

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La realidad del concepto de la trascendentalidad y predicamentalidad* 237

ARTICULOS

- J. L. GONZÁLEZ ALIÓ: *El entender como posesión: la función gnosológica del verbo mental* 243
- J. E. BOLZÁN: *Eter y ontología* 269
- EUDALDO FORMENT GIRALT: *La filosofía cristiana en América* 277

NOTAS Y COMENTARIOS

- A. C.: *IV Congreso católico argentino de filosofía sobre el ateísmo* 299
- In memoriam - Ernestina A. Derisi* 302
- VICTORINO RODRÍGUEZ O. P.: *In memoriam - Teófilo Urdániz Aldaz O. P.* 305
- JUAN A. CASAUBÓN: *En defensa de Sócrates* 309

BIBLIOGRAFIA

F. MORRA: *Filosofía per tutti* (Daniel Gamarra), p. 311; J. ARANA: *Ciencia y metafísica en el Kant precritico* (Daniel Gamarra), p. 311; A. ALES BELLO: *Husserl. Sul problema di Dio* (Daniel Gamarra), p. 312; ALBERTO RODRÍGUEZ VARELA: *Historia de las ideas políticas* (Juan A. Casaubón), p. 313.

1988

Director

OCTAVIO N. DERISI

Subdirector

VICENTE O. CILIBERTO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO E. PONFERRADA — JUAN R. COURREGES

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA REALIDAD DEL CONCEPTO DE LA TRASCENDENTALIDAD Y PREDICAMENTALIDAD

I

INTRODUCCION GENERAL

1 — Las categorías o predicamentos

La realidad con que se encuentra a la inteligencia a través de los sentidos es material, finita y contingente.

Estas realidades son expresadas por conceptos predicamentales, los cuales, en su cima, son los conceptos unívocos más genéricos, que abarcan toda la realidad finita y contingente, aun del orden espiritual

Tales son las diez categorías o predicamentos: los géneros de sustancia, cualidad, cantidad, relación, hábito, ubicación, situación, tiempo, acción y pasión.

Cualquier ser finito y contingente puede ubicarse bajo una de estas categorías, iniciamente formuladas por Aristóteles.

Los conceptos predicamentales, que expresan la realidad finita y contingente, son unívocos.

El concepto unívoco expresa una realidad finita de un modo perfecto e idéntico, de manera que las diferencias genéricas, específicas e individuales no están formalmente contenidas en él. La determinación de estos conceptos se hace desde fuera de ellos con diferencias menos genéricas, específicas e individuales. Con tales diferencias el concepto más genérico —las diez categorías de Aristóteles— se enriquecen sucesivamente en su comprensión, a la vez que se reducen en su extensión.

Porfirio lo ha expresado en su célebre árbol. Así desde la sustancia se llega al hombre individual —a Juan, por ejemplo— del siguiente modo: la primera diferencia genérica es material o inmaterial; la material puede ser con vida o sin vida; la que es con vida puede ser vegetativa o además sensitiva; y la sensitiva puede ser con vida intelectual o sin ella. La sustancia material viviente con vida vegetativa y sensitiva y además intelectual es el hombre, sintéticamente, es el animal racional. Pero el hombre con una diferencia puramente

individual, que no modifica las notas específicas del hombre, llega a ser este hombre concreto o individual: Juan, Pedro, etc.

A medida que se desciende del árbol de Profirio, o sea, a medida que el concepto genérico de sustancia —o de otra categoría, como cualidad, etc.— es determinada con nuevas notas diferenciales, su comprensión o contenido se enriquece; pero su extensión se disminuye, abarca menos entes: a mayor comprensión, menor extensión, hasta llegar al individuo, que es expresado por el concepto más rico en su comprensión y más restringido en su extensión: sólo se aplica a un ente, a un individuo.

El concepto unívoco es el más perfecto, pues se aplica por identidad acabada a sus inferiores: el género a las especies, y las especies a los individuos.

Pero tal perfección conceptual es posible por la finitud o pobreza de su contenido. Este puede ser perfectamente abarcado o encerrado en un concepto, precisamente porque es limitado y finito.

2 — Finitud y contingencia del ente predicamental

Todos los entes predicamentales son finitos, y por eso se diferencian y distinguen entre sí. Ninguno incluye a los otros; cada uno genérica, específica o individualmente se cierra en sí mismo y es, por eso, finito.

