o fenómenos empíricos subjetivos, que dejaba inalcanzado el ser trascendente —actitud que implicaba la supresión de todo conocimiento universal y, por ende, de todo *apriori*—, mientras que estos últimos, sin tampoco alcanzar el ser trascendente, tratan de explicar, por las *formas o modos apriori* de actuar de la inteligencia o del lenguaje los caracteres de *universalidad y necesidad* de nuestro conocimiento intelectual, que, en la gnoseología realista, provienen del *modo intelectual apriori* de aprehender *el ser trascendente*.

En síntesis, que el *apriori formal kantiano* o el *gramatical lógico-matemático* están constituidos por un modo o *forma subjetiva trascendental*, vacía de todo contenido real, proveniente de una *supresión arbitraria del objeto formal trascendente* propio de la inteligencia, tal como lo experimentamos en nuestra conciencia: el *ser trascendente* abstractamente alcanzado. Según observa Husserl, el empirismo positivista y el Kantismo en este punto atentan contra *los hechos mismos de nuestra conciencia*, porque es un hecho tan evidente el *objeto o dato de nuestra existencia sensitiva*, como es el *objeto propio y dado de la inteligencia*: las *esencias universales de los entes*, esencias que estas posiciones filosóficas, por *prejuicios* arbitrarios sistemáticos, suprimen y suplen por teorías, que lógicamente deforman la realidad de los hechos. Suprimido el *ser* abstracto y universalmente conocido, y sin el cual nada podemos conocer —ya que cualquier concepto se diluye sin el *ser*—, el Empirismo y el Kantismo pretenden mantener tales *modos* de entender o hablar *universal y necesario*, que precisamente engendra en la inteligencia y en el lenguaje la aprehensión de tal *objeto trascendente*, *sin el ser* y sin la aprehensión del mismo que los engendra. Brevemente, quieren conservar los *efectos* —*caracteres de universalidad y necesidad* de los conceptos o del lenguaje— *sin las causas*: el *ser trascendente* mismo aprehendido por la *actividad apriori del entendimiento agente*. El *apriori* proveniente de la *aprehensión del ser objeto* de la inteligencia ha sido sustituido por un *apriori enteramente formal o lingüístico*, exclusivamente proveniente del *sujeto*.

10) *Relaciones entre el apriori de la Fenomenología y del Tomismo.* — Las relaciones del *apriori fenomenológico* y del *tomista* son las mismas que median entre el *realismo fenomenológico* o “reducido” a la *pura conciencia*, y el *realismo tomista*, que la trasciende hasta alcanzar el *ser en sí en su realidad trascendente*.

La Fenomenología, por un riguroso análisis de la conciencia, redescubre la *intencionalidad de la actividad cognoscitiva* —de *sujeto y objeto*— y, en general, de toda actividad espiritual, también de la *axiológica*, como nota constitutiva o esencial de la conciencia. El *objeto* no es el resultado de una elaboración subjetiva, sino algo *revelado en el sujeto*, pero como *irreductible y trascendente a él*. El *apriori transcendental* asume en la Fenomenología la significación de la *necesidad de la intervención del sujeto*, de su *actividad de-velante* —*cognoscitiva o axiológica*— para que el *objeto o el valor puedan de-velarse o aparecer ante él como objeto, como esencias o valores apriori o de validez universal y necesaria*. Pero la Fenomenología, sin negar el ser trascendente, en el sentido estricto u *ontológico*, de ser en sí o *trans-subjetivo*, lo pone entre paréntesis (*epojé*), para retener sólo su condición de *objeto o valor trascendente y distinto del sujeto*, en cuanto irreductible a éste, pero *únicamente en cuanto dado o presente como tal en la conciencia o, en otros términos, como puro correlato del sujeto en el acto de la conciencia*. El *objeto o valor, como ser que es o puede ser en sí mismo*, independientemente del acto cognoscitivo o apreciativo que lo descubre, queda más allá de la evidencia de la *intuición fenomenológica*, de acuerdo al método adoptado. El *objeto y el valor, irreductibles al sujeto, se agotan en su objetividad o valencia en la conciencia, en cuanto pura aparición objetiva o valiosa*, dejando entre paréntesis la realidad en sí —actual o posible— de los mismos. De aquí que la Fenomenología agote su análisis en esta *presencia intencional objetiva o valorativa* dentro de la conciencia y no pueda llevar su *apriori material u objetivo más allá de este alcance “reducido” de la transcendencia*. Así, por ejemplo, Husserl distingue con precisión el conocimiento sensitivo del conocimiento intelectual: incluso llega a ver que éste no es posible sin aquél; pero, al prescindir del *ser en sí* material individual, que, desde su transcendencia ontológica, nutre a los dos conocimientos en su faz inicial, no puede establecer las relaciones precisas de dependencia del segundo respecto al primero y, consiguientemente, tampoco el alcance del *apriori intelectual* para *de-velar* su propio objeto, la *esencia inmaterial*, en los seres materiales concretos y concluye lógicamente haciendo del objeto de esta aprehensión, las *esencias*, algo primero e inmediatamente dado como tal, o sea, *objeto* de una *verdadera intuición*; con lo cual reincide en una nueva especie de *platonismo*

o mundo de *esencias en sí* “ideales” o “irreales”, que inmediatamente se presentan por sí mismas a la conciencia.

De este modo, con la prescindencia del *ser en sí real concreto*, de donde parte nuestro conocimiento sensitivo e intelectual, el *apriori de la actividad intelectual* se agota en la simple intervención *para que el objeto pueda de-velarse o presentarse como tal ante ella*; pero en modo alguno *para actuar sobre el objeto real en sí a fin de des-materializarlo*, o lo que es lo mismo, *actualizarlo en su inteligibilidad ontológica* y prepararlo así *para poderse de-velar o presentar ante la inteligencia*. La Fenomenología aprehende el hecho del *apriori subjetivo*, la *necesidad de la actividad del conocimiento intelectual para que el objeto pueda hacerse presente o patente*, pero del modo de *actuar la conciencia para que se realice tal de-velación*, nada dice ni puede decir, porque del objeto sólo sabe de su *pura aparición objetiva en el acto consciente* y nada de *lo que realmente es en sí y cómo es en sí* más allá del sujeto o acto co-gnoscente.

El Tomismo, en cambio, en pos del Aristotelismo, *al llevar la trascendencia del objeto conocido hasta el ser o realidad, que es o puede ser en sí misma*, y que en el momento originario de los primeros conceptos y juicios, *es la realidad existente material concreta e individual*, inmediatamente dada a los sentidos, va mucho más hondo: se plantea el *cómo desde ese ser concreto individual y contingente* —dado en sí mismo, en la trascendencia ontológica, pero oculto en su formalidad de *ser*, como tal, ante la inteligencia, *ésta des-cubre en su acto intencional el ser o esencia tal cual ella es en sí*, desprovista de las notas individuantes materiales. El *apriori* debe actuar en forma de *abstracción*, de *prescindencia* de todas aquellas notas que impiden la *inteligibilidad en acto del objeto propio de la inteligencia* —*la esencia del ser material*— en los datos o realidad intuitivamente dada a los sentidos, *para hacerla inteligible o aprehensible* a la mirada de la misma. No es una simple *actividad subjetiva apriori para de-velar un puro objeto en la conciencia*, sino un *apriori* de una actividad precisamente necesaria para poder *adecuar el objeto real trascendente a la mirada o aprehensión de la inteligencia; apriori*, que *sin modificar en nada el contenido esencial del objeto*, al colocarlo en un nivel de *inmaterialización o inteligibilidad en acto*, en un acto *enteramente inmaterial o espiritual*, lo ponga en el nivel y alcance de la *aprehensión espiritual de la inteligencia*.

El *apriori de la Fenomenología no puede trascender la conciencia*, la *aparición o presencia del objeto como puro correlato intencional de la actividad aprehendente subjetiva* y, por ende, no puede ir más allá de él, para analizar *cómo desde su realidad en sí individual y contingente* ha podido pasar a *ser objeto o esencia en sí*, y cómo, por

no tener notas individuantes, se identifica con todos y cada uno de los individuos, sin agotarse en ninguna de ellos. La Fenomenología sólo *observa*, constata ese hecho de conciencia, este *paso de la realidad individual a la esencia universal, y la identificación de ésta con los individuos, pero no puede descubrir la causa*, porque para ello debería trascender su propio método fenomenológico y su objeto “reducido”, como *puro ob-jectum* de la conciencia, y *llegar al objeto o realidad en sí* y pasar de la *descripción fenomenológica a la fundamentación ontológica*.

Partiendo de la *realidad en sí*, individual y material, *intuitivamente presente en los sentidos*, el Tomismo va más lejos que la Fenomenología: no sólo *observa los hechos de la conciencia*, sino que además explica el *modo cómo tal realidad* —en sí misma ininteligible o inasible por la inteligencia— *pasa a ser inteligible o aprehensible en acto por la actividad a priori abstractiva del entendimiento*, en sus *notas constitutivas*, con las cuales realmente existe o puede existir en la realidad trascendente. Brevemente, pasa de la *observación fenomenológica a su explicación o fundamentación causal*.

Tal modo no es sino la actividad intelectual, el *apriori subjetivo*, que propiamente no entiende, sino que prepara o hace *inteligible en acto el ser o esencia* de la cosa en sí, para que de este modo *pueda ser aprehendida como objeto del acto espiritual del entendimiento*. Tal actividad abstractiva del entendimiento agente, que al dejar las notas individuantes, provenientes de la pura potencia o indeterminación de la materia cuantitativa —y como tales infra-inteligibles—, logra que el *acto esencial o forma del ser* o realidad concreta alcance el *acto o pureza de su inteligibilidad propia*, capaz de iluminar o determinar objetivamente al acto inteligente. Semejante acto esencial o forma, así liberado de la oscuridad o infra-inteligibilidad de su potencia material, mediante la *abstracción operada por la actividad previa o apriori del entendimiento agente*, y puesto, por eso mismo, *en acto de ser o inteligibilidad* —de aprehensibilidad actual por parte del entendimiento— es lo que Santo Tomás llama la *species impressa*: el mismo *objeto o esencia* de la realidad material concreta, puesto *en acto inteligible* —en un acto enteramente inmaterial o espiritual— y *colocada así al alcance de la actividad o acto aprehendente del entendimiento*, sin ser tocada o modificada en lo más mínimo en sus notas constitutivas y, por eso, gnoseológica u objetivamente alcanzada de un modo inmediato en la realidad material trascendente. El *apriori* de la actividad abstractiva o “iluminativa” —que dice Aristóteles, apuntando a la materia que obscurece el acto inteligible de la forma³⁸— de la inteligibilidad

³⁸ ARISTÓTELES, *Tratado del Alma*, III, 5; y S. TOMÁS, *ibid.*

del objeto, propia del entendimiento agente, es un *medio* que afecta al *modo abstracto* —sin notas individuantes— de *existencia* del objeto, pero no al *objeto o esencia misma, aprehendida como tal o en sus notas inteligibles de un modo inmediato*. El *apriori* es un *simple medio* para *actualizar la inteligibilidad del objeto*, mediante la abstracción de aquellas notas que la impiden, *objeto que es puesto así inmediatamente en contacto con el entendimiento, sin sufrir en lo más mínimo en el contenido de sus notas constitutivas o esenciales*. Gracias a la actividad abstrayente *apriori* del entendimiento agente, la misma *esencia, que existe de un modo material*, individualizada en las cosas, comienza a *existir de un modo abstracto e inmaterial* en el intelecto. Esos *dos modos diferentes de existencia —real individual en la cosa, y conceptual abstracto en la mente—, de una misma esencia objetiva*, permiten la atribución judicativa del concepto abstracto a la realidad individual. Gracias a este *apriori trascendental o subjetivo, condicionante de la inteligibilidad en acto de las esencias inmateriales de los entes materiales, tales esencias se constituyen en absoluta y universalmente válidas*, es decir, como *apriori objetivos o materiales, trascendentes y a la vez identificables en cada uno de los individuos reales de la especie*.

La doctrina tomista ha salvado así la realidad de nuestro conocimiento, la ha *observado con meticulosidad y la ha explicado con rigor metafísico*. No se ha detenido en la realidad “reducida” de la Fenomenología, que al final diluye la misma intencionalidad objetiva redescubierta —un puro objeto o valor, distinto del sujeto, pero no real en sí, *es impensable y contradictorio*—, sino que *la ha respetado como trascendente o realmente distinta del sujeto*. Y contraponiendo esta *realidad individual concreta de los entes materiales, intuitivamente dada a los sentidos, con los objetos o esencias inmediatamente aprehendidos de una manera abstracta y necesaria por los conceptos de la inteligencia*, que sin embargo se identifican en sus notas constitutivas con la realidad de aquellos entes individuales, busca *la razón gnoseológica*, llegando al descubrimiento de la *abstracción o apriori subjetivo* como explicación de la identidad de ambos objetos —*individuales concretos y universales abstractos*— en las *notas esenciales u objetivas*, que se realizan de *dos maneras*: uno en la *existencia real* y otro en la *existencia conceptual*. *La existencia es diversa, pero la esencia u objeto es la misma* en ambas, y, por eso, *se pueden identificar en el juicio, precisamente porque en él se abstrae de la existencia o modo de realización*.

11) *Conclusión*. — En síntesis, el *apriori* es *puramente trascendental o subjetivo, o constructivo del objeto en la conciencia*, en Kant; es mero *instrumento subjetivo de los datos empíricos, en el Po-*

sitivismo lógico; es puramente de-velador, sin modificarlo en su realidad trascendente, de un objeto irreductible al sujeto, pero sólo trascendente en la conciencia, en la Fenomenología; y es de-velador en la conciencia de un objeto enteramente trascendente o real en sí, en el Tomismo. Además, con las diferencias objetivas apuntadas, tanto en la Fenomenología como en el Tomismo, precisamente porque el apriori trascendental o subjetivo no construye, como en Kant, el objeto con su necesidad y universalidad, sino que sólo condiciona su de-velación en la conciencia como trascendente a ella, tal apriori subjetivo condiciona el apriori material u objetivo, vale decir, las esencias necesarias y universales, que desde su trascendencia sobre los individuos se realizan e identifican en cada uno de ellos; en una trascendencia "reducida" de la conciencia, en la Fenomenología, o en una trascendencia auténtica y real, en el Tomismo.

OCTAVIO N. DERISI

Director

LA POLITICA COMO PRUDENCIA EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Debemos considerar como la consecuencia más importante del carácter *ético* que la Política reviste para Santo Tomás, la vinculación que ella guarda con la prudencia.

Hemos de recordar, en primer lugar, que el orden moral se distingue específicamente del físico, pues éste se halla constituido por los seres cuyo *orden* considera simplemente, y no hace, la razón, mientras encontramos el primero en el *orden* que la misma razón instituye en las acciones humanas. Es que esta distinción se fundamenta para Santo Tomás en los opuestos caracteres de la acción de la naturaleza y la acción de la razón, principios ambos, naturaleza y razón, del orden físico y del orden moral respectivamente.

Pero el orden moral se distingue también frente al orden “artificial” u orden del “hacer”, puesto que aquél constituye el orden del “obrar” humano, es decir, el orden de la libertad, mientras que el segundo es el que se construye en las cosas sujetas a la potestad del hombre. El orden moral es el de las acciones humanas, libres, que instituyen su propio orden como fin, en virtud de cierto fin querido libremente. En cambio, el orden artificial es el de las operaciones que pasan a una materia exterior al hombre, realizadas en razón de la misma obra donde se pone el orden, en virtud de lo cual la obra misma posee la calidad de fin de la operación.

En otros términos, el orden moral es el orden de la conducta humana, lo que supone un fin último y el enderezamiento de los medios hacia ese fin para alcanzarlo, enderezamiento racional y libre, pues “las especies de los actos morales se constituyen por las formas *según son concebidas por la razón*” (*S. Th.*, Ia. IIae. q. 18 a. 10). Por el contrario, el orden artificial es el que estructura el hombre guiado, directamente, por el beneficio de la obra que realiza.

De todo esto se desprende que el orden moral es el orden del uso de la libertad humana, el orden de la rectitud de la voluntad hacia

el fin último, mientras que el del “hacer” es el de la sola bondad de la obra. De aquí resulta también que la virtud que posee como principio propio el fin último, es distinta de la que mira como su fin la bondad de la obra a realizarse. Una será la virtud que endereza todo al fin último del hombre, y otra la que todo encamina a la bondad de la obra: “Allí donde se halla una razón diversa de virtud, será necesario distinguir entre virtud y virtud. Mas hemos dicho que hay hábito que tiene razón de virtud solamente porque hace a la facultad serlo de una buena obra; mientras otro porque no sólo hace que la facultad sea de una buena obra, sino también el uso. El *arte* únicamente hace que la facultad sea de una buena obra, porque no mira al apetito. En cambio, la *prudencia* no sólo hace a la facultad serlo de una buena obra, sino también al uso, puesto que mira al apetito como presuponiendo la rectitud del mismo. La razón de esta diferencia estriba en que el arte es “la razón recta de lo que puede hacerse” (*recta ratio factibilium*), y la prudencia “la recta razón de lo que puede obrarse” (*recta ratio agibilium*). El hacer difiere del obrar, porque, como se dice, “la hechura es el acto que pasa a una materia exterior”, como edificar, cortar u otras cosas por el estilo; mientras que “obrar es acto que permanece en el mismo agente”, como ver, querer y otros semejantes. Por consiguiente, la prudencia se comporta respecto de tales actos humanos, que son el uso de las potencias y de los hábitos, como el arte se comporta con lo que se hace exteriormente, porque ambas son la razón perfecta en cuanto a aquellas cosas a las que se comparan. Mas la perfección y la rectitud de la razón en las cosas especulativas depende de los principios, partiendo de los cuales la razón silogiza; así se dijo que la ciencia depende del intelecto, que es el hábito de los principios, y lo presupone al mismo. Pero en los actos humanos los fines se comportan como los principios en lo especulativo, y por eso la prudencia, que es “la razón recta de lo que pertenece al obrar”, requiere que el hombre se halle bien dispuesto respecto de los fines, lo cual es mediante el apetito recto. Por lo tanto, la prudencia exige la virtud moral, por la cual el apetito se torna recto. El bien de lo artificial, en cambio, no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas artificiales, y por ello el arte no presupone el apetito recto. Y de aquí resulta que se alaba más al artesano que, queriéndolo, falta, que a aquél que lo hace sin quererlo. En cambio, se opone más a la prudencia que alguien falte queriéndolo que no queriéndolo, porque la rectitud de la voluntad es de la razón de la prudencia, y no de la razón del arte. Así, pues, es cosa evidente que la prudencia es virtud distinta del arte”¹.

¹ S. *Theol.*, Ia. *IIae.*, q. 57 a 4. (Lo subrayado en las citas nos pertenece.)

Por consiguiente, cuando se trata del orden moral, que consiste en el de las acciones humanas, en la rectitud del obrar, Santo Tomás enseña que no es posible hablar de *arte*, sino únicamente de *prudencia*, ya que la primera resulta por su propia naturaleza una virtud extraña al orden ético, y sólo la segunda atañe a aquel orden. Lo contrario importaría mensurar y reglar lo moral con una regla que no le es ni homogénea ni connatural, con el consiguiente trastorno profundo de lo que se mide y regla.

Pero hay algo más: la prudencia, en el orden del fin de la vida humana, esto es, por su carácter *directivo* al mismo, es la virtud principal y más excelente del orden moral. Se comprende que sea así, porque por una parte, el bien de la prudencia se considera en el mismo hombre que obra, cuya perfección consiste en el obrar mismo, y la prudencia es la regla o *recta ratio* del obrar, de lo que se sigue, también, que ella es necesaria para “vivir bien”, y no solamente para ser “bueno”². Por otra parte, la prudencia ayuda a las virtudes morales a conseguir sus respectivos fines, preparándoles el camino mediante la disposición de lo que al fin se refiere, con que se ve es más noble que aquéllas³.

“La prudencia es virtud sumamente necesaria a la vida humana, puesto que el vivir bien consiste en obrar bien. Mas para que alguien obre bien no se requiere únicamente qué haga, sino de qué modo lo haga; es decir, que obre según recta elección, no sólo por ímpetu o pasión. Mas como la elección versa sobre lo que se ordena, su rectitud exige dos cosas, a saber: el debido fin, y lo que a él se ordena convenientemente. Al fin debido el hombre se dispone convenientemente mediante la virtud, la cual perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto es el bien y el fin. Mas para que se ordene convenientemente al fin debido, es necesario que el hombre se disponga rectamente por un hábito de la razón, porque deliberar (*consiliari*) y elegir, que versan sobre lo que al fin se ordena, son actos de la razón. Y por eso, es preciso que en la razón exista cierta virtud intelectual, mediante la cual ella se perfeccione en un conveniente comportamiento respecto de lo ordenado al fin, y esta virtud es la prudencia. De donde resulta que la prudencia es virtud necesaria para la vida buena”⁴.

Mas la “vida buena” y el “obrar bien”, la vida virtuosa, último fin natural de la vida humana, es el fin de la Ciencia Política, ciencia moral, y por ende, práctica: la Política tiene por objeto la ordenación de los hombres en la comunidad civil. De ello resulta que la prudencia no sólo es necesaria a la Política, sino que ella es la principal virtud

² *Ibidem*, a. 5 ad 1m.

³ *Ila. Ilae.*, q. 47 a. 6 ad 3m.

⁴ *Ia. Ilae.*, q. 57 a. 5.

política en el orden de la *conducción*, vale decir, en el orden del *gobierno*, ya que gobernar no es otra cosa que conducir al fin. Mas como conducir al fin es lo primordial en toda ciencia práctica, se sigue que en la Ciencia Política lo capital es lo gubernativo, y, por lo tanto, que la virtud de prudencia es la principal virtud política: “La sola virtud propia del príncipe, dice Aristóteles, es la prudencia”⁵. Las demás virtudes, aunque totalmente necesarias al gobernante, porque como se verá inmediatamente, sin virtudes morales no hay prudencia, no revisten aquel carácter de propiedad “puesto que se consideren necesarias o convenientes a príncipes y súbditos”⁶.

Por lo demás, el acto de *mandar* es el principal acto de la prudencia: “La prudencia es la *recta ratio agibilium*. De aquí que el principal acto de la prudencia será necesariamente el acto principal de la razón del obrar. De éstos, el primero es el deliberar que pertenece a la invención, pues deliberar es indagar, como dijimos arriba (Ia. IIae. q. 14 a.1). El segundo acto es “juzgar de lo hallado”, y esto lo hace la razón especulativa. Pero la razón práctica, que se ordena a la obra, va más allá, siendo su tercer acto el mandar, *el cual consiste en la aplicación de lo hallado y juzgado a la acción*. Y como este acto está más próximo al fin de la razón práctica, resulta que es el principal acto de ésta, y *por consiguiente, de la prudencia*. Y señal de esto es que la perfección del arte consiste en juzgar, y no en mandar. Por eso, se estima ser mejor artesano el que voluntariamente falta en su arte, como que posee un juicio recto, que quien falta involuntariamente, lo cual se considera nacer de defecto de juicio. Mas en la prudencia sucede al contrario, como dice Aristóteles, puesto que es más imprudente quien falta queriéndolo, como que falla en el acto principal de la prudencia que es el mandar, que quien peca no queriéndolo”⁷.

De aquí resulta que una de las especies de la prudencia, la principal de todas, puesto que esta virtud desempeña el papel de aconsejar bien en lo que atañe a la entera vida del hombre, y al último fin de la vida humana⁸, y es la regla del obrar, en donde se halla la perfección del hombre, y su felicidad o bien último, es *la prudencia política*, la cual posee como fin el bien común, y tiene, como veremos en seguida, dos especies o aspectos: la prudencia del gobernante y la prudencia del súbdito.

“Las especies de los hábitos se diversifican según la diversidad del objeto, la que se considera por la razón formal del mismo. Mas la

⁵ III Pol., lect. 3 n° 239.

⁶ Ibid.

⁷ IIa. IIae., q. 47 a. 8; cf. VI Eth., lect. 14 n° 1173.

⁸ Ia. IIae., q. 57 a. 4 ad 3m.

razón formal de todas las cosas que se ordenan a un fin, se considera por el fin; y por ello, es necesario que de la referencia a fines diversos resulten diversificadas las especies del hábito. Mas son fines diversos el fin propio de uno solo, el bien de la familia, y el bien de la ciudad o reino. De aquí que necesariamente las prudencias difieran por su especie según la diferencia de estos fines, a saber, que es una la prudencia simplemente dicha, que se ordena al bien propio; otra la económica que se ordena al bien común de la casa o de la familia; y una tercera *la política*, la cual se ordena al bien común de la ciudad o del reino”⁹.

“Como dice el Filósofo, hubo quienes establecieron que la prudencia no se extiende al bien común, sino tan sólo al bien propio, y esto porque juzgaban que no era necesario al hombre buscar sino el bien propio. Mas este juicio repugna a la caridad, que no busca sus provechos, como se dice en la *Epístola I a los Corintios*, c. 13, v. 15. De el de muchos, para que sean salvos” (c. 10, v. 33). Repugna también a la razón recta, que juzga que el bien común es mejor que el bien de uno solo. Por consiguiente, como a la prudencia atañe el deliberar, juzgar y mandar rectamente en aquellas cosas mediante las cuales se llega al fin debido, es manifiesto que la prudencia no solamente se relaciona con el bien privado de un solo hombre, sino también con el bien común de la multitud”¹⁰.

Hay pues una prudencia política, que tiene por objeto ordenar bien los medios al fin o bien común, razón por la cual toma ese calificativo de “política” y se distingue de la prudencia simplemente dicha, que tiende al bien de uno solo.

¿Pero qué relación existe entre la Política, como regla de lo contingente, y la prudencia?

“La prudencia y la política, dice Santo Tomás¹¹, son el mismo hábito según la sustancia, porque ambas son la razón recta de las cosas que pueden obrarse acerca de los bienes o males humanos, mas difieren *por su razón*, pues la prudencia es la razón recta del obrar acerca de los bienes o males de un solo hombre, esto es, de sí mismo. La política en cambio, versa sobre los bienes o males de la entera multitud civil. De donde resulta evidente *que la política se comporta con la prudencia, como la justicia legal con la virtud*, como se dijo más arriba en el libro quinto.”

Esta última observación es particularmente ilustrativa de las relaciones entre la Política y la Prudencia. Así como la denominada

⁹ *Ibid.*, q. 47 a 11.

¹⁰ *Ibid.*, a. 10.

¹¹ *VI Eth.*, lect. 7 n^o 1196.

justicia legal ordena toda virtud moral a su fin propio que es el bien común, así también la Política ordena la prudencia al fin último propio, el bien común, y, por lo tanto, el bien propio al bien común; y así como toda virtud ordenada al bien común puede llamarse, y lo es, justicia legal, así también la prudencia ordenada al bien común, puede denominarse, y lo es, prudencia política:

“Los súbditos son movidos por otros mediante el precepto de tal modo que, sin embargo, se mueven a sí mismos mediante el libre albedrío; y por eso se requiere en ellos cierta rectitud de régimen por la cual se dirijan a sí mismos al obedecer a los magistrados; y a esto pertenece la especie de prudencia que se llama política”¹². “La prudencia está en la razón, y regir y gobernar propiamente pertenece a la razón; por eso, cada uno en cuanto participa del regimiento y del gobierno, en tanto le es congruo tener razón y prudencia. Pero es manifiesto que el súbdito en cuanto súbdito, y el siervo en cuanto siervo, no rigen y gobiernan, sino que más bien son regidos y gobernados; y por ello, la prudencia no es virtud del siervo en cuanto siervo, ni del súbdito en cuanto súbdito. Mas como cualquier hombre, en cuanto es racional, participa algo en el regimiento según el arbitrio de la razón, en tanto le es congruo tener prudencia. De aquí resulta evidente que “la prudencia en el magistrado está a modo de arte arquitectónica”, como dice Aristóteles, “y en los súbditos a modo de arte manual”¹³.

Y aquí añadamos esta enseñanza de Santo Tomás: “La Política se comporta respecto de la justicia legal, como la prudencia simplemente dicha con la virtud moral”¹⁴. En efecto, así como la prudencia no es la que presenta a las virtudes morales su fin particular, sino solamente dispone aquellas cosas que se ordenan al fin¹⁵, así también la Política no es la que establece el fin de ley, que es el bien común, dado o determinado como en el caso de las virtudes morales, por la razón, principio del orden moral, sino únicamente la que dispone, por el mandato, los medios para obtener ese bien o fin común. Pero así como la prudencia, mediante la recta disposición de los medios permite alcanzar el fin de la virtud moral, que es su punto medio¹⁶, así también la Política, que mira al bien común, es la que permite llegar al punto congruente de conjunción o unión entre los primeros principios del orden moral y político, y lo singular, punto de conjun-

¹² *Ila. Ilae.*, q. 51 a. 2.

¹³ *Ibid.*, q. 47 a. 12; cf. *ibid.*, a. 8 ad. 1m.

¹⁴ *Ibid.*, a. 8 ad 1m.

¹⁵ *Ibid.*, a. 6.

¹⁶ *Ibid.*, a. 7.

ción al que hemos denominado en otra oportunidad¹⁷ “ley o norma apropiada”, consistente en encontrar “ciertos efectos de los actos humanos”, según la expresión del Aquinatense (*I Eth.* lect. 4 N^o 53), conformándolos con los primeros principios del orden práctico-político.

Mas como el principal acto de la prudencia sea el mandar o preceptuar, se sigue que la principal parte de la Política como prudencia, es la que compete al gobernante, que Santo Tomás denomina “prudencia regnativa” porque “el reino entre las demás *politias*, es el mejor régimen”¹⁸; prudencia que al mismo tiempo, supera en excelencia a todas las otras porque “el regir es tanto más perfecto, cuanto es más universal, extendiéndose a muchas cosas, y alcanzando un fin ulterior”¹⁹, es decir, el bien común, que, como hemos visto, es lo que especifica a la prudencia política.

“Distingue Aristóteles en la Política dos partes, dice Santo Tomás en *VI Eth.* lect. 7 N^o 1197: dice que una parte del hábito que recae acerca de la entera ciudad, es como una prudencia arquitectónica, que se denomina instauradora de la ley (*legis positiva*). En efecto, se llama parte arquitectónica la que determina a las demás lo que debe obrarse. De aquí resulta que los magistrados que establecen la ley para sus súbditos, se comportan en el orden civil como los arquitectos en el artificial. Y por esto la misma “legispositiva”, vale decir, la razón recta según la cual los magistrados establecen leyes rectas se llama prudencia arquitectónica. La otra parte de la Política se llama con el nombre común de “política”, esto es, la que versa sobre lo singular obrable. Es que las leyes se comparan a las obras humanas como los universales a los particulares, como se ha dicho acerca de lo justo legal en el libro quinto (lect. 2, N^o 902-903). Y así como la “legispositiva” es preceptiva, así también la política es activa y conservativa de las cosas establecidas por la ley.”

La parte principal de la Política como prudencia, la prudencia “regnativa”, es pues preceptiva porque a ella corresponde poner la ley, mientras que la denominada con el nombre común de “política”, se nos presenta como *ejecutiva* de la ley. Recordemos lo que Santo Tomás nos ha dicho más arriba: “los súbditos son movidos por otros *mediante el precepto* de tal modo que, sin embargo, *se mueven a sí mismos mediante el libre albedrío*; y por eso se requiere en ellos cierta rectitud de régimen *por la cual se dirijan a sí mismos al obedecer a los magistrados*; y a esto pertenece la especie de prudencia que se llama política”²⁰.

¹⁷ Cfr. “El método y la certidumbre en la ciencia política”, *SAPIENTIA*, 1950, V, p. 168.

¹⁸ *Ila. Ilae.*, q. 50 a. 1 ad 2m.

¹⁹ *Ibid.*, ad corpus.

²⁰ *Ibid.*, q. 51 a. 2.

Así se comprende mejor lo que establece a continuación: “Y esto evidencia que a tal *política ejecutiva* pertenece la *sentencia*, la cual no es otra cosa que la aplicación de la razón universal a lo particular obrable. En efecto no se habla de sentencia sino cuando de algo obrable. Y como todo obrable es singular, se sigue que la sentencia es “de algún extremo”, vale decir, de lo singular: el cual se denomina extremo porque de él comienza nuestro conocimiento yendo hacia lo universal, y en él se termina por el camino del descenso. Puédese también la misma sentencia llamar extrema porque es la aplicación de la ley establecida universalmente, a lo singular obrable. Y como esta ejecutiva de la prudencia instauradora de la ley retiene para sí el nombre común de política, se sigue de aquí que los solos que cumplen las leyes establecidas, son los que se dicen vivir civilmente (*conversari civiliter*), porque éstos son los que obran en el orden civil, como los “quirotecnas”, vale decir, los artesanos manuales en el orden del arte; y se comparan a los que establecen la ley, como a los arquitectos”²¹.

Esta comparación del gobernante con el arquitecto y del súbdito con el artesano manual toma todo su sentido si se considera que el hombre prudente debe conocer, no sólo lo singular, que se refiere a las operaciones, sino también los universales principios de la razón, puesto que la prudencia no es otra cosa que la recta aplicación de tales principios a la acción humana²². De la universalidad de aquellos principios depende la especie de aquella aplicación, y, por ende la especie de prudencia. Así la aplicación de los principios más universales, particularmente del primer principio del orden político, el bien común, constituye propiamente la prudencia del que gobierna, y la de principios menos universales, la del que ejecuta la ley, como el arquitecto dispone convenientemente la casa en virtud de principios más universales que el artesano, quien aplica a cada parte de aquella “las conclusiones” del arquitecto, vale decir, principios menos universales, aunque la aplicación ha de ser siempre, como lo establece Santo Tomás en el artículo citado más arriba, “racional”.

Y a su vez, la posibilidad de aplicar los principios depende de la materia, esto es, de la mayor o menor singularidad de las acciones; y así como el arquitecto dispone los planos generales de toda la casa, y el artesano la colocación de los materiales dentro de las partes, el gobernante no puede sino disponer la ley de modo universal y general, mientras el ejecutor de la ley ordena las acciones en los casos concretos.

Por otra parte, llama enseguida la atención el puesto que ocupa y el papel que para Santo Tomás desempeña *le ley* dentro de la Polí-

²¹ VI *Eth.*, lect. 7 n^o 1198.

²² IIa. IIae., q. 47 a. 3.

tica: es aquélla, con su relativa fijeza, y como fruto de la prudencia propiamente gubernativa, el medio necesario para alcanzar el bien común, y por ello el fin de todo el Estado y la República.

En razón de esto no ha de extrañar lo que el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, dice en los *Comentarios a la Política* del Estagirita, sobre el cuidado y suma prudencia que debe observarse en el cambio de las leyes, particularmente en la lección 12 del libro III, en cuyo n^o 176, por ejemplo, se lee lo siguiente: "... Si se considera la cuestión desde otro punto de vista, se verá que ha de hacerse con muchos miramientos el cambio de las antiguas leyes, aún por mejores: en efecto, puede acontecer que lo que se hubiera hallado fuera apenas mejor, mas acostumbrarse a deshacer las leyes es cosa demasiado viciosa. De donde se sigue con evidencia que han de soportarse algunos pocos defectos y errores que se les escapan a los magistrados y a los sabios al establecer las leyes, porque quien desea hacer mudanza en razón de algo mejor, no aprovechará tanto con el cambio cuanto dañará, mientras los ciudadanos se habitúan a no observar los preceptos estatuidos por los magistrados."

"Mas ha de considerarse, continúa Santo Tomás, que como se ha dicho más arriba, la prudencia no está solamente en la razón, sino que posee algo en el apetito. Por lo tanto, todas las cosas de que aquí se hace mención, son especies de la prudencia en la medida en que no consisten en la sola razón, sino que poseen algo en el apetito. En efecto, en cuanto están en la sola razón, se denominan ciertas ciencias prácticas, es decir, la *Ética*, la *Económica* y la *Política*"²³.

Señálase aquí con nitidez la diferencia existente entre la *Ciencia Política* y la *Política como prudencia*: la primera es una ciencia práctica, que como toda *ciencia*, aunque "práctica", esto es, encaminada a la acción, a la que rige por modo *mediato*, está o consiste en las conclusiones de la razón sobre el obrar de la comunidad política, sujeto de la ciencia; la segunda, enderezada como está a regir directamente los actos humanos, no puede estar en la sola razón, sino que debe presuponer, como hemos visto, la rectitud del apetito, porque el oficio de toda prudencia es disponer los medios para que lo que está ya bien enderezado al fin (la virtud moral), alcance ese fin.

Es que, dice el Aquinate, "nadie delibera sobre las cosas que son absolutamente imposibles de ser otra cosa de lo que son, ni sobre las que no se hallan en su potestad. Tomemos, pues, lo que dijimos más arriba, es decir, que la ciencia es mediante la demostración; y también que la demostración no puede recaer sobre aquello cuyos principios pueden ser de otra manera: de otro modo todo lo que de

²³ VI *Eth.*, lect. 7 n^o 1200.

tales principios se siguiera podría ser de otra manera. En efecto, no puede ser que los principios tengan un ser más débil que lo que de los principios se deriva. Y cotejemos con estas cosas lo que acabamos de decir (en el número anterior), a saber, que la deliberación no versa sobre cosas que se derivan de la necesidad, y que la prudencia recae sobre lo deliberable, ya que, como dijimos arriba, al hombre prudente atañe la buena deliberación. De todo esto se sigue que la prudencia *no es ciencia, ni arte*. Y que no sea ciencia es evidente por esto: porque lo obrable sobre lo cual versa la deliberación, y sobre lo cual recae la prudencia, puede ser de otra manera de lo que es, y acerca de tales cosas no hay ciencia...”²⁴.

Por aquí puede comprenderse lo que Santo Tomás pensaría de la opinión de los que afirman que ciencia y Política son dos términos irreconciliables y opuestos, razón por la cual no puede haber *ciencia Política*, ya que la primera está constituida por lo que goza de “exactitud” y fijeza, mientras que la segunda atañe a lo cambiante y contingente²⁵. Sin detenernos a tratar el supuesto carácter de “exactitud” que se pretende para la ciencia, con lo que parece manifestarse una tendencia a la reducción última de toda ciencia al tipo matemático, diremos que la equivocación de los que afirman aquella incompatibilidad entre “ciencia” y “Política” estriba, en primer lugar, en un erróneo concepto de ciencia, pero sobre todo en el desconocimiento de la prudencia como virtud *mediadora* entre la universalidad y necesidad del conocimiento científico, y la particularidad y contingencia de lo político, esto es, de las acciones de la comunidad política.

Esta mediación de la prudencia entre la ciencia y lo político es una necesidad derivada del propio objeto de la Ciencia Política, ciencia *práctica*: las ciencias de esta índole no se detienen en la sola contemplación de la verdad, sino que tienden a *realizarla* en los actos humanos. Para ello necesitan de una especial virtud que incline a la razón, supuesta la rectitud del apetito, a encontrar la regla *inmediata y correcta* de los actos, con la medida de los mismos. Tal es para Santo Tomás el papel de la prudencia, tanto en el orden de la moral individual como en el político o de la ética de la sociedad política. Así, la prudencia permite aplicar lo universal y necesario, propio de la ciencia, a lo particular y contingente de los actos.

BENITO R. RAFFO MAGNASCO.

²⁴ *Ibid.*, lect. 4 n^o 1164-1165.

²⁵ Hemos tomado *exempli causa* estas afirmaciones que pertenecen a M'Kechnie en su obra *The State and the individual*, pp. 27-28.

EL AGUA, ¿ES FUNDAMENTALMENTE FRÍA O FUNDAMENTALMENTE HUMEDA, SEGUN ARISTÓTELES?

A MONS. GUILLERMO P. BLANCO

*En quien se ha hecho carne
menguar para que otros crezcan.*

No obstante cuán sorprendente y, a primera vista al menos, risueño parezca el título de este trabajo, opinamos interesante dilucidar la cuestión de una prioridad entre las cualidades del elemento agua en el contexto físico-químico aristotélico, puesto que tal aclaración tiene repercusión en toda la teoría de los cuatro elementos.