Además todos los entes predicamentales son contingentes, es decir pueden existir o no. Ninguno de ellos existe o es necesariamente. La prueba está en que son cambiantes, comienzan a existir, dejan de existir, o dentro de la misma existencia cambiante adquieren o pierden determinadas notas esenciales o accidentales —según se trate de cambio sustancial o accidental—.

En cambio, el ser necesario es de tal modo que no puede dejar de ser, ni puede comenzar o dejar de existir ni cambiar dentro del ser: adquirir o perder algo.

Por esa razón, los entes predicamentales pueden existir o no existir y podrían no haber existido nunca.

De aquí que la existencia o ser de los entes predicamentales exige esencialmente la existencia de un Ser necesario, que exista o sea por sí mismo, el Ser o Acto puro de Ser, y que los cause o confiera ser o existencia a tales entes, que nunca tienen en sí mismos razón de ser o existir.

En definitiva, los entes predicamentales pueden existir únicamente bajo la influencia causal de un Ser necesario; pero no deben, es decir, no tienen exigencia de ser o existir, no son entes necesarios.

Su patria no está en el Ser necesario trascendental sino en el destierro de los entes finitos y contingentes, precisamente porque no son sino que poseen el ser o existir pudiéndolo no tener. Esa patria del Ser necesario fuera del destierro —destierro, donde pueden existir o no los entes predicamentales— está reservada a los entes o realidades trascendentales, que deben existir necesariamente —su Patria u Origen incausado o imparticipado— pero que también pueden existir en el destierro de los entes contingentes, cuando, sin perder su carácter trascendental, se realizan en la realidad predicamental.

3. La realidad trascendental

Esta realidad es la que no incluye imperfección o finitud ni contingencia alguna.

Son perfecciones puras: pura perfección o ser. Se llaman trascendentales, porque están más allá de toda perfección esencialmente imperfecta, finita y contingente, de la realidad predicamental.

Por su mismo concepto tales perfecciones trascendentales tienen que ser incausadas y necesarias, porque de tener causa, tendrían que pasar de la potencia al acto, y la potencia pasiva es esencialmente imperfecta y finitiza el acto que recibe.

De aquí que las perfecciones trascendentales sean también imparticipadas.

Por eso también estas perfecciones trascendentales o perfecciones puras se identifican con el Acto o Ser puro, según se verá luego.

II

LOS CONCEPTOS TRASCENDENTALES DE KANT

4. El concepto trascendental en Kant

Este filósofo ha dado al concepto trascendental un sentido enteramente nuevo y hasta opuesto al tradicional realista del tomismo, de que nos vamos a ocupar más adelante en este trabajo, y del cual acabamos de adelantar alguna noción.

Para Kant trascendental o a priori es aquello que desde la inmanencia subjetiva condiciona el conocimiento.

Estos trascendentales o a priori se dan, primeramente, en la sensibilidad; y son el espacio y el tiempo, los cuales desde el sujeto condicionan la formación

Septiembre N° 169

del fenómeno, a partir del dato dado en la sensación. Sólo con estas condiciones a priori o trascendentales del espacio y tiempo, los datos pueden transformarse en fenómenos.

Por eso, el fenómeno es una síntesis a priori de espacio y tiempo y del dato, lo único irreductible al sujeto. El espacio actúa sobre los fenómenos exteriores. El tiempo informa a los fenómenos interiores y exteriores. Por eso, los fenómenos exteriores o materiales sólo pueden darse en el espacio y tiempo y los interiores sólo en el tiempo.

Espacio y tiempo no confieren al fenómeno universalidad ni necesidad, y por eso no son formas a priori de la inteligencia.

Pero la trascendentalidad kantiana tiene su sede principal en los conceptos de la inteligencia. La unidad de la conciencia se aplica de un modo o forma a priori a los fenómenos y los convierte en objetos. Los objetos de la ciencia no son sino los fenómenos transformados por las formas trascendentales, que desde la inteligencia los hacen universales y necesarios.

La inteligencia o sujeto trascendental no es un ser real, sino un condicionamiento a priori, que desde la inmanencia confiere universalidad y necesidad a los fenómenos, y de este modo los separa de la subjetividad y los convierte en objectum, para colocarlos frente a ella como objetos. Por eso, los objetos no son reales, sólo son en la inmanencia de la conciencia, son una síntesis a priori de fenómenos y de formas o conceptos trascendentales. Estos conceptos no tienen objeto alguno trascendente, son puramente subjetivos, sólo informan a los fenómenos para transformarlos en objetos. Así cuando varios fenómenos se dan simultáneamente en el esquema o forma del tiempo, la inteligencia trascendental les confiere la forma de substancia, los piensa como substancia, desprovista de todo sentido realista o trascendente. Es una síntesis a priori de forma o concepto y fenómeno. Es el concepto trascendental o a priori de substancia que se sintetiza con los fenómenos, es decir, se realiza en una síntesis a priori desde la trascendentalidad inmanente del sujeto. Tales formas a priori de la inteligencia son doce modos con que se aplica la "apercepción" o unidad de la conciencia.