EL PERI GENESEOS KAI FTHORAS B

Habiendo dilucidado en *I Gen et Corr.* las cuestiones acerca de la combinación, la corrupcio-generación, la alteración y sus concomitantes, resta, dice Aristóteles,

“estudiar los denominados elementos de los cuerpos” (328b 32)¹

y sus alteraciones, puesto que

“en el caso de la substancia natural la corrupcio-generación no ocurre independientemente de los cuerpos sensibles” (328b 34).

Cuanto a la natura del substrato material de esos cuerpos sensibles, las opiniones de los filósofos han sido discordantes; puesto que siendo correcto considerar a los cuerpos primeros como elementos o principios de los seres materiales —y de cuya mutación se sigue la corrupcio-generación— los conceptos tanto de los jónicos, etc., cuanto del mismo Platón son erróneos respecto de la natura de esos elementos:

“Nuestra respuesta es que existe, sí, una materia de los cuerpos sensibles; materia de la cual provienen los denominados elementos, pero no existe separadamente sino siempre conllevando alguna contrariedad” (329a 24).

¹ A fin de no recargar el trabajo de notas al pie citaremos en este apartado los textos de *Gen. Corr.* directamente en el cuerpo del artículo y sólo según la notación Bekker; lo mismo haremos con los de *Meteor.* en el apartado correspondiente.

Teoría que ha desarrollado por extenso en *Phys.*, I, 6-9 y en *De Caelo*, III. Para el caso bastará ahora con señalar que

“debemos considerar como primer principio a la materia que, sin estar nunca separada, es el sujeto de los contrarios; puesto que ni lo caliente es materia del frío ni lo frío de lo caliente, sino que existe un substrato que es la materia para uno y otro contrario. Consiguientemente, principio es, en primer lugar, aquél que es en potencia un cuerpo sensible; en segundo término, las contrariedades, como por ejemplo calor y frío; y, en tercer lugar, el fuego, el agua y los demás análogos” (329a 30).

Donde se ve claramente que la noción de *elemento* es una noción análoga: algo es elemento porque se comporta como tal desde el punto de vista del complejo en el cual entra como constituyente parcial. Así, en el orden de la substancia los elementos son materia y forma; en tanto que en el orden complejo supposital los primeros principios son cálido y frígido (activos) y húmedo y seco (pasivos).

Los elementos de que se trata propiamente ahora son los que aparecen como principios inmediatos de la combinación o “mixis”, constituidos ellos mismos por materia prima (elemento “en primer lugar”) y forma substancial, y las cualidades contrarias: calidez, frigidez, humedad y sequedad.

Que son estas cuatro y sólo ellas las cualidades primarias que dan lugar a las cuplas primarias: “caliente-frío, húmedo-seco, donde la primera cupla es activa y la segunda pasiva” (329b 24), lo demuestra Aristóteles muy ingeniosamente. En efecto, recurriendo al tacto (329b 26) como el sentido capaz de captar “las cualidades distintivas del cuerpo en tanto que cuerpo”² señalará que

“las contrariedades que se refieren al tacto son: caliente-frío; seco-húmedo; pesado-liviano; duro-blando; viscoso-friable; rugoso-pulido; grueso-fino” (329b 18).

Numeración según la cual debe elegirse, dentro de las contrariedades activas y pasivas —únicas que pueden dar lugar a transformación— aquellas que resultan primeras por no derivadas y a las cuales se pueden reducir las demás (principio de economía metafísica: no multiplicar los entes sin necesidad). Eliminando así pesado-liviano, cupla ni activa ni pasiva (329b 20) y no predicándose como acción-pasión, sino sólo como accidentes propios; y

“lo grueso y lo fino, lo viscoso y lo friable, lo duro y lo blando y demás diferencias que derivan de lo húmedo y lo seco” (329b 34),

restan como contrariedades irreductibles las dichas.

² *De An.*, II, 11; 423b 29.

Por combinación numérica de estas cuatro cualidades primarias pueden, en realidad, obtenerse seis grupos binarios; mas de ellos dos combinaciones: caliente-frío y seco-húmedo, no pueden tener existencia real por ser contradictorias. Quedan, pues,

“cuatro cuplas de cualidades elementales: caliente-seco; caliente-húmedo; frío-húmedo; frío-seco. Atribuibles ellas, según nuestra teoría, a los cuerpos aparentemente simples: fuego, aire, agua y tierra” (330b).

Estos cuerpos aparentemente simples pero en realidad compuestos al menos de materia y forma, combinan así las cuplas:

“El fuego es cálido y seco; el aire, cálido y húmedo; el agua, fría y húmeda; la tierra, fría y seca” (330b 4).

Es decir que las cuatro cualidades primarias debidamente combinadas dan lugar a los cuatro elementos, los cuales vienen definidos, en consecuencia, en función de cada una de las cuplas posibles. De aquí que el elemento propiamente dicho sea conceptualmente convertible con la cupla que lo define y más allá de su real existencia cósmica: el fuego “natural” es fundamentalmente la conjunción de calidez y sequedad; el agua “natural” lo es de frigidez y humedad; etc., no obstante la complejidad existencial de cada uno de esos elementos. Los cuerpos más o menos complejos que designamos como fuego, agua, etc., significan una corporización (incorporación), una a modo de participación de la elementalidad concretada en las cuplas mencionadas.

“No se trata que el fuego, el aire y cada uno de los elementos sea simple: de hecho, cada uno es complejo (*miktón*). Los cuerpos verdaderamente simples son de la misma natura, pero no idénticos con aquéllos. Así, el cuerpo simple correspondiente al fuego es ígneo, mas no fuego; el correspondiente al aire, aéreo; etc.” (330b 22).

Con lo cual distingue Aristóteles, con matices muy actuales, los elementos en tanto que definidos (teóricos) y los elementos en tanto que experimentados, naturalmente existentes. Así, el agua resulta más bien un “cuerpo acuoso” que no agua teóricamente elemental; cuerpo acuoso con el cual, extremando una de las cualidades: el frío, se produce hielo, “congelación de húmedo y frío”, donde la humedad es constante mas el frío alcanza su máximo: “el hielo es un exceso de frigidez” (330b 25).

Asimismo,

“El elemento que corrientemente denominamos fuego, no es fuego porque el fuego es un exceso de calor y una especie de ebullición”.³

³ *Meteor.*, 340b 22. Sobre distinción entre elementos “teóricos” y “reales”, vid. 341b 14 ss y *Gen. Corr.*, 330b 25.

Sin embargo —y llegamos ya al punto específico nuestro— todavía va a reducir Aristóteles esta elementalidad en un texto sorprendente:

“No obstante ser cuatro los elementos, cada uno está caracterizado por una cualidad propia: la tierra más bien por lo seco que por lo frío; el agua más bien por lo frío que por lo húmedo; el aire, más bien por lo húmedo que por lo cálido; el fuego, más bien por lo cálido que por lo seco” (331a 2).

Texto que indica el predominio armonioso de una de las cualidades en cada cupla; es decir que dentro del binomio de cualidades *proprias* existe una *fundamental* para cada elemento y que serían las señaladas en el texto; y otra *esencial*, representadas por las respectivas completantes⁴. Texto que se confirma por otro paso y donde Aristóteles habla también de los elementos considerados en sí mismos:

“...el fuego, como substancia natural, es seco. Sin embargo, la propiedad fundamental del fuego es el calor, así como la sequedad lo es de la tierra, tal como hemos dicho en nuestro tratado sobre los elementos”⁵.

Texto éste que simplemente parafrasea Ross⁶ al decir que “en el sistema aristotélico, cada uno de los cuatro elementos está caracterizado por dos cualidades (...) Pero (...) cada uno de los elementos está caracterizado por *uno* de sus dos atributos; el fuego es primariamente caliente, el aire, húmedo, el agua, fría, y la tierra seca”, aceptando así explícitamente el paso de *Gen. Corr.*, 331a 2 sin ninguna aclaración. Así como sin ninguna aclaración distingue también Cosme Alamannus⁷ entre cualidad y cualidad, si bien estableciendo una gradación similar. Y el P. Barbado retoma toda una tradición escolástica cuando dice que “cada uno de los cuatro elementos poseía, según los antiguos, una de estas cualidades en *sumo grado* (el fuego, el calor, el aire, la humedad; el agua, el frío; y la tierra, la sequedad), y al mismo tiempo poseía una de las otras en *grado excelente* (el fuego, la sequedad; el aire, el calor; el agua, la humedad; la tierra, el frío)”⁸;

⁴ La nomenclatura es nuestra.

⁵ *De Sensu*, 441b 10 ss. El “tratado sobre los elementos” hace referencia a *Gen. Corr.*, 328b 33 ss.

⁶ D. ROSS, *Aristotle's Parva Naturalia*. A revised text with intr. and commentary by..., Oxford, 1955, p. 205. Vale la pena destacar que el texto de Ross dice “air (is) fluid”.

⁷ C. ALAMANNUS, *Summa Philosophiae*, sect. III, Q. 45, a. VIII: “Utrum elementa habeant utramque qualitatem in summo”; respondiendo: “...quod unumquodque elementum habet unam qualitatem sibi propriissimam ac primo et immediate convenientem. Cum enim ignis sit siccus in summo, ut dictum est, dicitur a Philosopho magis calidus quam siccus, quia magis proprie qualitas ejus est calor quam siccitas; unde *de sensu et sensibili* dicit Philosophus quod sicca est natura ignis; sed proprium illius calidum est...”.

⁸ M. BARBADO, *Estudios de psicología experimental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, t. II, 1948, p. 349.

y donde esas cualidades poseídas “en sumo grado” corresponderían a nuestras fundamentales, en tanto que lo harían a nuestras esenciales las de “grado excelente”.

Mas todo esto más bien declara un hecho que lo aclara; pues lo que no parece fácil de interpretar en el texto de 331a 2, tal cual lo señalan Tricot⁹, Lee¹⁰ y Joachim¹¹, por ejemplo, es, en primer lugar, la distinción entre ambas categorías de cualidades propias y, en fin, especialmente el caso del agua, la cual ha sido siempre la típica representante de “lo húmedo”,¹² como el mismo Estagirita lo dice en otro lugar:

“De entre los elementos, la tierra es especialmente representativa de lo seco; el agua, de lo húmedo”¹³.

Según Joachim¹⁴ en todo caso Aristóteles sólo desearía así señalar dentro de cada elemento la cualidad propia por excelencia (aquella que hemos denominado fundamental) mas no establecer comparación alguna entre esos elementos; opinión de que se hace eco también Lee al decir haberse insistido en demasía sobre este texto 331a 2 y donde Aristóteles habla desde un punto de vista particular¹⁵. Sin embargo más bien parece que “the particular point of view” lo es el de *Meteor.*, 382a 3, donde se trata no de tierra y agua en cuanto elementos separados sino en cuanto constituyentes de todos los cuerpos por otorgarles “consistencia” y determinación, como veremos en nuestra segunda parte de este trabajo.

Por todo lo cual este tipo de solución nos parece más bien esquemático y verbal que resolutivo, manteniéndose en pie el problema pues sigue siendo necesaria una aclaración acerca del sentido de esa prioridad de una de las cualidades propias, sea la humedad, sea la frigidez; sin que las respuestas de Joachim o de Lee nos releven del problema; y contra Lee tenemos que es precisamente el punto de vista

⁹ J. TRICOT, *Aristote: De la génération et de la corruption*, trad. et. notes par... Paris, 2^a, 1951, p. 108.

¹⁰ H. D. P. LEE, *Aristotle: Meteorologica*, trans. by..., Mass. and London 1962, p. 312, nota c.

¹¹ H. H. JOACHIM, *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, text and commentary by..., Oxford, 1922. Importantísima obra que no hemos podido consultar, citando según Tricot.

¹² Vale la pena hacer notar que siempre se ha asociado domésticamente lo líquido y lo húmedo, lo cual hace tan singular el caso del mercurio “que no moja”. Santo Tomás, *In IV Meteor.*, lect. 7, señala que “ea quae sunt liquida actu, dicuntur actu humida”; y en los célebres tratados médicos y químicos árabes, “agua” significa a menudo “líquido” y “jugo”, y hasta “extracto”: cf. M. LEVEY, *The medical formulary of Aqrabadhin of al-Kindi*, Madison, 1966, p. 24.

¹³ *Meteor.*, 382a 3.

¹⁴ Apud TRICOT, *l.c.*

¹⁵ LEE, *o.c.*, p. 312: “perhaps too much stress should not be laid on what Aristotle says in *De Gen. et Corr.*, 331a 3-6 when he is speaking from a particular point of view”.

del *De Gen. Corr.* —tal puede verse en el texto— el que exige, precisamente, la definición que buscamos.

Nos atrevemos, consiguientemente, a intentar otra respuesta. En primer lugar, una solución de tipo general: en este plano de consideración, el predominio de una de ambas cualidades de la cupla aparecería como una condición necesaria para explicar los “movimientos elementales” a que hace referencia Aristóteles en *De Caelo*, III, 2 y, en consecuencia, los lugares que naturalmente deben ocupar los cuatro elementos.

Adoptando para estos elementos primarios una escala jerárquica dinámica, siendo la tierra lo máximamente bajo, pasivo y grosero, ha de venir caracterizada fundamentalmente por su sequedad que significa, como resultado, pesadez. Si el fuego ha de ocupar, como lo hace, el extremo superior como máximamente activo que es, su cualidad fundamental será el calor: el fuego es más bien cálido que seco, pues lo seco tendería a aproximarle a la tierra, en un plano inferior; siguiendo el aire inmediatamente por debajo en dignidad al fuego, ha de ser más bien caracterizado por su humedad que por su calidez, pues de otro modo estaría en el caso del fuego; en fin, si el agua aparece ahora situada inmediatamente por encima de la tierra y por debajo del aire, su cualidad fundamental ha de ser el frío y no la humedad.

Escala que se justifica si tomando, como lo hace Aristóteles¹⁶ como extremos ubicantes tierra y fuego, con sus respectivas cualidades fundamentales: sequedad (inactividad o, mejor, mínima actividad) y calidez (actividad máxima), se sitúan intermediariamente agua y aire, porque

“sólo existe un cuerpo que flota sobre todas las cosas, y sólo otro que se hunde en todas las cosas, debiendo existir otros dos que floten o se hundan relativamente”¹⁷.

Pero estos elementos no se hallan colocados según recíproca simetría, como surge claramente considerando el contexto 330b 31-331a, pues allí se hace claro que se trata también de la ubicación de los cuatro elementos en dos regiones asimétricamente dispuestas: tales cuatro elementos se disponen en dos sub-regiones:

“Los cuerpos simples, siendo cuatro, se reparten en dos pares, situados cada uno de estos en una región: fuego y aire se sitúan hacia el límite (superior); en tanto que tierra y agua lo hacen hacia el centro (del universo). Fuego y tierra son los elementos extremos y muy puros; agua y aire, los intermedios y menos puros” (330b 31-331a).

¹⁶ Cf. *De Caelo*, IV, 4-5 especialmente; *Gen. Corr.*, 330b 30; *Meteor.*, I, 3-4; y el excursus de LEE, o.c., p. 24: “Note on the strata in Aristotle's universe”.

¹⁷ *De Caelo*, 312a 30.

Esquemáticamente: ¹⁸

CIELO
Fuego
Aire
Agua
Tierra

Ahora bien:

“los elementos de un par son contrarios a los elementos del otro par, siendo el agua contraria al fuego y la tierra al aire” (331a 2).

mas guardando la disimetría entre ambos pares. Y desde el orden dinámico aceptado esto equivale a asignar al agua la frigidez y al aire la humedad como cualidades fundamentales.

Mas es posible todavía asignar al agua su puesto jerárquico no sólo por eliminación, como lo hemos hecho hasta ahora, sino aun positivamente, al menos según el pensamiento del Estagirita. En efecto, si para él

“el fuego es un exceso de calor y el hielo un exceso de frío, donde congelación y ebullición significan, respectivamente, exceso de frigidez y de calidez” (330b 25)¹⁹,

parece claro que el agua se concreta como hielo por alcanzar el máximo de frigidez, no de humedad: el máximo de la cualidad fundamental que podríamos denominar ahora cualidad existencial o comunicante (frigidez), no de la esencial o inercial (humedad). Con lo cual estamos ya distinguiendo dos modos de prioridad o fundamentalidad entre las cualidades primarias: un modo o plano *esencial*, estático o inercial; y un modo o plano *existencial*, dinámico o comunicante. Con otras palabras, un modo característico *in se* y un modo característico *quoad nos*, del modo de ser de los cuatro elementos. El modo *quoad nos*, siendo el activo, ha de corresponder precisamente a aquella cualidad dentro de la cupla que pueda experimentar variación intensiva, pues es precisamente este cambio el que más inmediatamente pone en contacto los seres, los transforma en *ob-jecta* desafiantes y, por ende, captables.

El modo *in se* es menos dramático, menos llamativo, pero ciertamente más fundamental y ha de corresponder, para el caso ahora, a la otra cualidad de la cupla, a aquella que precisamente por invariable no es tan inmediatamente importante en cuanto a la captación

¹⁸ Esta posibilidad de situar un “arriba” y un “abajo” precisos es discutida en *De Caelo*, 308a 14 ss., donde, entre otras cosas, dice que “denominamos «arriba» al extremo del universo que tanto es primero en posición cuanto en natura (*thesin... fysei proton*)”; posiciones hacia las cuales “naturalmente” se dirigen cuerpos y elementos. Para esta topología cósmica de Aristóteles vid. *De Mundo*, 392a 33 ss., y especialmente 393a.

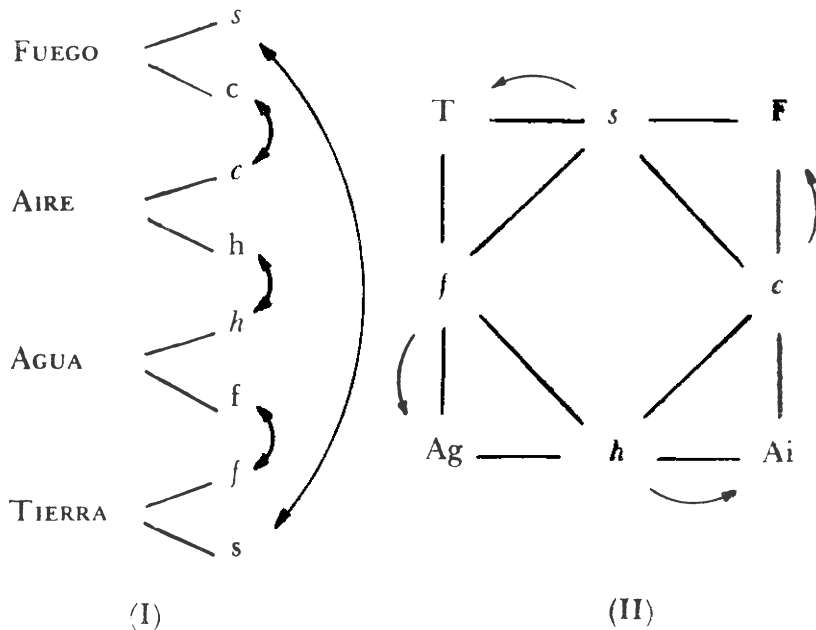
¹⁹ Cf. también *Meteor.*, 340b 22.

experimental del ser; mas ciertamente lo es en cuanto al modo intrínseco de ser del ser cuya es.

Así, el agua *es* (esencialmente, *in se*) más bien húmeda que fría; y *es* (existencialmente, *quoad nos*) más bien fría que húmeda: su humedad no admite grados, pero sí su frigidez (su temperatura).

Ahora bien, si se extiende esta línea de razonamiento al resto de los elementos, resultarán: el fuego *in se* más bien seco que cálido, *quoad nos* más bien cálido que seco; el aire, *in se* más bien cálido que húmedo, *quoad nos* más bien húmedo que cálido, la tierra, *in se* más bien fría que seca, *quoad nos* más bien seca que fría. Lo que varía es, en cada caso y primordialmente, la calidez (para el fuego), la humedad (para el aire), la frigidez (para el agua) y la sequedad (para la tierra); todas variaciones en las cualidades consideradas existencialmente, operativamente, en el plano comunicante, o cualidades fundamentales, como las hemos denominado.

No obstante lo extraño que aparezca ahora caracterizar a fuego, aire y tierra según las cualidades esenciales de sequedad, calidez y frigidez, respectivamente, esto resulta perfectamente lógico desde la perspectiva dinámica adoptada. Si a la escala aceptada según criterio de pesantez y ligereza de *De caelo*, 312a 25 ss., se agrega el modo de recíproca transformación de los elementos según *Gen. Corr.*, II, 4 aparece clara la idea de subdivisión de las cualidades primarias en *esenciales* (*in se*) y *fundamentales* (*quoad nos*). En forma esquemática nuevamente:



La escala muestra la continuidad que puede establecerse entre los elementos a través de la compartición de cualidades, donde la cualidad compartida resulta ser *esencial* (en bastardilla) para uno y *fundamental* para otro. De aquí resulta un primero y más fundamental modo de transformación: el fuego (s-c) y el aire (c-h), que convienen en *c*, pueden dar lugar a través de la transformación de una sola de las cualidades, sea a aire o a fuego respectivamente, según que predomine lo húmedo sobre lo seco o viceversa (331a 24 ss.). Se puede así cerrar un ciclo de transformaciones que, yendo desde el fuego al aire, agua y tierra, vuelva desde ésta al primero.

Los otros dos posibles modos de transformación de elementos son más difíciles por cuanto suponen interacción entre elementos que o no comparten cualidad alguna —transformación según las diagonales del cuadro II; cf. 331b 8— o bien se dan por corrupción de una de las cualidades en cada uno de un par de elementos (cf. 331b 12); transformación también según las diagonales pero dando ahora lugar a dos elementos resultantes: fuego más agua dan tierra más aire, por ejemplo y según se corrompa lo seco del fuego y lo frío del agua, o bien lo cálido del fuego y lo húmedo del agua. Mas siempre el primer modo de transformación será el más inmediato y armonioso (ciclo de transformación)²⁰, el modo por excelencia de transmutación natural de los elementos, favorecido por la cualidad compartida, que será la *esencial* con relación al elemento “superior” y la *fundamental* con relación al elemento “inferior”. En este orden de valores la tierra resulta esencialmente fría; el agua, húmeda; el aire, caliente; el fuego, seco. Pero en el orden dinámico, la tierra es fundamentalmente seca; el agua, fría; el aire, húmedo; el fuego, caliente.

Todavía es posible agregar otro argumento positivo, recurriendo al criterio aristotélico de reducción de elementos y sus cuplas cualitativas a aquellas cualidades contrarias y así discriminadas según el tacto (cf. 329b 7 ss.). Si

“lo tangible son las cualidades distintivas de un cuerpo en tanto que cuerpo (. . .): caliente y frío, seco y húmedo”²¹,

bien podría argüirse que en punto a la sensación táctil de los elementos se daría una prioridad de una de ambas cualidades identificantes por la inmediatez psico-fisiológica de sensación. Y así se explicaría la *sequedad* de la tierra (lo “terroso” es más bien lo seco que lo frío)²² y la *calidez* del fuego, como extremos más claros de ejemplificación.

²⁰ Ciclo que constituye, si bien se mira, el primer enunciado implícito del principio de conservación de la “materia”.

²¹ *De An.*, 423b 27.

²² Sequedad que se apreciaría tal vez como conjunción de resistencia a la presión y dolor; cf. *infra*, p. 286.

No tan inmediatamente aceptable parecería ahora el aire; y en el caso del agua parecería estamos en el típico representante —aun a la sensación— de “lo húmedo”. Sin embargo la sensación de humedad nos parece menos primaria, menos inmediata, que la de frialdad: un líquido aparece al tacto como primordialmente frío que no húmedo; lo húmedo significa una elaboración posterior, un análisis algo más profundo de las características de un “líquido” tal como el agua. “Mojar” es algo más complejo de sentir, percibir y definir que “enfriar”. Con otras palabras, que “lo húmedo” no sería objeto inmediato del tacto sino que más bien se trataría de una percepción, resultante de sensación compuesta ²³ más un previo concepto de líquido, al cual se asocia consuetudinariamente la idea de “mojar” (y de aquí, en parte al menos, la maravilla que significa para el vulgo el caso del mercurio, como hemos dicho) ²⁴.

Y si estas lucubraciones parecieran demasiado aventuradas, sírvanos de excusa a quienes no somos peritos en materia de psicología experimental, la indecisión de los mismos psicólogos, quienes no sólo carecen de una definición precisa del sentido del tacto hasta incluir en él todo sentido que perciba cualidades no captadas por los otros cuatro ²⁵, sino que aún restringidos al tacto externo aceptan generalmente con Wundt las sensaciones de presión, calor, frío, dolor, posición, movimiento, hambre y cansancio; o con Blix sólo las de presión, frío, calor y dolor, y aún discutiendo la legitimidad de inclusión de este último. Para Myers resulta dudoso si aspereza, sequedad, suavidad y humedad son o no sensaciones primarias; el P. Barbado ²⁶ dice claramente no haber razones suficientes para su admisión, aceptando como sensibles táctiles simples los puntos de frío y calor, siendo la de humedad una sensación táctil compuesta, sea de frío y suave (Helmholtz), sea de frío y contacto (Tung), sea sólo de frío (Thunberg) ²⁷.

Pero aun si todo esto es así, es claro que ahora el panorama aparece complejo para el caso del aire, porque si la sensación de temperatura es más inmediata que la de humedad, la argumentación hasta aquí seguida no resultaría válida. Y tal vez así sea, debiendo ahora hacer intervenir otros factores para justificar la cualidad fundamental del aire: su humedad. En primer lugar, habiendo asignado ya más

²³ Compuesta de frío más presión, por ej., y entendiendo por presión en este caso y en sentido amplísimo, la *resistencia* ofrecida por el líquido.

²⁴ Posteriormente a la redacción de estas ideas, hemos podido ver en J. FRÖBES, *Tratado de psicología experimental*, Burgos, s. f., t. I, p. 144, que Malmud (*American J. of Psychol.*) llega, como conclusión de sus experiencias, a que la sensación de humedad no es “pura”, y “sospecha (...) que falta la sensación propia de humedad y que solamente se da junto a la sensación de contacto un saber el líquido”.

²⁵ M. BARBADO, *o.c.*, p. 353.

²⁶ M. BARBADO, *o.c.*, p. 170. En el mismo sentido se expresan J. DE LA VAISSIÈRE-F. M. PALMES, *Psicología experimental*, Barcelona, 1952, p. 37.

²⁷ M. BARBADO, *o.c.*, p. 409.

claramente las correspondientes a los demás elementos, por eliminación corresponderá forzosamente la humedad al aire; en segundo término, es cierto que en lenguaje corriente la gente más bien habla de la "humedad" del aire que de su temperatura, atribuida ésta comúnmente "al ambiente". Finalmente, la noción misma de "cuerpo gaseoso" surge como una a modo de extensión de la noción de líquido, por cuanto un gas aparece como una exhalación o espíritu (*Geist*)²⁸ desprendido de algo más palpable²⁹, como un enrarecimiento de un líquido, una evaporación, en fin, y donde el líquido primitivo se hace ya impalpable hasta "gasificarse"³⁰.

No decimos que esto sea correcto sino sólo que constituye el panorama vulgar de las relaciones entre líquido y gas. Obsérvese, por ejemplo, que tales gases fueron denominados por los primitivos químicos "espíritus sutiles", y que van Helmont —en pleno siglo XVII— hablaba de "gas sylvestre (sive incoërcibile, quod in corpus cogi non potest visibile)" para señalar la dificultad de su manejo. Mas siempre se asoció al *gas* (*spiritus*) la volatilidad, con aquello que escapa o es producto de la conversión de un líquido (más raramente un sólido); así, el alcohol etílico era el "espíritu de vino", y todavía hoy se denominan "espirituosas" las bebidas alcohólicas³¹.

Mas será bueno ahora volvamos nuestra mirada a lo que S. Tomás pueda decirnos al caso. Comentando el paso de 331a 2 ss., dice:

"ostendit quae qualitas in quolibet elemento dominetur, dicens quod elementa cum sint quattuor, et quodlibet habeat duas qualitates, non tamen habet eas aequaliter, sed *unumquodque est unius*, id est in unoquoque dominatur una, sicut (...) in aqua magis (dominatur) frigiditas quam humiditas"³².

²⁸ "Conocemos dos clases de evaporaciones: una húmeda y una seca. La primera se denomina vapor, en tanto que para la otra no existe un nombre general sino que debemos denominarla como especie de humo, aplicando al conjunto una denominación que sólo es propia de una de sus partes"; *Meteor.*, 359b 26 ss. Claro preludio de la noción de gas.

²⁹ Con lo cual no pretendemos sea ésta la etimología de "gas"; bien dice J. R. PARTINGTON, *A history of chemistry*, London, t. II, 1961, p. 227, que van Helmont —aparentemente el primero en utilizar el término— "derived the name gas from the Greek chaos".

³⁰ *De An.*, 424a 13: "Lo intangible es aquello que como el aire posee alguna cualidad de las cosas tangibles, pero en grado mínimo".

³¹ Resulta al caso muy interesante notar que cuando S. Tomás comienza a tratar de la creación en orden a las obras de distinción, dice que Moisés no nombra aire y fuego entre los elementos "quia non est ita manifestum rudibus" (*S. Theol.*, I, 66, I, 2um quod obiicitur in contr.), puesto que "solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus: intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes" (*Ibid.*, I, 68, 3, resp.). Más aún: "...aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis: partim quidem cum aqua, quanto ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem" (*Ibid.*, I, 71, 3um).

³² S. TOMÁS, *In Aristotelis libros de Gen. Corr.*, ... Appendix I... continuatio per ignotum auctorem... lib. II, lect. 3, nº 207 de ed. Marietti.

Pero su explicación no aparece acabada, pues si bien precave:

“non est autem intelligendum, ut quidam dicunt, quod terra licet sit magis sicca quam frigida, quod propter hoc sit siccior igne”,

establecerá una secuencia descendente de los elementos según la temperatura y humedad concomitante, con lo cual explica que sea la materia del aire

“humida magis quam calida (...) in aqua est frigiditas faciens ad se fluere humidum (...) et ideo aqua est magis humida quam aer (...) manifestum est autem omnibus habentibus sensum tactus, quod aqua humidior est quam aer. Est tamen et minus frigida quam terra (...) cum ergo inter caetera elementa terra magis distet a caelo, necessario sequitur quod terra frigidissima sit inter omnia elementa”.

De todos modos este razonamiento del Angélico no explica cabalmente el texto, pues se sigue sin saber por qué es el “aqua autem frigidi magis quam humidum” como reza la versión latina del texto aristotélico que comenta; si bien está apuntando en la misma dirección que nosotros, esto es, distinguir las cualidades según sean esenciales o fundamentales al decir de algunas de ellas sean “dominantes” (“in unoquoque dominatur una”) —nuestras fundamentales— y de otras como “esenciales” (“quod propter hoc sit [*sc.* terra] siccior igne”). Y sin embargo sus conclusiones parecieran inversas a las nuestras, al señalar que “sensu enim sensibilia iudicamus: manifestum est autem omnibus habentibus sensum tactus, quod aqua humidior est quam aer”. No obstante, todo el contexto del comentario apunta no tanto a separar las cualidades en fundamentales y esenciales sino más bien a comparar la intensidad de manifestación de algunas de ellas, habiendo tomado como pauta el fuego en tanto que estáticamente es seco (“...propter hoc est siccior igne...”) y dinámicamente cálido (“ignis est calidissimum omnium calidorum”), y la tierra, en cuanto “frigidissima sit inter omnia elementa” (estáticamente); los elementos intermedios: aire y agua, ven derivadas sus cualidades según sufran la influencia especial del fuego o de la tierra, de acuerdo con el dinamismo propio de cada uno de éstos; dinamismo que se refiere, en último término, al movimiento del cielo. En estas condiciones el aire, calentado “immo quasi minime”, condensa humedad pero muchísimo menos que en caso del agua, y así podrá ser puesto de manifiesto por el sentido: el agua aparece más húmeda que el aire.

Lo cual equivale a decir que sólo en el caso de los elementos extremos es S. Tomás terminante respecto de la cualidad “esencial”: frigidez para la tierra, sequedad para el aire. Y al caso resulta curioso

recordar un paso de la *Suma contra gentiles*, donde dice a modo de simple y trivial ejemplo de ser en acto y ser en potencia, que

“... aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso”³³,

donde podría hacerse coincidir este estar en acto con nuestras cualidades fundamentales: un acto ejercido *quoad nos*.

No obstante, nos permitimos insistir en nuestra tesis, puesto que sensitivamente —y para tomar ahora sólo los elementos extremos— el fuego *es cálido* y la tierra *seca* más bien que fría. Incluso, a igualdad de temperatura, el agua “se siente” más fría que la tierra, por ejemplo, y debido a la diferente conductividad térmica de ambas (lo mismo ocurre cuando se toca un objeto de madera y otro de metal, ambos a la misma temperatura). Claro está que aún así subsistiría el problema de justificar la posición del aire; pero ya el mismo Aristóteles sabía del carácter un tanto ambiguo de este elemento³⁴, y así hemos insistido en nuestro concepto de gas.

En resumen: toda solución que se intente ha de ser dentro de los cánones que rigen el tratado *De Gen. et Corr.*, el cual significa un estudio y caracterización por separado de cada uno de los cuatro elementos, en sí mismos y con prescindencia de toda posterior combinación: la tierra, situada en el extremo inferior de la escala fundamental, es definitivamente *fría*, mas puede humedecerse más o menos y ser así más o menos seca; el agua es definitivamente *húmeda*, sin admitir variación en esta su cualidad esencial, mas puede enfriarse hasta convertirse en hielo (extremo inferior) o calentarse hasta devenir aire (extremo superior): “el aire es una suerte de exhalación” (330b 5), en coincidencia con el concepto de “gas”, señalado ya; aire que en tanto más próximo al fuego resulta, comparativamente a tierra y agua, *caliente*, pero admitiendo —como exhalación especial que es— ser más o menos húmedo. En fin, el fuego, definitivamente *seco* por máximamente caliente, podrá aceptar mayor o menor calidez según la reciba del movimiento celeste. No se olvide que es el mismo Aristóteles quien admite que

“fuego y tierra son los elementos extremos y más puros, en tanto que aire y agua son intermedios y más mezclados” (330b 33).

Y de aquí la menor nitidez de separación y caracterización entre ellos.

³³ S. TOMÁS, *S. contra Gentiles*, II, c. 77.

³⁴ *Meteor.*, 340b 22.

EL METEOROLOGICON D

Ahora bien, ¿cómo conjugar esta explicación con el paso de *Meteor.*, 382a 3?:

“De los elementos, la tierra es especialmente representativa de lo seco; el agua, de lo húmedo”.

Pues aquí, tras afirmar lo contrario, aparentemente, de *Gen. Corr.*, 331a 2, todavía se dan como cualidades características de dichos elementos una *in se* (caso del agua) y una *quoad nos* (caso de la tierra). El problema parece agravarse ahora; sin embargo observando el contexto puede verificarse que en estas circunstancias no se trata tanto de caracterizar cada elemento sea tanto *in se* como *quoad nos*, sino más bien de señalar el papel que compete a cada uno —en este caso concreto agua y tierra como “elementos pasivos”; cf. 381b 24—³⁵ en cuanto a la estructuración de los cuerpos reales, pues

“todos los cuerpos mixtos (*alla mikta*) están compuestos de ellos y según el que predomine, así será la natura de aquéllos” (381b 25).

Se trata aquí del papel que juegan los elementos dando razón de las cualidades activas y pasivas de los cuerpos compuestos. Y por cuanto

“el cuerpo determinado se compone de ambos” (382a 2),

puesto que lo seco es determinable, siendo su determinación lograda por la presencia de humedad:

“lo húmedo es causa de la determinación de lo seco” (381b 31),

necesariamente se sigue que entrarán en la composición de todo mixto, como cualidades pasivas primordiales, el agua y la tierra; debiendo ser consideradas, desde este punto de vista, como aportando el agua específicamente la humedad y la tierra la sequedad³⁶; las otras dos cuplas posibles: frío-húmedo y seco-frío no darían razón de esta determinación o configuración requerida. Otro paso aún:

“Los homeómeros (...) están materialmente constituidos por lo seco y lo húmedo, es decir, por agua y tierra —elementos los que mejor manifiestan la propiedad de cada una de aquellas cualidades— siendo agentes lo cálido y lo frío, pues ambos constituyen y solidifican los cuerpos a partir del agua y la tierra” (388a 20).

³⁵ “. . . quia humidum et siccum sunt prima principia passiva omnium corporum mixtorum”; S. Tomás, *In Aristotelis libros Meteorologicorum . . . Appendix II . . . quam D Thomas incompletam reliquit . . .*, lib. IV, lect. 7, nº 325 de ed. Marietti.

³⁶ En el mismo sentido S. Tomás, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1: “primum dicitur dupliciter: scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel ordine aliquo. (...) ad diversa rerum genera, inveniuntur diversa prima principia in diversis etiam secundum idem genus causae; sicut in liquabilibus prima materia est aqua, et in aridis terra . . .”.

apareciendo aquí también el agua como húmeda, pero en el contexto de su coparticipación en la estructuración de los compuestos³⁷.

Que es ésta la intención del Estagirita en su *Meteorologicon*, esto es, referirse a los elementos en función de los compuestos de que forman parte, es bien claro reparando en lo que dice al comienzo del capítulo IV:

“Debemos ahora referirnos a las especies de las cualidades pasivas, es decir, a las especies de lo húmedo y lo seco” (381b 22);

y así lo ha entendido no sólo S. Tomás, por ejemplo³⁸, sino que aun Lee acepta este cambio de perspectiva, como no podía ser de otro modo³⁹: no se trata ahora de las cualidades que caracterizan cada elemento individualmente considerado, sino de aquellas que juegan su papel en el complejo resultante, y en primer lugar respecto de la pasividad o carácter de pacientes de esos cuerpos según la primaria determinación que es la consistencia, captada según dureza o blandura⁴⁰.

Precisamente aquí es donde aparecen las dudas e imprecisiones, de las cuales el mismo Aristóteles se hace cargo al señalar el carácter más o menos indefinido de los elementos “in actu exercito”, pues no sólo

“se sitúan en el centro y a su alrededor el elemento más pesado y el elemento más frío: la tierra y el agua” (340b 20),

sino que, además,

“a su alrededor se hallan el aire y lo que habitualmente denominamos fuego, bien que no es fuego en tanto que éste es un exceso de calor y una especie de ebullición” (340b 22).

Imprecisión de este fuego “real” que se acentúa en el caso del aire, como era de sospecharse luego de cuanto antes dijimos, pues

“hemos de entender bien que de aquello que denominamos aire, la parte circundante inmediatamente a la tierra es húmeda y caliente, en tanto que compuesta, a la vez, de un vapor y una exhalación seca

³⁷ En *Gen. Corr.*, 344b 34, el agua actúa como típicamente humectante y, en este sentido, “determinante”; sin embargo, no se sigue del texto que tal *deba* ser su característica primordial.

³⁸ “Postquam Philosophus in superioribus determinavit de particularibus transmutationibus elementorum, quibus secundum se transmutantur tam in alto quam infra terram, hic determinat de passionibus seu transmutationibus eorum, secundum quod veniunt in compositionem mixti”; *In IV Meteor.*, lect. 1, nº 311.

³⁹ LEE, o.c., p. XXI: El *IV Meteor.* “deals also with various secondary properties of matter, secondary, that is, to the four «prime contraries», which have also dealt with in *De Gen. et Corr.*”.

⁴⁰ Cf. el capítulo V.

proveniente de la tierra; mas la parte superior a ésta es caliente y seca. Esto es así porque el vapor es naturalmente húmedo y frío y la exhalación, caliente y seca; y el vapor es, en potencia, acuoso; y la exhalación ignea" (340b 24)⁴¹.

Insistiendo más adelante:

"lo caliente y seco, que denominamos fuego (pues carecemos de término común aplicable a todas las especies de exhalaciones fumosas, adoptamos aquél en razón de ser el fuego el más inflamable de todos los cuerpos) (...) el cual fuego se extiende por defuera de la esfera terrestre, semejante a una especie de materia inflamable" (341b 14).

Es decir que en tanto pasamos del tratado *De Gen. Corr.* al *Meteor.*, vamos desde la definición del elemento a su modo concreto de existir; transformándose ahora aquella definición en una descripción, donde faltan —al menos en Aristóteles— los matices terminológicos necesarios como para expresarse unívocamente respecto de aquéllos⁴².

En *Meteor.* se trata fundamentalmente de los cuerpos infralunares, los cuales se constituyen según mutua y simultánea determinación que comportan seco y húmedo, tierra y agua: éstos se relacionan a través de su coefecto, pues todos aquellos cuerpos se individualizan según co-limitación de estos dos elementos:

"Todos los cuerpos delimitados de nuestro mundo abarcan tierra y agua en su composición" (382a 5);

en esta perspectiva el agua no puede sino aparecer en función de su *humedad*⁴³.

Con todo lo cual, dicho sea de paso, no pretendemos ni negar toda contradicción —o al menos vacilación— en Aristóteles, ni comprometerle en nuestra solución.

J. E. BOLZÁN
Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

⁴¹ Cf. el texto de *Meteor.*, 359b 26 citado en nota 28.

⁴² Deficiencia del lenguaje que repetidamente reconoce Aristóteles en *Meteor.*, IV, donde precisamente trata de lo que podemos denominar operaciones de química práctica en cuanto aplicada a elementos y compuestos. Cfr. también *Categ.*, 7 a 5.

⁴³ Un texto curioso de S. Tomás: "Nam oleum et vinum et omnia huiusmodi resolvuntur ultimo in aquam vel aerem, *qui* in omnibus est radix humiditatis"; *In V. Met.*, lect. 7, n.º 860 (la cursiva es nuestra).

ARTE Y NATURALEZA

Las relaciones entre el arte y la naturaleza han sido tema frecuente de las elucubraciones estéticas. Y ello por la simplicísima razón de que constituyen uno de sus problemas eternos. Por el mismo motivo se prestan siempre a una reedición, un nuevo enfoque, o una nueva elucidación. O sencillamente a una reexposición. Todo esto es en parte el objeto del presente trabajo. La permanente actualidad de la pregunta hegeliana acerca del motivo por el que el hombre produce algo que la naturaleza le ha ofrecido antes, constituye el mejor justificativo de cualquier reindagación sobre el tema.

La cuestión podría reducirse a la definición de lo que se entiende por naturaleza y por arte, definición de la que resultarían como corolario la distinción o asimilación entre ambos, y las relaciones que se establecen entre ellos. Pero, como en todas las verdaderas dificultades filosóficas, el nudo gordiano consiste en que bajo una denominación simple se oculta una realidad múltiple. La "terapéutica" wittgensteiniana de disolver el problema en lugar de resolverlo, equivale al tajo con que Alejandro rompió el nudo en lugar de desatarlo. Es indudablemente cierto que el lenguaje muchas veces traiciona nuestras intenciones, y en tal sentido nada más sensato y aconsejable que intentar un dominio del lenguaje. Pero este dominio no puede significar un volver la espalda a los problemas, mucho menos si se hace con el pretexto empirista de nuestro manejo de las cosas. Lo que no se expresa claramente no se piensa con claridad, y ningún juego de vocablos puede sustituir al conocimiento. Si la palabra "naturaleza" nos resulta confusa, es porque confundimos lo que significa, y una arbitraria restricción de la palabra no puede anular la realidad problemática que ella significa. La reducción viene después de la exposición, como la síntesis después del análisis.

Nuestra "naturaleza" es hija del vocablo latino *natura*, que a su vez traduce al griego *physis*. Este origen señala ya la dualidad primitiva del concepto de naturaleza. El mismo está dirigido al individuo en dos sentidos opuestos y complementarios: por un lado indica lo que

pertenece al individuo; por el otro, aquello a que el individuo pertenece. Partiendo del originario sentido de *fysis*, la naturaleza designa: a) lo que emerge en sí y por sí; b) el origen de las cosas; c) la totalidad de las cosas producidas; d) lo propio y peculiar del individuo o de la especie; e) el principio del obrar. El común denominador de todas estas significaciones parece ser el que “naturaleza” denota siempre lo *originario*. Pero, ¿qué significa “originario”? A pesar de la casi obligada referencia a Heidegger que comporta hablar de lo originario, trataremos de explicitar el sentido que damos a este concepto sin apelar a referencias, aun cuando ello no significa una ausencia total de referidos.

Originario es lo que hace al origen. Origen, a su vez, significa aquello de que proviene otra cosa. Originario sería, en tal sentido, aquello a partir de lo cual emergen otras realidades. Pero esta caracterización no basta. Lo originario es también lo original en el sentido de que no tiene antecedente señalado, y también en el de que es aquello que está en el origen, lo que no tiene modelo y es modelo de otros; pero se distingue de él en que lo original supone lo originario, por cuanto nunca puede darse aquél sin éste, y no siempre lo original es lo inmediatamente relacionado con lo originario. Lo originario es fuente, origen, principio, presupuesto, substrato, condición y condicionante. Es la base no basada en algo previo. ¿Significa esto que es lo incausado, improducido, no originado? En rigor, tendríamos que establecer la más tajante distinción entre el orden causal de producción y de acción y el orden estructural de explicitación de la realidad. Esta distinción puede establecerse a lo largo de tres parámetros: el esencial, el existencial y el categorial.

El concepto de causa es fundamental y característicamente existencial; la producción causal es un “componente” metafísico que hace a la existencia real de los entes. Ninguna esencia es causada, sino que es llevada a la existencia, es realizada, por otra. No se da que la esencia del padre sea causa de la esencia del hijo; es el padre el que produce, o realiza, al hijo; pero el orden esencial del hijo no puede ser determinado por el padre en su acción causal, sino que esta misma acción causal está determinada por el orden esencial de ambos, padre e hijo. Así como la causa está totalmente inmersa en el orden existencial y no toca para nada el esencial, lo originario entra casi totalmente en el orden esencial y no toca más que en una mínima parte el orden existencial.

Lo originario es esencialmente un principio, pero no es existencialmente una causa. No produce nada en la esencia, sino que compone sus caracteres. Es lo metafísicamente previo a los caracteres particulares de la esencia concreta. Es la raíz de que derivan las pro-

piudades que corresponden a ésta. Si por origen se entiende el punto de partida de la producción, tampoco es origen en este sentido. Si, en cambio, origen significa el punto de partida de la comprensión, lo 'originario sí lo es. Es en rigor aquello que no se explica por otra cosa, pero que explica a otras cosas. Originario es lo que se explicita, se desenvuelve, se desarrolla, se manifiesta y se desvela en lo originado.

Lo originario, por consiguiente, es la raíz de la que brota la inteligibilidad de lo originado, pero no la causa que produce lo originado. Pueden coincidir, accidentalmente, ambos aspectos, pero no se identifican. A su vez, la autointeligibilidad de lo originario no es por necesidad sinónimo de "carácter incausado". Puede muy bien suponerse causado lo originario sin que por eso desaparezca su carácter de tal. Quizás resulte paradójica semejante afirmación, pero basta recordar que lo originario está referido al núcleo esencial de aquello que origina para ver que no exige el atributo de incausado. Más aún, en estricto rigor, lo originario no puede ser ni causado ni incausado, como no puede serlo nada que haga al orden de las esencias. La paternidad o la filiación del padre y del hijo, respectivamente, no son ni causas ni efectos; causa y efecto son el hijo y el padre. Por ello, entre lo originario y la causa puede darse sólo la relación que se establece entre ambos al distinguirlos de modo radical.

Por otra parte, toda comparación entre los dos términos resulta vacía, por cuanto lo originario hace referencia a un orden determinado de entidad, y no a la existencia de tal orden. ¿Es por eso una categoría? Es muy posible que la solución consistente en presuponer una categoría de lo originario sea tentadora. Pero no deja de traer complicaciones. En cada categoría, cualquiera sea la concepción de éstas y la enumeración que adoptemos, ha de haber algo que constituya el principio determinante de aquello que entra bajo cada categoría, algo que constituya la raíz, el supuesto, la fuente, de las que derive el carácter esencial propio de los elementos concretos categorizados. Es decir, ha de haber algo originario en cada categoría. Con lo cual lo originario sería una categoría que a la vez incluye a todas las categorías. Lo originario es el punto de partida para la inclusión de lo particular en categorías, pero no es una categoría.

Si quisiéramos ahora determinar lo originario en el sentido de "la naturaleza", o mejor aún, "la Naturaleza", deberíamos aclarar: qué sentido particular corresponde a lo originario para entenderlo como naturaleza; qué relaciones se establecen entre el sentido de "naturaleza" que podamos determinar y los conceptos fundamentales de la metafísica; qué características se derivan de una especificación semejante. El programa es muy amplio, casi podríamos decir inmenso. Pero no sólo por la tarea que supone la elucidación apuntada, sino también

porque se hace necesario un deslinde previo del enfoque en el que tomaremos "naturaleza". Naturaleza, ¿es el mundo, el universo, el conjunto de las cosas creadas, todo lo que hay fuera de lo hecho por el hombre? Podríamos seguir preguntando. No se puede establecer *un* concepto de naturaleza; son muchos. Pero nos queda una posibilidad de elección. Si dicha elección se realiza de modo consciente y se esclarece su contenido, tenemos medio camino hecho. *C'est mi-chemin que de sortir...* Muchas discusiones que llenan la historia de la filosofía se hubieran zanjado con sólo determinar el concepto de naturaleza, en lugar de presuponerlo.

Podemos tomar el concepto naturaleza en el sentido de "todo lo que existe en el mundo sensible con independencia de la voluntad humana". En este caso, el hombre mismo, en su carácter de especie viviente, estaría incluido dentro de la naturaleza. La voluntad humana, en cuanto capacidad natural del hombre, está incluida también en este concepto. ¿Y por qué, si una capacidad es natural, sus productos no lo son? Podríamos, quizás, distinguir entre el efecto natural de la voluntad y sus consecuencias, que ya no lo son. Como el efecto natural del imán es la orientación de acuerdo con los polos magnéticos, pero no ser una brújula. Comenzar en distinciones de principio no suele ser buen comienzo.

Toléresenos partir de una premisa cuya justificación no podemos intentar aquí. Tal premisa es la siguiente: el hombre no es un animal natural. "Naturaleza" se entiende entonces como el conjunto de lo "natural", es decir, de todo el mundo sensible excepto el hombre y lo que el hombre hace. En consecuencia, *nada* de lo que el hombre hace puede incluirse en el mundo natural. Natural y humano se contraponen. No hay acción del hombre que no sea humana. No pueden señalarse puntos de coincidencia entre los dos ámbitos. Hombre y naturaleza coexisten, pero no se identifican ni integran. La "naturaleza" del hombre no es más que analógicamente semejante a la "Naturaleza".

¿Por qué, entonces, se considera como natural la represa que construye un castor, y no la que fabrica el hombre? Como todas las semejanzas, también ésta encierra una confusión. La construcción del castor, invariable en su esquema, constituye una acción y un resultado regidos por el sistema de equilibrio y determinación de la naturaleza. La estructura fabricada por el hombre no responde ni a fines, ni a condiciones ni a determinaciones previas de la naturaleza; es precisamente un modo humano de romper el orden establecido por el libre juego de las fuerzas de la naturaleza. Siempre que nos encontramos con una aparente similitud entre lo que el hombre hace y lo que realizan los seres vivientes, o inertes, movidos por su inserción

en la estructura natural de las cosas, hemos de tener en cuenta que no hay más que eso: una similitud. Y muchas veces engañosa. Todo cuanto el hombre construye, fabrica, hace, utiliza, lo realiza de un modo u otro de espaldas a la naturaleza. Quizás en muchas ocasiones sus respectivas producciones se encuentren en sus efectos, pero ello no es más que producto de su coexistencia, no de su integración. Lo normal es que hombre y naturaleza se opongan recíprocamente.

Podría parecer que, aceptado semejante planteo, resulte en definitiva aquello que por principio hemos rechazado, es decir, una "disolución" del problema. Si hombre y naturaleza se oponen, el arte, producción humana, no tiene nada que ver con la naturaleza. Una casa, un puente, una represa, no tienen nada que ver con la naturaleza, pero eso no anula los problemas que la ingeniería encuentra en la realización de tales obras. La razón es, en principio, bien simple: la "creación" humana lo es sólo hasta un cierto punto. Los materiales que necesariamente debe utilizar para realizarla están tomados de la naturaleza. El hombre se ve obligado a entrar en contacto con la naturaleza aun para oponerse a ella. Y el arte no es una excepción a la regla.

Desde que Platón, para explicar su falta de valor, y Aristóteles, para dilucidar su sentido, caracterizaron el arte como *mimesis*, se ha multiplicado hasta lo increíble las explicaciones e interpretaciones. Como medida de precaución vamos a soslayar el tema. Pero ello no nos exime de mantener el núcleo del problema: entre naturaleza y arte hay una relación que se ha denominado "mimesis". Podemos afirmar que, prescindiendo de las matizaciones de segundo orden, semejante *mimesis* puede referirse a tres aspectos: 1) el arte repite o "copia" a la naturaleza; 2) el arte produce, en su orden, del mismo modo que la naturaleza en el suyo; 3) el arte necesita apoyarse en la naturaleza para realizar lo que quiere. Aunque sea en forma sumaria, recorramos las tres posibilidades.

El clasicismo estético, a diferencia de la estética clásica, asimiló la *mimesis* al concepto de copia. El arte es una forma técnica de copiar. Sin embargo, la aparente simplicidad de esta afirmación encierra por lo menos dos equívocos: el que se refiere al "quién" de la copia, y el implicado en el sentido técnico de "copia". Porque si bien es cierto que, Lessing *mediante*, se habla expresamente de "representar" la naturaleza, Boileau *duce* se trata en toda ocasión de copiar a los clásicos, que no son precisamente la naturaleza. Por otra parte, la misma estética que pregona la técnica mimética elabora y desarrolla la teoría del genio, cuya característica primordial es la libertad de toda atadura y la creación de sus propias reglas. Boileau se permitía la afirmación: "hay tres poetas: Corneille, Molière y yo". Dejando

a un lado toda cuestión preceptiva, la concepción del arte como "copia" resulta desmentida por la misma realidad del arte. Y para comprobarlo basta con echar una ojeada a su historia.

Distinta es la problemática a que da lugar la segunda de las afirmaciones que hemos establecido. De hecho, esta concepción parece inclusive traducir las intenciones de Aristóteles. Es cierto que, dentro de ciertos límites, puede parangonarse la producción artística a la producción natural. Pero en última instancia, todo es cuestión de elegir un término de comparación, porque toda producción se asemeja en algo a cualquier otra producción y, apelando a la analogía, se puede establecer una proporción entre dos cualesquiera de ellas. Podría pensarse que hay en este rechazo algo de manía iconoclasta, y que, analizadas las cosas más en profundidad, se podrían acentuar las analogías entre arte y naturaleza. Hasta un cierto punto, es verdad; porque el siguiente paso reduce a polvo toda analogía. Y conviene que nos expliquemos. Las analogías entre ambos términos y, repitámoslo, entre todos los términos que expresan una producción, pueden llegar precisamente hasta el punto en el que debe establecerse el modo de producción que caracteriza al arte. Y es en este "rasgo diferencial" donde desaparece por completo toda posibilidad de encontrar una analogía de cualquier tipo con la naturaleza. La modalidad propia de la creación, o producción, artística resulta tan ajena a todo lo natural que, siempre que se quiere buscar un término de comparación para explicarla, se apela a lo no-natural por excelencia, es decir, a lo místico. Se podría objetar que también existe una mística natural. Nueva confusión de términos; hay quienes aseguran que existe un arte animal.

Nos queda la tercera perspectiva: la necesidad que tiene el arte de apoyarse en la naturaleza para realizar sus producciones. La cuestión resulta, cuando se la mira de cerca, mucho más complicada de lo que parece a primera vista. Recordando esa expresión de diccionario que a veces resulta tan cómica, arte es la acción y efecto de la actividad artística. También podríamos decir que es el principio de esa actividad, pero los matices irán apareciendo por sí mismos en la discusión del tema. El hecho fundamental consiste en que la necesidad a que hacemos referencia aparece en aspectos y en formas distintas a medida que pasamos de uno a otro de los planos que podemos distinguir en el arte.

La creación artística tiene como determinante principal una condición "endógena" del artista, pero frecuentemente la señal que desencadena su acción proviene del mundo exterior; más precisamente, de eso que denominamos "la Naturaleza". El problema se reduce a saber si la naturaleza constituye la *conditio sine qua non*, ya que no

la causa, de la creación artística. También aquí muchos autores se inclinan de inmediato por la afirmativa. Creemos que conviene no apresurarse. En el limitado ámbito de la inspiración, resulta evidente que es muy común encontrarse ante el hecho de que los artistas se sienten "tocados" por cosas de la naturaleza con vistas a la producción de obras de arte. Pero no es menos cierto que, en innumerables ocasiones, el papel de señal desencadenante lo desempeñan situaciones, acontecimientos o realidades específicamente humanas, con lo cual desaparece la acción de la naturaleza entendida como lo no-humano. Más aún, no es raro el caso en el que el artista encuentra el arranque de su inspiración en sí mismo, en su propio mundo interior, en el decurso de su vida personal e íntima. Podría objetarse en este caso que, en último término, las experiencias que han dado origen a esta corriente del propio psiquismo tienen su primer impulso en la experiencia del mundo exterior. Ello implica una doble ambivalencia: por un lado, la experiencia, en el hombre civilizado, está mucho menos referida a la naturaleza que al mundo humano; por el otro, no se puede pretender, sin equívocos, remontarse a la génesis remota de las vivencias para establecer condiciones de la acción.

La apelación a la naturaleza, como fuente de inspiración, tiene coeficientes muy distintos según sea el género artístico al que se haga referencia. Pero supongamos un aceptable término medio válido para todas las artes. ¿Qué prueba esto? Si resulta imposible negar los casos que no se sujetan a la regla de la naturaleza inspiradora, también lo es, y por la misma razón, afirmar su carácter de condición necesaria. Que un medio de locomoción sea el más cómodo para ir de un sitio a otro, no significa que sea el único modo de trasladarse. Pero el hecho mismo de que sea el más común, ¿no indica ya su carácter privilegiado? Hasta hace muy poco tiempo, el medio de locomoción "privilegiado" era el caballo. Desde el momento mismo en que algo constituye una de las condiciones posibles de un hecho, aun cuando sea la más común, no es necesaria. No siempre tenemos la posibilidad de explicar por cuáles circunstancias determinadas reviste el carácter de "condición más común"; semejante hecho, accidental por otra parte, no permite en ningún caso otorgarle una necesidad que por derecho no tiene. Ello prescindiendo de que no la tiene en la realidad tampoco.

En el orden de la subjetividad artística hay otro campo en el que cifran sus esperanzas las pretensiones de la naturaleza: la imaginación. No hay obra de arte en cuya creación no haya intervenido la imaginación del artista. Y la imaginación no se maneja sino con los datos acumulados por la experiencia. ¿Qué experiencia? Este primer interrogante basta para remitirnos simplemente a lo dicho respecto de la inspiración. Hay más, sin embargo. Supongamos que el arte, en sus

realizaciones plásticas, deba manejarse con elementos "naturales": líneas, colores, formas, perspectivas. ¿Qué inspirado autor dijo que en la naturaleza no existen las líneas rectas? Y también es muy discutible que en la naturaleza existan los colores, formas y perspectivas que maneja el arte. Si de aquí pasamos al terreno de la música o la poesía, todo "naturalismo" se derrumba sin salvación posible. Aplicar el término "arte" sólo a la plástica es un recurso tan ingenuo como inútil. Cerrar los ojos no apaga la luz. Volvemos una vez más al principio: hay un corte neto entre lo específicamente humano y lo natural.

Si pasamos al terreno de la obra objetivamente dada, también encontramos una serie ascendente, o descendente, de posibilidades naturalísticas. Empecemos por algo que parecería evidente: las obras de arte no son cosas. Las sinfonías de Beethoven, *malgré* Heidegger, no se encuentran nunca como quesos en la bodega. Ni aun las realizaciones artísticas con existencia permanente y real, como pueden ser cuadros o estatuas, son, *stricto sensu*, cosas. Admitido su carácter de objetos, lo son tanto frente al hombre como frente a la naturaleza. Es cierto que en muchos casos los materiales de que la obra de arte está formada pertenecen al concierto de cosas naturales. Pero precisamente este hecho se convierte en una objeción, y no una prueba, para la naturalidad del objeto artístico. Por lo menos es indudable que la obra de arte es un artefacto. Y es artefacto porque en ella se ha realizado un trabajo consciente e intencionado de distorsión de todas las relaciones naturales que poseía originariamente la cosa sobre la que se estructura la obra de arte. Recordemos una vez más que el remontarse genéticamente hasta la materia de que están hechas las cosas no tiene más valor que afirmar que todo es igual porque el universo es uno. Todo está hecho de átomos y moléculas; ¿todo? La mera unión de dos moléculas para formar "otra cosa" plantea ya un serio problema cosmológico. Aun cuando dejemos a un lado esta cuestión, sigue manteniendo toda su vigencia el principio de que ningún ente se determina pura y exclusivamente por los materiales de que está hecho. La mesa, la silla, la estatua, y el tronco seco, están hechos de la misma madera. Y también aquí podemos poner un interrogante: ¿de la misma?

Hay todavía un nuevo aspecto. La obra de arte no se constituye en sentido estricto como tal por el puro aspecto constructivo, exterior, material, de su constitución. Aunque ambos son artefactos, la *Última Cena* de Leonardo es una obra de arte, y la pared decorada de una oficina no. De la misma manera artificial se producen los *Concerti* de Vivaldi y las sirenas de puerto. Una silla no es menos artefacto que la más hermosa talla del Berruguete. Lo artístico del arte está en algo que nada tiene que ver con los materiales de construcción. Sólo un

prejuicio clasicista puede ceñirse a la valoración de los materiales como “artísticos” y “no artísticos”. Del mismo modo que resulta incoherente, si no se establece una convención desde todo punto de vista artificial, pretender que la obra de arte expresa “la belleza”, y que su finalidad consiste precisamente en eso. Tal determinación, además de constituir una construcción a priori, válida de modo exclusivo para quien acepta sin discusión una maraña de convenciones a cual más gratuita, está en absoluto divorcio con la realidad histórica, categorial y trascendental del arte.

Es claro que afirmar la producción de belleza como finalidad última del arte constituye una última forma, sutil y refinada en grado sumo, de naturalismo. Si se nos permite simplificar el esquema para hacer notar los pasos de la construcción, podemos trazar el recorrido que va de la obra de arte a la naturaleza del modo siguiente: 1) el artista realiza una obra de acuerdo con ciertos cánones que acata y conoce; 2) esta realización responde a una íntima vivencia del artista; 3) esta vivencia consiste fundamentalmente en un sentimiento de la belleza que sólo puede expresar en la obra. En consecuencia, obra y artista están determinados por una idea primigenia de belleza. Lo originario de la creación artística es la belleza. Pero, 4) el artista llega a esta vivencia de la belleza porque la percibe en las cosas; y 5) esta belleza de las cosas está dada en forma primordial por la Naturaleza.

Aun en esta forma simplificada podemos ver que la relación artista-belleza-naturaleza dista mucho de ser simple. Sin embargo, podemos encontrar tres afirmaciones básicas que vertebran toda la estructura: el artista obra movido por la belleza, la obra de arte responde a cánones de belleza, la belleza propiamente tal se da en la naturaleza. ¿Tienen un fundamento real y responden a criterios de validez semejantes afirmaciones? Lamentablemente, dar una respuesta exhaustiva a estas preguntas implica prácticamente toda la estética. Pero aun en el ámbito restringido en el que nos movemos, podemos señalar algunos puntos oscuros. El primero, quizás el fundamental, es el que se refiere al concepto de belleza. ¿Es lo mismo la belleza artística, la belleza pensada, la belleza vivencial, la belleza natural? Parecería muy dudoso. ¿Realmente la obra de arte responde a cánones de belleza? Resulta muy retorcida la argumentación con la que se quiere demostrar que hay belleza en las pinturas negras de Goya, o la que se podría construir para lograr el mismo fin respecto de muchas obras de Jackson Pollock. O si no, piénsese en los dolores de cabeza que ha producido a los canonistas una obra tan evidentemente pictórica como “La Grande Jatte” de Seurat.

Por otra parte, ¿resulta plausible que *todas* las obras de arte de *todos* los artistas sean el puro producto de la contemplación de la

belleza? Se quiere a veces justificar el aserto apoyándose en el testimonio de los mismos artistas. Mal apoyo. El propio actor es el menos indicado para determinar analíticamente sus propias motivaciones. *Nemo iudex in causa propria*. Recuérdese que la "Filosofía de la composición" es lo más anti-Poe que se podría haber escrito. De atenernos a las declaraciones del autor, "El cuervo" no vale nada. Lo real es que el mismo artista no puede nunca esclarecer sus propios impulsos, porque cuando intelectualiza su inspiración pierde precisamente lo que constituye su carácter originario.

No vamos a entrar en la cuestión de la belleza natural. Bástenos el remitir la cuestión al planteo kantiano. La decisión de establecer la belleza natural como belleza pura, obligó a Kant a rotular el arte entero como deudor de una belleza segundona. Y eso si no damos sin más a la "belleza adherente" una connotación infamante. Pero, kantismos aparte, el artista no se basa en la naturaleza ni aun en las naturalezas muertas. El calificativo de "muertas" resulta premonitorio. Para incluirla en el arte, el artista tiene que matar la naturaleza y ordenarla a su sabor. El fotógrafo más novato, en una toma movida, lograría reproducir el puente de Narni con mucha más verosimilitud que Corot. Por la pura y exclusiva razón de que éste no intentaba reproducirlo.

En resumen, el arte nada tiene que ver con la naturaleza. Tampoco le debe nada en sentido estricto. Por sí mismo se le opone, como se le opone todo lo humano. Cuanto hace al hombre como tal es por definición heterogéneo respecto de la naturaleza, de la misma manera que lo es éste. Naturaleza y cultura no se enfrentan entre sí como dos realidades entre las que el ser humano intentara mantener un equilibrio imposible. Todo lo que el hombre realiza es de algún modo cultura; y nada es naturaleza. Ello no quita que esta última pueda muchas veces servir de pretexto o de carril a la obra artística. Pero nada más.

OMAR ARGERAMI
La Plata

NOTAS Y COMENTARIOS

APUNTES SOBRE LA FILOSOFIA DEL ARTE POETICA

En el más denso de sus *Poemas*, nuestro Macedonio Fernández afirma que ser "Poeta es saberlo todo". Efectivamente, quienes lo son de verdad expresan una concepción radical del orbe y la vida humana. Y debido a lo cual, sin duda, es que Virgilio, aplicando a la poesía la definición aristotélica de sabiduría, exclama en las *Geórgicas* en homenaje a Lucrecio: "Feliz aquel que pudo conocer las causas de las cosas".

Pero estos temas del arte poético constituyen el objeto de la filosofía: vital y amoroso empeño del hombre por descubrir, a la luz de la razón natural, el sentido de su propio ser en el cosmos, para entonces saber en qué consiste su plenitud, su felicidad, y cómo obrar para alcanzarla. Sin embargo, al decir de San Alberto Magno, el poeta es filósofo *secundum quid*, o sea, bajo el aspecto que su producción, lo mismo que la del filósofo *simpliciter*, denota una visión esencial de las cosas, aunque lo específico de su función reside en algo distinto del simple filosofar.

Ahora bien: si el filósofo y el poeta manifiestan la verdad esencial de la realidad, lógicamente, la distinción formal de ambos oficios ha de residir en sus respectivos modos de expresión. Precisamente, al caracterizar esa diferencia, Santo Tomás de Aquino, el genial discípulo de San Alberto Magno, sostiene que el poeta, para realizar su bella arte, se sirve de metáforas, ya que esta figura retórica proporciona deleite en razón de la belleza de sus representaciones plásticas¹; y el filósofo, en cambio, utiliza las frases en su recto sentido, aun cuando a veces auxilie sus explicaciones con mitos y símbolos, que son los medios propios de expresarse el poeta², según recién dijimos.

Reparemos en que si signos verbales constituyen los instrumentos de expresión poética, cierto es, la musicalidad, vale decir, la armonización de sonos articulados con grupos rítmicos de vocablos, concierne a su belleza, pero la belleza de la poesía no puede reducirse únicamente a música, a "*musique avant toute chose*" como propugna el *Art Poétique* de Paul Verlaine, puesto que falta todavía la belleza de las visiones plásticas. Consecuentemente, dicha belleza atañe tanto a las figuras visualizadas por las metáforas como al sonido de sus palabras, es decir, se refiere a los dos elementos definidores de la poesía determinados por Dante: *fictio rhetorica, in musica posita* "ficción retórica exornada con música"³.

¹ "Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem; repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est." SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I. q. 1, a. 9.

² "Philosophus est aequaliter philomithes, id est amator fabulae, quod proprium est poetarum"; SANTO TOMÁS, *Metaph.* I, lect. 3.

³ *De vulgari eloquentia*, lib. II, c. 4, 15.

Literalmente, las metáforas son “bellas mentiras”⁴, pero en cuanto a lo que significan, nada inventan ni fabulan, sino que en el seno de la naturaleza, en las entrañas de los sucesos históricos y legendarios y en las experiencias de vida, descubren y redescubren novedosamente relaciones universales entre Dios y sus criaturas, entre las potencias del alma, entre los sentimientos del hombre y las sugerencias del paisaje, entre el mundo, la comarca y las gentes, entre los seres humanos.

Aquí intercalaremos una digresión. Al género de las relaciones interpersonales pertenece el amor de concupiscencia. Pasión deleitosa, ardiente y frenética⁵, ante cuyos requerimientos, si el solicitado no es cabalmente un santo, suele quedar desoída la ley moral, domeñado el libre arbitrio, ya que el amor de concupiscencia busca enceguedadamente su objeto así después arda Troya. Es lo que Dante, teólogo y además mundólogo, nos dice en el soneto a Cino de Pistoya:

Io sono stato con Amore insieme
Dalla circolazione del Sol mia nona,
E so com' egli affrena e come sprona,
E como sotto lui si ride e geme.

Chi ragione o virtù contro gli sprema
Fa como quei, che 'n la tempesta suona,
Credendo far colà, dove si tuona,
Esser le guerre de' vapori sceme.

Però nel cerchio della sua balestra
Liber arbitrio giamai non fu franco,
Sì che consiglio invan vi si balestra.

Ben può con nuovi spron punger lo fianco,
E qual che sia 'l piacer ch' ora n' addestra,
Seguitar si convien, se l' altro è stanco.

(Yo he estado acompañado por el Amor
desde el noveno círculo de mi vida,
y sé cómo frena y cómo impulsa,
y cómo bajo él se ríe y se solloza.

Quien razones y virtudes contra él estruja,
hace como aquél que en la tempestad suena,
creyendo hacer que allí donde truena,
las nubes descarguen sus vapores.

Por eso en el cerco de su ballesta,
el libre arbitrio jamás fue dueño de sí,
de modo que allí el consejo en vano atormenta.

Bien puede con nuevo aguijón herir nuestro flanco,
y cualquiera que sea el placer que ahora nos adiestra,
seguirás el nuevo Amor si estás cansado del primero).

⁴ “Sposizione allegorica... è una verità ascosa sotto bella menzogna”. DANTE, *Il Convivio*, trat. II, cap. I.

⁵ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I-II, q. 28.

En fin, el amor de concupiscencia afervora el sentimentalismo de los hombres y vigoriza el coraje en las lides desatadas por él, por lo que ha colmado la literatura universal con subidas composiciones líricas y recios poemas épicos que inflaman en los lectores esa pasión "inexorable"⁶. Por eso San Agustín ponderaba el juicio de Platón, cuando al edificar su ciudad filosófica desalojaba de ella a los poetas, porque enseñaban a los míseros mortales la desaforada lascivia de los dioses, estragando la moralidad y la concordia del pueblo⁷.

Reanudamos el hilo del discurso que cortamos con la digresión. Bien: si al vocablo poesía le restituimos su prístino significado griego de creación, podemos afirmar que sus cultores no son poetas de verdades sino poetas de bellezas en el acto de emitir verdades. En otros términos: la demiurgidad del poeta no llega al extremo de sustituir las esencias de las cosas —por ser propensos a hacerlo se malquistaron con Platón y Aristóteles los llamó embusteros en la *Metafísica*— sino al contrario, su misión consiste en despejarlas y servirse de ellas en la creación artística.

Por tanto, forman la materia de la creación poética las esencias de las cosas aprehendidas especulativamente. Pudiendo suceder que los dos cometidos, el filosófico y el poético, sean cumplidos por el mismo sujeto en momentos separados; o que el poeta reciba de un filósofo cierta concepción de la realidad, como es el caso de Paul Valéry, el poeta de *Eupalinos* y del *Dialogue de l'Arbre*, con la cosmovisión de Bergson; o que el acto de poetizar subsuma maravillosamente una primera aunque científicamente informada comprensión filosófica, presentándose entonces la visión poética como una súbita emoción penetrativa de la realidad, como un golpe de vista descubridor de la verdad primordial de las cosas, según declara tenerlo Coeuvre, el poeta de *La Ville* de Paul Claudel:

Je possède, dès que j'y entre,
Ce jardin, Besme, plus que vous ne le possédez.

Esta inspiración del poeta, figurada por Platón como una alienación, como el rapto por parte de las Musas de un alma tierna y virginal, al extremo de aparecer el inspirado, por este modo no ordinariamente racional de aprehender las esencias de las cosas como un "sabio loco", en contraposición al "sabio cuerdo" que sería el filósofo⁸, esta inspiración del poeta —decíamos— viene a ser una explosión de inteligibilidad causada por la extraordinaria potencia de su luz intelectual; dicho lo mismo de otra manera: es el ejercicio de la excepcional aptitud que tiene el alma del poeta para elevarse instantáneamente hasta esa visión casi angélica de la realidad —supuesto, para entender la calificación de angélica que damos a la clarividencia del poeta, que los Angeles ven directamente las esencias de las cosas⁹, en tanto que los hombres sólo las conciben a través de un arduo proceso discursivo.

Veamos cómo los propios poetas nos transmiten la vivencia de esa ascensión fulminante a un plano superior de conocimiento, que los metamorfosea en un otro. "El poeta —nos dice Pedro Salinas— es siempre un pasajero y cuando me-

⁶ "L'inexorable amour me tient par les cheveux"; PAUL CLAUDEL, *Vers d'exil*, VI.

⁷ *De Civitate Dei*, lib. II, 14.

⁸ *Fedro*, 245 a; *Ión*, 534 b, 536 c; *Menón*, 98 b y sigs.; *Apología*, 22 b-c.

⁹ "Sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species". SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 57 a. 1.

nos se espera es arrebatado a un mundo distinto"; y Valéry nos informa que en ese momento, es decir, "quand l'inspiration s'annonce, je diffère déjà de moi-même —je suis autre."

*

Si consideramos que al saber natural, que llega hasta donde alumbran los destellos de la razón, le cuadra la admonición de Hamlet a Horacio, porque, verdaderamente, hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que puede conceptuar la filosofía, se infiere que asimismo componen la materia de la creación poética las verdades extrarracionales reveladas por Dios. Recuérdese a este propósito el verso de San Juan de la Cruz sobre la Eucaristía, misterio cristiano en el que Dios se nos ofrece vivo aunque encubierto por especies corpóreas, porque el hombre, desde la umbrosa caverna de este mundo, sólo puede barruntar el reino luminoso de las esencias escudriñando los objetos materiales. He aquí la maravillosa composición del Santo Poeta, ya que no se la puede aludir sin ser vencido por el deseo de recitarla.

Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.

Aquella eterna fonte está escondida,
que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Su origen no le sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella,
y que cielos y tierras beben de ella,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla,
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosos sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.

El corriente que nace de esta fuente,
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.

El corriente que de estas dos procede
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.

Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.

Aquí se está llamando a las criaturas,
y de esta agua se hartan, aunque a oscuras
porque es de noche.

Aquesta viva fuente, que deseo,
en este pan de vida yo la veo,
aunque de noche.

*

Las esencias de las cosas desentrañadas por el poeta participan de las ideas ejemplares que de todas sus criaturas el Creador conserva en su mente. Por otra parte, poseyente de una percepción intelectual más aguda que la de los demás hombres, el poeta descifra, mejor que otros, los mensajes misteriosos de Dios. Por consiguiente, con sus cantos, tanto al enseñar las ultimidades de las cosas como al propalar las verdades divinas reveladas, resulta ser un excelso intermediario entre Dios y los hombres, según asevera Heidegger a propósito de la siguiente estrofa del *Hymne an die Dichter* de Hölderlin:

Doch uns gebührt, unter Gottes Gewitter,
Ihr Dichter! mit entblösstem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.¹⁰

(Empero, nosotros, ¡oh Poetas! tenemos la obligación de permanecer de pie con la cabeza desnuda bajo las tempestades de Dios, para asir los rayos de luz del Padre y a Él mismo entre nuestras manos y después, como parte de nuestros Cantos, llevar al Pueblo sus dones celestiales).

*

Vengamos ahora a la sublime analogía hallada por Santo Tomás entre el lenguaje de Dios para comunicarse con los hombres y el usado por el poeta. Pensamos que esta similitud que en seguida mostraremos, constituye el fundamento de la afirmación de Dante, el fidelísimo epígono del Doctor Angélico, cuando reconoce en los poetas a los "dilectos Dei", "filios Dei", como si dijera los dilectos y verdaderos hijos de Dios.

Las cosas divinas y espirituales —enseña Santo Tomás— sólo pueden ser objetivadas por figuras corpóreas, porque a causa de la condición carnal de nuestro espíritu todo conocimiento tiene inicio en los sentidos. De donde se deriva que lo naturalmente humano es llegar a lo inteligible por vía de lo sensible. Debido a esto, la Sagrada Escritura, igual que la poesía, adoctrina al pueblo por medio de metáforas. Nótese que para el léxico tomista, el concepto genérico de metáfora abarca los de metáfora en sentido estricto, de parábola, de símbolo, de alegoría, de mito, etc.

En suma: la Teología usa el *modus symbolicus*¹¹ por necesidad y el poeta para enseñar solazando cuando difunde sus inteligencias de las cosas naturales y sus noticias de las cosas sobrenaturales recibidas de Dios¹².

ARTURO ENRIQUE SAMPAY

¹⁰ *Gesammelte Werke*, Gustav Kiepenheuer Verlag, Potsdam 1922. I, pp. 162-163.

¹¹ SANTO TOMÁS, *In I Sententiarum*, prol. q. I, art. V.

¹² SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 1, art. 9.

BIBLIOGRAFIA

JUAN D. GARCIA BACCA, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, 3 vols., 495, 347 y 310 pp. Introducciones sistemáticas y prólogos históricos. Selección de textos y traducción del latín al castellano por el doctor Juan David García Bacca. Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas. I, 1965, II y III, 1964.

Nos encontramos ante una obra realmente muy meritoria, tanto por el esfuerzo que significa, cuanto por la calidad del trabajo y de la selección. El doctor García Bacca, bien conocido en América por su obra filosófica, explica el criterio *filosófico* de su selección y traducción. Apoyándose en aquello de que "el combate es el padre de todas las cosas" del viejo Heráclito, sostiene que "los grandes temas filosóficos... son, en cada época, hijos de la forma especial que tomen en ellas la *problemática* y la *polémica*. Pero siempre y sin remedio combatiremos por los mismos problemas y sobre los mismos problemas" (p. 11); en ese sentido, parece que nunca habrá victoria (y ninguna escuela o filosofía logrará la verdad total) sino triunfos sin lograr jamás la paz perpetua. Siempre que este criterio no signifique un problematismo escéptico (que niega la posibilidad de alcanzar la verdad), creo que esta perspectiva es verdadera y realmente acomodada a la finitud del hombre. Las obras que García Bacca tiene en cuenta (las de Briceño, Quevedo, Valero, Navarrete, Bello, etc.) son vistas por él desde la perspectiva actual de los problemas; como puede verse claramente en la siguiente afirmación: "He procurado empalmar a Briceño, Quevedo Villegas, Valero con las tendencias más actuales, con los problemas que son, hoy en día, nuestros caballos de batalla". Con este criterio, ha podido construir una antología coherente y, sobre todo, muy interesante. Lo que es mucho decir, pues, en general, solemos esbozar un gesto escéptico cuando nos encontramos con antologías; pero eso no sólo no ha ocurrido en este caso, sino que, por el contrario, no puedo negar que me ha entusiasmado no solamente el contenido —realmente interesante y filosófico— sino las proyecciones que esta tarea puede tener si fuera imitada en todos los países hispanoamericanos.

Veamos ahora la obra en sí misma: El primer volumen está dedicado a los siglos xvii-xviii. El primer filósofo considerado es el chileno ALFONSO BRICEÑO, precedido por un jugoso prólogo y, sobre todo, de una "Introducción filosófica" a sus *Disputaciones Metafísicas* (p. 27-72); García Bacca trata con profundidad y actualidad permanente los grandes temas de siempre de la esencia y la existencia, la individuación, la unidad, la identidad; al mismo tiempo que aparecen fami-

liarmente los nombres de filósofos contemporáneos, surge la doctrina de Briceño en la línea de Duns Escoto, uno de los padres de la modernidad; luego, viene la selección misma (p. 75-164), en cuyos textos podemos leer a un verdadero filósofo de gran saber filosófico-teológico, de verdadera capacidad especulativa que no merece el olvido.

Le siguen los textos de FRAY AGUSTÍN DE QUEVEDO Y VILLEGAS, cuyos comentarios a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo, ocupan cuatro grandes volúmenes de más de tres mil páginas en conjunto; en esa cantera ha excavado García Bacca (pp. 219-303) ofreciendo al lector un completo tratado de moral. Le sigue la antología correspondiente a la *Theologia expositiva* de TOMÁS VALERO (pp. 331-414) especialmente las cuestiones acerca de la Ley, siempre tratadas en estilo escolástico y con un contenido muy filosófico.

Así llegamos a la cuarta parte del primer volumen donde se abre la perspectiva del Enciclopedismo y la Ilustración, como era de rigor en toda la América hispana en los siglos XVII y XVIII. En esa línea, García Bacca espiga en los volúmenes manuscritos inéditos de ANTONIO NAVARRETE (pp. 437-483) y unos breves textos del gaditano don SALVADOR JOSÉ MAÑER (pp. 491-495), con lo cual se cierra el primer volumen.

El segundo volumen de la antología de García Bacca (siglo XVIII) es ocupado en su totalidad por la obra de ANTONIO SUÁREZ DE URBINA y la de FRANCISCO JOSÉ DE URBINA, ambos de la Pontificia Universidad de Santiago de León, de Caracas, y cuyos cursos manuscritos (1758 y 1764) ha utilizado el editor. Mientras los autores del primer volumen son, predominantemente, escotistas, éstos son tomistas y como las cuestiones primeras (de esta antología también) pertenecen a la lógica, es natural que García Bacca comience por brindarnos una excelente exposición de la lógica y la física ya en Santo Tomás, ya en Duns Escoto; igualmente se ocupa de los grandes temas de la Psicología Racional en Urbina (p. 42 y ss.). Con lo cual se abre una rica antología sobre el Curso Filosófico de Suárez de Urbina que comprende: La Lógica Magna, la Filosofía Natural, ya general, ya especial, donde reaparece el tema de la individuación (p. 49-267). La segunda parte está dedicada al curso de De Urbina que comprende cuestiones básicas de Filosofía Natural (aquí las relativas al alma) y de Metafísica —del ser y sus atributos— (pp. 273-329). El volumen se cierra con un "Diccionario explicativo de los conceptos fundamentales" por F. Riu Farre (pp. 333-347), innecesario para quienes conocen medianamente la filosofía escolástica (universal; esencia y existencia; materia prima, forma, compuesto; individuación; unión cuerpo y alma; entendimiento agente).

Y así llegamos, en el tercer volumen, al siglo XIX, ocupado todo él por la obra de ANDRÉS BELLO. El antologista, con inteligente penetración, comienza la selección por el capítulo XXII de *Filosofía del entendimiento* (sobre la materia) por considerarlo lo esencial del pensamiento filosófico de Bello: "Es, dice, la *esencia* de Bello en cuanto filósofo, y lo esencial de su filosofía. *Bello es berkeleyano. Espiritualista simbólico. Espiritualista real* de la realidad de verdad: la espiritual; *simbólico*, de la realidad inmediata: la material" (p. 11). En efecto, este breve párrafo resume perfectamente la dirección esencial del pensamiento de Bello y, a su vez, confiere sentido a los textos seleccionados y a los dos estudios posteriores sobre la filosofía del espíritu en Bello (p. 129 ss.) y sobre la lógica (p. 207 ss.). O sea que el lector puede conocer bien el pensamiento filosófico de Bello (en realidad muy poco leído ahora) a través de los grandes temas sobre espíritu y materia, filosofía del entendimiento, psicología mental, lógica, filosofía del espíritu humano y la lógica.

Como puede comprobarse, esta obra debe incluir aún un cuarto volumen sobre el siglo xx (y que esperamos con sumo interés). El primero dedicado al escotismo, el segundo al tomismo y el tercero al espiritualismo inmaterialista de Bello, sin que haya sido posible al compilador (confiesa García Bacca) hallar curso alguno édito o inédito que permita encontrar la conexión de Bello con la generación positivista.

De todos modos, lo que aquí resulta muy claro y, sobre todo, casi sorprendente, es la ignorancia que los hispanoamericanos tienen respecto de su propio pasado intelectual. Creo que textos como los de Briceño, por ejemplo, pueden (y deben) figurar en los elencos bibliográficos *actuales* acerca de los grandes temas de la Metafísica de inspiración escotista. Uno se pregunta por qué extraña timidez, no citamos a estos autores en nuestros libros de hoy; por qué secretísimo sentimiento de inferioridad no citamos a nuestros autores o, simplemente, no nos preocupamos de conocerlos de veras. ¿Por qué en un libro argentino sobre el tiempo, por ejemplo, no se cita ni se reflexiona sobre la solución propuesta por Rouges? ¿Por qué un escolástico de hoy no cita a Briceño? Debemos proponernos, pues, muy seriamente, corregir esta injusticia, aunque guardando siempre las debidas proporciones.

Hace algunos años soñé con editar una serie que comprendiera las obras de filósofos y profesores de la Universidad de Córdoba (como Ruffo, Cayetano Rodríguez, Elías del Carmen Pereira y tantos otros apenas conocidos a través de la monumental obra de Furlong); la inmensa tarea por un lado y, por otro, las grandes dificultades (pues muchos manuscritos no se conservan en la Argentina) unidas a la soledad, a la falta de un buen equipo de colaboradores, me hizo abandonar poco a poco aquella idea. También se complicó con una intensa tarea de reflexión estrictamente teórica. Pero esta obra de García Bacca reverdece aquellos propósitos y ojalá encuentre un día los medios y las personas dispuestas a editar críticamente las obras filosóficas que se escribieron en los siglos xvii, xviii y primeros años del xix. Podríase fundar una colección especial de tantos volúmenes como fueran necesarios donde se pudiera reunir lo mejor del pensamiento argentino de aquellos siglos. Y lo mismo se diga para el resto de los países americanos. Felicitemos ahora a los venezolanos por esta antología que está en la línea de esa investigación necesaria. Benemérita la tarea de García Bacca.

ALBERTO CATURELLI

SOFIA VANNI ROVIGHI, *Elementi di Filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia, 1964, 2ª ed., 3 vols.

La conocida profesora de la Universidad Católica de Milán, además de sus numerosos libros de investigación filosófica —que gozan de un merecido prestigio sobre todo el mundo filosófico latino—, es autora de este manual para estudiantes, del cual aparece ahora la segunda edición completamente renovada. La crítica debe ocuparse no solamente de las obras de estricta especulación o investigación sino también de estos manuales que cumplen una misión de extraordinaria importancia en la iniciación filosófica de los jóvenes. Es verdad que, una vez que los manuales han cumplido su misión, deben desaparecer de manos de los estudiantes; pero muchas veces depende de un manual la primera formación de ellos. En ese sentido, los *Elementos de Filosofía* de la Dra. Vanni Rovighi

son dignos de consideración en una revista filosófica, tanto por su sistematicidad y su claridad, cuanto por la auténtica filosofía que corre en el trasfondo (quizá inaparente a la primera mirada) de toda su exposición.

Hay aquí una introducción valiosa donde se parte de la idea (que comparto plenamente) de la filosofía como problema del todo; lo cual permite a la autora (dentro del espíritu de la filosofía tradicional) pensar a la filosofía como problema de vida, implicante del problema metafísico. Esto la lleva a plantearse el tema de los diversos tipos de metafísica y criticar el inmanentismo como intento siempre renovado de renunciar a la metafísica. Desde esta perspectiva, conduce la exposición, con encomiable claridad, a la dilucidación de las relaciones entre filosofía y religión y filosofía y ciencia. La primera parte de la obra es una exposición completa (a nivel de manual) de la Lógica clásica, pero con atenta consideración de la lógica moderna (hasta p. 98). Luego, bajo la denominación de *logica maior* (como hacen en general los profesores de Lovaina) expone la Teoría del conocimiento, criterio que no comparto pues pienso que el objeto formal propio de la teoría del conocimiento (dentro del contexto tomista en que se mueve la obra) es diverso del de la Lógica tanto menor como mayor (aunque esto sea de poca importancia dentro de las posibilidades del pensamiento clásico). El volumen II se distribuye en la consideración del Ser, su unidad y sus principios para, desde allí, examinar los grandes temas de la metafísica tomista; igualmente el problema de Dios en todos sus niveles para concluir con el tema de lo bello trascendental. El esfuerzo de actualidad se nota por ejemplo, en la discusión con Gentile, Bergson, Masnovo y otros, al considerar los viejos temas del acto y de la potencia. El tercer volumen se distribuye en la consideración de la filosofía de la naturaleza (con los temas comunes a los manuales de inspiración tradicional), la psicología filosófica y la Ética general. Tanto por la exposición como por la indicación —brevísimas— de bibliografía esencial sobre cada tema, el libro no supera a los manuales escolásticos más conocidos desde el punto de vista de la escolástica misma; pero sí los supera como una puesta al día de todos sus temas y por su atención a las inquietudes del pensar actual. Dado el carácter del libro, el público al cual se dirige y el estricto carácter escolástico del mismo, nada más puede pedirse. La edición de La Scuola, excelente.

ALBERTO CATURELLI

PIETRO PRINI, *Umanesimo Programmatico*, Ed. Armando, Roma, 1965, 219 pp.

Según P. P., vivimos hoy un nuevo estilo de investigación filosófica. Ha envejecido el gusto arquitectónico por las construcciones sistemáticas. La filosofía se encauza hacia la investigación analítica. El hombre de hoy se encuentra en una situación paradójica, desgarrado por dos tensiones contrarias, a saber, el horror por su propio ser creatural y la exaltación del mundo técnico-cultural, que él mismo está construyendo prodigiosamente. Esta profunda ruptura —de antiguo sabor maniqueo— entre el "horror naturae" del análisis existencialista, y el "homo spiritualis" de la audacia técnica, es examinada por el autor en la *Primera Parte*, "Programación y condición humana", dividida en tres ensayos progresivos:

a) *La filosofía como investigación programática*: Nuestra época es la época de las transformaciones vertiginosas en todos los órdenes. Las antiguas estructuras no soportan el nuevo ritmo. Por eso, afirma el autor, el centro del interés filosófico actual, es la experiencia del tiempo como problema de organización y de programación social, y como tarea y obligación, más que como condición existencial. “Los temas de la evolución prevista y guiada, del devenir como posibilidad y progreso, de la anticipación y del inicio de una nueva época, constituyen hoy, la perspectiva más estimulante de la filosofía y de la ciencia humana” (p. 17). Y siguiendo a Teilhard de Chardin, afirma que el hombre que ha emergido de un “*tâtonnement général de la Terre*”, es la evolución hecha consciente de sí misma, y como tal tiene la tarea peculiar de guiar dicha evolución. Esta es la gran verdad y la carga humanista del neo-evolucionismo. El advenimiento del hombre sobre la tierra significa esencialmente “asumir la evolución como tarea”. Pero el hombre, atormentado por el horror de la destrucción, no vive en el optimismo o la euforia. Los descubrimientos nucleares con su poder destructor, han puesto al hombre frente al problema más radical de la historia. La reflexión filosófica exige, actualmente, la capacidad de captar en el presente, los factores que guiarán el futuro. Esta es precisamente la tarea de la “razón programática”, en la cual se debe basar un verdadero humanismo. La “razón programática, en su intento de individuar los factores verdaderamente grávidos de futuro, y las líneas de fuerza verdaderamente operantes de la historia, es una convergencia de imaginación y de rigor discursivo. Siendo, al mismo tiempo, imaginativa y rigurosa es una «inventio bene fundata»” (pp. 22-23). Trata también de la “programación” de valores y del fin último de nuestra vida individual y social. Afirma que el humanismo, empeñado en la construcción del futuro humano, debe coordinar la investigación científica, filosófica y religiosa. La religión no es “una inmensa metáfora vacía de sentido”, como la definía Durkheim, pues en ella y sólo en ella, descubre el hombre el sentido absoluto de su posición en el mundo, y la finalidad última que da consistencia y sabor a todo otro valor de la vida. Por consiguiente una correcta “programación” de valores, tiene que salvaguardar esta misteriosa dimensión de intimidad y de profundidad del hombre, y defenderla contra cualquier tendencia religiosamente enajenadora, que vaciaría la existencia de aquello que la hace consistente, aún en su reconocerse y aceptarse como finita... (pp. 33-34).

b) *Nación, empresa industrial y nuevo humanismo*. La “revolución industrial” de los últimos tiempos, exige la producción en serie, la cual, a su vez, impone leyes rigurosas a la voluntad del hombre. El trabajo de la sociedad actual, ha traído la persuasión de encontrarnos ante algo refractario a la voluntad humana. Y como consecuencia de ello, el gran movimiento humanístico de los últimos tiempos, se ha visto impulsado a reducir el ideal propio de la *humanitas*, a la esfera del “hombre interior”, prescindiendo del mundo cotidiano del trabajo. De aquí nace el *dualismo* de un *Humanismo interior*, o una cultura del alma, de la cual disfrutarán los escogidos, y de un *adiestramiento técnico y profesional* del trabajador, o más exactamente, de la masa dividida, nivelada y funcionalizada en el trabajo industrial. El humanismo actual busca superar esta contradicción o tensión humana. Su “nuevo problema educativo es encontrar el sentido humano del trabajo, insertándolo en el contexto de los valores personales y comunitarios..., y preservar el mundo del trabajo de cualquier forma de enajenación, desarrollando en el mismo, al *hombre integral* mediante el ejercicio pleno de su inteligencia y de su voluntad de cooperación” (pp. 46-47).

c) *La mala conciencia del tiempo libre*: El trabajo en la sociedad contemporánea, tiende a distribuirse en horas y turnos que permiten a la población activa, una más amplia disponibilidad del tiempo libre. Esto plantea un problema educativo real. Efectivamente, los instintos gregarios están invadiendo el área del tiempo libre, porque se tiende a una industrialización de la diversión y la distracción humana, utilizando medios análogos a los de la producción. La educación debe conducirnos a una liberación del conformismo, de la despersonalización y de los métodos industrializados de la diversión. El tiempo libre, dice el autor, "es el tiempo de la piedad con nosotros mismos... Nos da la posibilidad de encontrarnos a nosotros mismos, de pensar en nuestra alma, como sugiere la educación cristiana... La *pietas*, de que hablan los antiguos, es este respeto religioso ante las exigencias profundas, ante el misterio del ser que somos nosotros, y del cual somos más bien los depositarios que la fuente" (p. 71-72).

Creemos que esta primera parte del libro es la mejor lograda y la más representativa del autor. Por este motivo la hemos expuesto con cierto detalle.

La *Segunda Parte*: "Perspectivas de ontología semántica", se desarrolla en tres capítulos diversos. En el primero: *Ontología de la expresión*, examina a través de los nuevos estudios sobre el lenguaje, la relación del mismo con el espíritu humano. En su opinión, el problema de la restauración de un concepto integral de la verdad, es, actualmente y para nosotros, el problema de la función teórica o del valor relativo de "los discursos semánticos", es decir, del lenguaje expresivo en todas sus formas (poéticas, prácticas y religiosas) (p. 87).

En el segundo ensayo estudia *La condición moral del arte y la literatura empeñada*, y en el tercero, *La exploración de lo absoluto en la novela existencialista*. Creemos que estas páginas de P., aunque breves, son orientadoras ante la confusión de criterios y sentimientos con que se leen dichas novelas. Según el autor, la novela tiene hoy una profunda vigencia, por haberse transformado en la técnica de buscar y revelar los límites de la condición humana, de la cual emerge el sentido absoluto de la existencia. El existencialismo ha desarrollado los temas negativos de la "angustia", la "desesperación" y la "náusea", como experiencias vivenciales y manifestadoras de las condiciones metafísicas del hombre. Y éste es el punto de encuentro entre la filosofía existencialista y la novela, y lo que constituye, en expresión del autor, el "realismo metafísico" de la narrativa contemporánea. Concluye su análisis diciendo que se puede hablar de la *verdad* y de la *ambigüedad* del realismo metafísico. La verdad consiste en la experiencia de los límites naturales de la condición humana. La ambigüedad consiste en la desorbitada afirmación de lo negativo, sin la posibilidad de discernir lo que pertenece a nuestro ser de criaturas, y lo que es fruto de una violación o repulsa de nuestros propios límites.

La *Tercera Parte*: "Compromiso histórico y escatología cristiana", se desarrolla en cinco capítulos. En el primero el autor aborda el problema del *Concepto de historia en el existencialismo*, estudiando brevemente la posición de Heidegger, Jaspers y Sartre. Afirma que si bien "el existencialismo ha notado, a través de las más diversas perspectivas, lo que hay de no-objetivable en la historicidad real del hombre, y por consiguiente, la perenne inadecuación de toda historiografía, no ha logrado, sin embargo, en ningún caso, fundar el carácter teórico de la ciencia histórica que constituye, por otra parte, el sentido propio del ser histórico del hombre en cuanto hombre, y no en cuanto simple individualidad del mundo natural" (p. 165).

En el segundo ensayo intenta dilucidar la noción de *Historia y Escatología en Rudolf Bultmann*. Ve en el teólogo alemán un “diálogo efectivo” entre la filosofía contemporánea y una de las corrientes más avanzadas de la teología cristiana. Bultmann busca la solución de los problemas, en función de los presupuestos filosóficos heideggerianos y de su propia concepción de la escatología cristiana. P., sin pretender dar un juicio complejo sobre la investigación de Bultmann, denuncia el individualismo radical de su concepción de la historia. Bultmann no ha asimilado uno de los descubrimientos más importantes de la moderna ciencia del hombre, a saber, la indisolubilidad entre destino individual y destino social.

El tercer ensayo: *Sociología del conocimiento y filosofía*, busca el punto de unión de ambas y su aplicación al problema humano de la educación. En el cuarto hace una exposición breve de *Los límites del humanismo marxista*. Y en el quinto estudia el *Realismo cristiano y la ética de la potencia*. Pregunta el autor si es posible hablar de una “política cristiana”. Vierte la respuesta a través de una distinción: “Aquello que hay de científico en la política, es decir, el ámbito de los medios y las garantías, no es, ni puede ser cristiano, como no hay una física o una geometría cristiana. Pero en la determinación de los fines no puede dejar de influir de una manera precisa y bien diferenciada el ideal cristiano” (p. 211). Según el autor, la tarea que se debe imponer la filosofía cristiana ante la grave situación de nuestro tiempo, no consiste en oponer un pretendido valor absoluto de la metafísica frente al valor relativo de la ciencia. Y esto porque el problema metafísico, en su última raíz, no puede ser sostenido como problema por el cristiano, sin que deje de ser cristiano. Esto no implica que el creyente se abandone a la irracionalidad del fideísmo. Su esfuerzo racional, consistirá en descubrir las relaciones entre la ciencia y la religión, entre evolución histórica y Revelación sobrenatural. “La experiencia vivida, en cuyo interior se encuentra el estímulo constante del auténtico filosofar cristiano, no es ni la “admiración” de los clásicos, ni la “duda” de los modernos, sino —como lo han visto profundamente Pascal, Kierkegaard y aun el joven Hegel— el “dolor” de la distancia infinita entre lo sagrado y lo profano, la contradicción de dos tareas (temporal y eterna) igualmente ineludibles que solamente se resolverá al fin de los tiempos” (p. 216).

Este es el contenido doctrinal —no siempre seguro— del libro de P. P. Es una obra realizada con seriedad y serenidad. Hay profundidad en ideas y sentimientos y una sensibilidad notable ante las exigencias del alma contemporánea. Atiende también a la inquietud religiosa que se deja sentir en los diversos centros culturales del mundo; el elemento “sacral” queda inserto en la historia real del hombre y es objeto de un estudio serio. Manifiesta una buena información del mundo cultural de nuestros días. (El autor es actualmente titular de la cátedra de Historia de la Filosofía en la Facultad del Magisterio de la Universidad de Roma). Sin embargo el libro carece de unidad y organización científica. Se trata más bien de ensayos o caminos diversos que se abren a la consideración del lector. Suscitan el interés y la meditación filosófica, pero no satisfacen plenamente por la falta de coordinación y de unidad temáticas. Creemos que un libro de esta índole, difícilmente podrá abarcar con éxito temas tan dispares. Tampoco queda en claro el valor que posee la filosofía como rectora del pensamiento humano e iluminadora de los diversos problemas sociológicos y culturales de nuestra época. Hay principios metafísicos incommovibles que, aun en el caso de la “evoluzione guidata” de que nos habla P. P., no pierden su valor y su eficacia. Estos no vibran en la pluma del autor. Al

contrario, un aliento y un fervor teilhardianos atraviesan toda su obra. Se pueden tomar diversas actitudes frente al problema científico de Teilhard de Chardin. Pero no se puede fundamentar una especulación filosófica, una orientación social y, sobre todo, un pensamiento religioso en un hecho científico que aún no ha sido aclarado por los mismos científicos. "Sabemos —dice Gilson— que la verdad científica que nutre el pensamiento de Teilhard es la evolución. Siempre se ha conocido y se ha admitido el devenir. Hoy se sabe que la evolución se extiende a zonas de donde antes se la excluía. Pero aún no se sabe si los cambios siguen una dirección regular y constante, ni cómo se producen y cuál será su término". Los filósofos, los sociólogos y los pensadores religiosos deben permanecer atentos a los avances de la ciencia, pero no fundar en ellos su pensamiento. Fundar una filosofía, una sociología o una teología nuevas sobre la noción científica de evolución sería apoyarse sobre un fundamento cuya solidez permanece dudosa, y cuyo sentido, al menos, no está bien definido. Por otra parte el pensamiento filosófico y teológico de Teilhard es ambiguo e inseguro. Se puede disentir en muchas de las afirmaciones de P. P. Pero sus páginas siempre son un llamado a la interioridad y a la profundidad, a tomar en serio nuestra época de transformación y progreso, y a buscar la salvación del alma contemporánea.

RAÚL MEHRING

EDUARDO HUGON, *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*, traducción al castellano de la segunda edición francesa, Editorial Poblet, Buenos Aires, 5ª ed.

Una nueva edición, cuidadosamente revisada y corregida, de *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*, de E. Hugon sale a la luz para los lectores de habla castellana ofrecida por la benemérita Editorial Poblet. Esta obra, que, en su larga lista de ediciones que ha merecido en varios idiomas, ha integrado, durante más de cuarenta años, la bibliografía fundamental de profesores y alumnos al servicio de la inquietante búsqueda de la verdad de la Escuela Tomista.

La obra se abre con los cuatro documentos más importantes de los Pontífices León XIII, Pio X, Benedicto XV y Pio XI sobre la promoción de la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Como fiel correspondencia a esta permanente insistencia de los Pontífices sobre la luz "casi divina" (Benedicto XV) de este genio y sobre la idoneidad del "método", "doctrina" y "principios" del Doctor Angélico para orientarse en la búsqueda de la verdad, E. Hugón emprendió la generosa tarea de comentar breve y substancialmente, una por una, las veinticuatro tesis, sorteando toda polémica, intentando únicamente exponer con objetividad, precisión y claridad la doctrina tomista. En realidad, el conjunto de estas proposiciones compendia toda la filosofía. Comenzando en las alturas de la Ontología, para descender a los problemas de la Filosofía natural, explicando luego la doctrina psicológica, se levanta finalmente hasta Dios, Ser Subsistente, Primer Motor.

El autor, ceñido siempre a lo substancial, no deja de hacer diversas aplicaciones al orden sobrenatural añadiendo complementos teológicos relativos a la Teodicea para no coartar la verdadera dimensión al tratado de Dios. La obra se cierra con un cuidadoso y amplio apéndice de notas bibliográficas actualizadas sobre los distintos capítulos. Por último, el índice, prolijo y detallado, facilitará al lector una rápida localización de los temas. Esta es una de

esas obras que nunca dejarán de ser útiles en la biblioteca de todo profesor o alumno que desee iniciarse en esta filosofía, siempre viviente, tan vehementemente recomendada por la Iglesia.

FRANCISCO RUBÉN PARENTI

KARL JASPERS, *La Bomba atómica y el futuro de la humanidad*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1961, 551 pp.

El lector que conoce otras obras del autor, encontrará en ésta la reiteración de las ideas y tesis principales de su filosofía a propósito del tema delimitado en el título. Tema de decisivo interés, ciertamente, para el hombre actual que no renuncia a pensar la inquietante realidad contemporánea, en su presente y en su futuro, por lo menos, inmediato.

Con su libro Jaspers intenta "ejercer influencia sobre la conciencia política de nuestro tiempo mediante la inclusión de esta última en la esfera trascendente de lo suprapolítico. Pues la política referida a una esfera de actividad humana con carácter de especialidad es incapaz de resolver el problema de la eventual supervivencia del género humano" (p. 9). Se trata de "tomar conocimiento de los hechos, tener una visión de la situación mundial, comprobar los diferentes puntos de vista en su orden correspondiente para orientarnos en relación con la totalidad de los hechos y de las posibilidades" (p. 8).

De ahí la articulación de la obra que muestra en una primera parte cómo las consideraciones generales nos llevan hasta determinados límites, donde fracasan, y que, en su segunda parte, reseña la situación mundial, y que, en una tercera y última, intenta destacar la trascendencia de la razón.

En el fondo la amenaza de destrucción total reclama una reflexión sobre el sentido de nuestra existencia. "Frente a la bomba atómica, en cuanto al *problema* de la existencia de la humanidad, sólo se suscita otro problema de idéntica jerarquía: el peligro del *dominio totalitario*... con su estructura terrorista que aniquila la libertad y la dignidad humanas. En un caso piérdese la vida, y en el otro, la vida *digna de ser vivida*" (p. 19.). Tal es la alternativa que la situación actual plantea y que constituye un límite para el pensamiento por especialidades. El problema de la bomba atómica "no constituye una cuestión aislada que pueda hallar solución en determinadas medidas de los especialistas. No representa un problema más entre muchos otros, sino que es el problema de la existencia en sí, la cuestión del ser o del no ser... Más bien se halla en tela de juicio el hombre total y todo él debe jugarse para ponerse a la altura del problema... Deseamos llegar al punto en que nosotros, como hombres, en unión de nuestros semejantes, debemos buscar nuestro camino... como seres que reflexionan sobre el problema global" (p. 26-27).

Vivo interés suscitan los extensos y prolijos análisis que el autor ofrece de la actual situación histórica, de trama tan compleja que parece desafiar las posibilidades de un pensar comprensivo. Y debe reconocérsele, sin retaceos, su mérito en mostrar, desde los más diversos ángulos y perspectivas, la radicalidad del problema que el terrible artefacto explosivo plantea al hombre de hoy.

En las orientaciones prácticas que Jaspers propone, están presentes las líneas cardinales de su pensamiento filosófico. Su apreciación exigiría una valoración de la obra total en punto al sentido de la vida humana, lo que no puede ser objeto de esta reseña.

GUIDO SOAJE RAMOS

VALORI UMANI E PROGRESSO, OGGI. *Atti del II Congresso Internazionale degli Scrittori Cristiani*, a cura di Benedetto D'Amore, Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali, Roma, 1965, 815 pp.

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI E DI RELAZIONI CULTURALI, *Notiziario I*, Roma, 1965, 59 pp.

Hemos recibido el gran volumen (excelentemente editado) que reúne todos los trabajos del II Congreso de escritores cristianos reunido en Bolonia en setiembre de 1964, bajo la dirección, el aliento y la inspiración del incansable P. Benedetto D'Amore. En un número anterior de *SAPIENTIA* (1965, XX, 44) ya nos hemos ocupado de su contenido en forma de detallada crónica del Congreso mismo y fuera repetición innecesaria volver a exponerlo. Pero es bueno mostrar al lector la estructura de este volumen que, como es natural cuando se trata de una obra colectiva, no todos los trabajos son del mismo nivel; pero sí es particularmente interesante contar con un volumen en el cual, desde un punto de vista cristiano o, al menos, desde la perspectiva de un pensamiento trascendentista, no recluso en la inmanencia total, propone soluciones (a veces sumamente coherentes) sobre el problema del progreso y los valores en el mundo actual. Indudablemente, el pensamiento cristiano tiene mucho (por no decir todo) que proponer en ese sentido. En efecto, luego del pórtico de las relaciones introductivas (Battaglia, Jolivet y Gillon) la totalidad del contenido se distribuye en seis momentos: Primero, el *aspecto filosófico* (p. 53-218) donde, en cierto modo, aunque algo fragmentariamente, se tocan todos los elementos intrínsecos del tema; segundo, el *aspecto literario y artístico* (p. 221-320) —con la interesantísima relación introductoria de Diego Fabbri—; tercero, el *aspecto científico y técnico* (pp. 323-394) donde se consideran asuntos de gran actualidad como la cultura y la técnica, la automatización y la relación entre la filosofía de la naturaleza y el progreso técnico; cuarto, el *aspecto biológico, psicológico y pedagógico* (p. 397-459) donde se consideran los problemas referentes a los valores educativos, caracterológicos, neuropsiquiátricos, médicos, siempre con referencia a una concepción espiritualista de la persona humana; quinto, el *aspecto religioso* (p. 463-627) donde se hace evidente el esfuerzo de los autores por mostrar cómo el progreso actual científico y técnico adquiere su verdadero sentido en cuanto asumido por la “consecratio mundi” a la luz del Evangelio; probablemente (si no nos equivocamos en esta apreciación general) ésa es la actitud de todos los autores en esta parte de la obra. Sexto, el *aspecto jurídico, social e histórico* (p. 631-796) donde son considerados prácticamente todos los grandes problemas sociales y económico-sociales e históricos del mundo actual a la luz de una visión espiritualista de los valores humanos, hasta el punto que uno de los autores propone el modo de ilustrar la “programación económica” a la luz de los valores humanos; lo mismo respecto de la democracia, la historia, el trabajo, la industria, la política, el derecho. Con el presente volumen, el estudioso universitario tiene en sus manos un enorme material de trabajo. Es necesario que el pensamiento cristiano no se haga presente (como suele decirse) al pensamiento y al mundo actual, sino que demuestre, simplemente, que *está presente desde dentro* a nuestro mundo y que es el único capaz de vivificarlo e impulsarlo, siempre de nuevo, hacia una mayor riqueza interior.

Junto con el volumen comentado, es interesante el *Notiziario* con una relación detalladísima de aquel Congreso y con la historia de las otras sesiones par-

ciales del *Centro* tenidas en Roma, Nápoles, Bolonia, Salerno y Cosenza. Tenemos conocimiento que el III Congreso Internacional se llevará a cabo en España y es de esperar que su tema sea, como el presente, actual y eterno, a la vez.

ALBERTO CATURELLI.

JOSE RAFAEL LOPEZ ROSAS, *Variaciones en torno al Hombre Argentino*, Fondo Editorial de la Municipalidad de Santa Fe, 1961, 111 pp.

¿Existe un hombre argentino? Este interrogante abierto en el corazón mismo de nuestra existencia nacional, de nuestro ser individual y colectivo, constituye el tema central de esta larga reflexión, honda y aguda, que nos ofrece el autor.

En un primer capítulo aborda el Autor, con claridad y precisión histórica, el tema del Hombre Colonial. ¿Quién es? ¿En qué momento aparece? ¿A qué raza pertenece? ¿Cuáles son sus características esenciales? La respuesta trasciende los límites del mero proceso histórico para internarse en la definición de los rasgos humanos, de la hondura psicológica, de la proyección social y de la consustanciación telúrica del Hombre Colonial; en los elementos metafísicos del hombre pampeano; en la formación de los grupos sociales; en el milagro de América.

“El Hombre de la Montonera” constituye el tema del segundo capítulo. Analiza su sentido político. Su sentimiento de Nación. La transformación de su vida arcádica. Su aporte al proceso histórico.

En un último capítulo nos ubica en los años posteriores a 1860; en plena época constitucional para abordar al “Hombre de la Organización Nacional”. La política del liberalismo. La ruptura de la homogeneidad criolla. El capítulo se cierra con una última meditación en torno al ser nacional, donde el autor, después de haber guiado al lector, en los capítulos anteriores, por todo el proceso histórico indispensable para enfocar con perspectiva el problema, subraya toda la dimensión del interrogante planteado en la Introducción. El autor analiza aquí el concepto de comunidad, de pueblo y sobre todo de nuestro conglomerado social, de nuestro ser nacional, para enmarcar mejor su respuesta al problema: “Si bien no podemos hablar de un ser nacional, pleno y definido, porque somos un pueblo, una Nación en formación, podemos, en cambio, afirmar la existencia de profundas constantes nacionales que tiene su raigambre en el pasado argentino, en aquellas etapas heroicas en que todavía el aluvión babélico no había desfigurado su virginal fisonomía”.

Y más adelante agrega: “Difícil es ubicar al Hombre Argentino. En cada etapa histórica surge uno con caracteres más o menos definidos que aporta una manera, una modalidad distintiva, plasmándola en el todo. Pero, es evidente que el mito original se encontró en aquel noble señor de pampa y cielo, recordado entre sus mundos de verdeazul, enclavado en su soledad, cultivador sin tregua de su melancolía y defensor de su libertad. Sobre sus espaldas, descansa todo el sueño de un pueblo en marcha”.

J. R. López Rosas nos ofrece una obra de eminente inspiración argentina que indiscutiblemente invita a reflexionar sobre nuestra existencia política y nuestro destino como comunidad humana.

Su trabajo ciertamente habrá de servir, como lo desea el autor, a los estudiosos que algún día darán término a la obra definitiva.

FRANCISCO RUBÉN PARENTI.

INDICE DEL TOMO VIGESIMO SEGUNDO

EDITORIALES

	PÁG.
OCTAVIO N. DERISI: <i>Lo permanente y lo cambiante del conocimiento intelectual</i>	3
OCTAVIO N. DERISI: <i>La vida del espíritu</i>	83
OCTAVIO N. DERISI: <i>Autenticidad humana</i>	163
LA REDACCION: <i>A Mons. Guillermo Pedro Blanco</i>	243

ARTICULOS

OSVALDO FRANCELLA:	<i>Significado y alcance de lo naturalmente conocido frente a la gnoseología contemporánea (fin)</i>	11
J. E. BOLZAN:	<i>Instantaneidad del cambio substancial</i>	27
JUDITH B. DE GONZALEZ:	<i>Etapas en la evolución del pensamiento de Jean Paul Sartre desde el punto de vista ético</i>	41
AUGUSTO FURLAN:	<i>El objeto de la lógica tomista (Primera parte)</i>	89
ENRIQUE DUSSEL:	<i>La doctrina de la persona en Boecio; solución cristológica</i>	101
AUGUSTO FURLAN:	<i>El objeto de la lógica tomista (conclusión)</i>	167
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Heidegger y la ontología de Santo Tomás</i>	185
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES:	<i>En torno a una breve y oscura prueba kantiana</i>	193
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los distintos sentidos del apriori en la filosofía contemporánea y en el tomismo</i>	245
BENITO R. RAFFO MAGNASCO:	<i>La política como prudencia en el pensamiento de Santo Tomás</i>	267
J. E. BOLZAN:	<i>El agua, ¿es fundamentalmente fría o fundamentalmente húmeda, según Aristóteles?</i>	277
OMAR ARGERAMI:	<i>Arte y naturaleza</i>	293

NOTAS Y COMENTARIOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>Una búsqueda de un nuevo pensar</i>	60
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	63
JUDITH GARCIA CAFFARENA:	<i>Visión ontognoseológica del problema del instante según Lavelle</i>	127
CESAREO LOPEZ SALGADO:	<i>Aristóteles en castellano</i>	130
OCTAVIO N. DERISI:	<i>VII Congreso Interamericano de Filosofía</i>	214
ALBERTO CATURELLI:	<i>La Universidad, hoy</i>	215
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	218
ARTURO E. SAMPAY:	<i>Apuntes sobre la filosofía del arte poética</i>	303

BIBLIOGRAFIA

	PÁG.
NICOLA ABBAGNANO:	<i>Existencialismo positivo</i> (G. A. Piemonte) 148
HARRY ELMER BARNES:	<i>An intellectual and cultural history of the Western world</i> (J. E. Bolzán) 147
AGUSTIN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE:	<i>Metafísica de la muerte</i> (O. N. Derisi) 74
WILLIAM H. BURTON, ROLAND B. KIMBALL y RICHARD WING:	<i>Hacia un pensamiento eficaz</i> (C. Saizar de Argerami) 147
SAMUEL CLARKE:	<i>A demonstration of the being and attributes of God - A discourse concerning the Unchangeable obligations of Natural Religion</i> (J. E. Bolzán) 79
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Actualidad del pensamiento de San Agustín</i> (G. E. Pon- ferrada) 227
JUAN D. GARCIA BACCA:	<i>Antología del pensamiento filosófico venezolano</i> (A. Ca- turelli) 308
A. C. GRAHAM:	<i>The problem of value</i> (G. Soaje Ramos) 236
PAUL B. GRENET:	<i>De la evolución a la existencia</i> (J. E. Bolzán) 142
W. K. C. GUTHRIE:	<i>A history of Greek philosophy</i> , vol. II (J. E. Bolzán) ... 239
EDUARDO HUGON:	<i>Las veinticuatro tesis tomistas</i> (F. R. Parenti) 315
KARL JASPERS:	<i>La bomba atómica y el futuro de la humanidad</i> (G. Soaje Ramos) 316
JACOBO KOGAN:	<i>La estética de Kant</i> (C. A. Iturralde Colombres) 71
JOSE R. LOPEZ ROSAS:	<i>Variaciones en torno al Hombre Argentino</i> (F. R. Pa- renti) 318
HENRI DE LUBAC:	<i>Blondel et Teilhard de Chardin</i> (J. Hourton) 75
A. MUNIER:	<i>A manual of philosophy</i> , vol. I (J. E. Bolzán) 146
CARMELO OTTAVIANO:	<i>La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose</i> (C. López Salgado) 80
PIETRO PRINI:	<i>Umanesimo programmatico</i> (R. Mehring) 311
JEAN PUCELLE:	<i>La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green</i> (G. Soaje Ramos) 237
FRANÇOIS RODE:	<i>Le miracle dans la controverse moderniste</i> (J. Hourton) 143
MORITZ SCHLICK:	<i>Sul fondamento della conoscenza</i> (A. Caturelli) 140
SAINT THOMAS AQUINAS:	<i>Summa Theologiae</i> (E. Colombo) 238
KARL ULMER:	<i>El objeto de la filosofía</i> (O. Argerami) 78
SOFIA VANNI ROVIGHI:	<i>Elementi di Filosofia</i> (A. Caturelli) 310
VARIOS:	<i>Grande Antología filosofica</i> , Parte III (J. E. Bolzán) 76
VARIOS:	<i>L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge</i> (G. Soaje Ramos) 235
VARIOS:	<i>Valori umani e progresso, oggi</i> (A. Caturelli) 317
P. WINTREBERT:	<i>L'existence délivrée de l'existentialisme</i> (O. Argerami) 142
CRONICA	151
LIBROS RECIBIDOS	158

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: **Para España:** 400.— ptas. **Para Portugal:** 200.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: **Para España:** 280.— ptas. **Para Portugal:** 140.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: **Para España:** 120.— ptas. **Para Portugal:** 60.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. **Dirección Postal:** Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

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 las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City BeH - Gral. Mansilla

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.



Córdoba 320

Buenos Aires