Los apriori de la inteligencia sólo tienen sentido cuando informan a los fenómenos y dan origen a los objetos, no son reales sino objetos fenoménicos, los objetos propios de las ciencias físico-matemáticas. El objeto es, pues, una síntesis a priori de forma o concepto trascendental vacío de la realidad y de un fenómeno.

Cuando esas formas o conceptos trascendentales actúan sin contenido empírico o fenoménico, son vacías y no tienen ya valor alguno, precisamente porque están privadas de su función propia, de informar un contenido fenoménico. Las formas a priori sólo valen para informar un contenido empírico y constituir la síntesis a priori de los objetos de las ciencias empírico matemáticas, los cuales no son objetos reales o trascendentes al sujeto.

Pero desvinculadas de su contenido fenoménico son vacías y estériles.

Tales son las formas trascendentales puras, que dan origen: 1) al mundo, 2) al yo y 3) a Dios, es decir, a los objetos de la Metafísica.

Pero estas formas trascendentales a priori sin contenido fenoménico carecen de valor objetivo

Ahora bien, como la Metafísica se constituye con estas formas puras, desprovistas de todo contenido empírico, carece de valor. La Metafísica es imposible, el hombre no puede llegar al ser trascendente. Las formas o conceptos a priori puros se constituyen en la pura inmanencia trascendental y son incapaces de alcanzar la realidad trascendente o, como dice Kant, "la cosa en sí".

Por eso, los objetos de la Metafísica, el mundo, el yo y Dios se nos presentan como desprovistos de toda realidad trascendente, están más allá del alcance válido de la inteligencia trascendental. Esta no los puede aprehender y, por ende, no los puede afirmar ni tampoco negar. Tal la conclusión agnóstica de Kant. La Metafísica es imposible para la inteligencia humana: la realidad en sí está más allá de la inteligencia o conceptos trascendentales, que por eso no pueden ni alcanzarla ni rechazarla (agnosticismo).

De aquí que la afirmación metafísica del ser del mundo, del ser del yo y del ser de Dios, dice Kant, es una ilusión trascendental.

La función legítima de estas formas trascendentales puras no es significar o aprehender esas realidades trascendentes, sino unificar los fenómenos externos —el mundo—, los internos —el yo— y los fenómenos en su totalidad —Dios—.

En definitiva la trascendentalidad o a priori kantiana es una pura creatividad de objetos desde los fenómenos en la inmanencia subjetiva, que trasciende la subjetividad individual. Porque el sujeto trascendental —el yo— no es tampoco un ser o realidad en sí ni menos un yo substancial, sino sólo una pura creatividad de objetos con su información de los fenómenos en la pura inmanencia sin realidad immanente, ya que el yo real es uno de los objetos inasequibles de la Metafísica.

En última instancia, la trascendentalidad kantiana surge desde una inmanencia creativa, de una subjetividad impersonal, sin ser en sí, sin yo real, y que con los fenómenos, destituidos de realidad, crea objetos, también desprovistos de ser trascendente o realidad en sí. El ser real del yo y el ser trascendente objetivo del mundo, sin ser estrictamente negados, son inasequibles para la inteligencia humana, están más allá, respectivamente, de la trascendentalidad puramente subjetiva y lógicamente nihilista.

Kant intentará reconquistar el ser real del yo, del mundo y de Dios, dejados más allá del alcance de la inteligencia en la Metafísica —agnosticismo—, como

postulados necesarios de la Razón práctica para sostener la moral —de cuya existencia él no duda, como no dudaba de la realidad de las ciencias empírico-matemáticas—.

Pero la verdad es que, una vez negado el camino de acceso al ser por la inteligencia y, con él negado el valor de la Metafísica, este acceso a la realidad trascendente, del yo, del mundo y de Dios es impracticable.

La trascendentalidad kantiana conduce inexorablemente al agnosticismo metafísico, sin salida posible del mismo.

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL ENTENDER COMO POSESION: LA FUNCION GNOSEOLOGICA DEL VERBO MENTAL

Introducción

“Porque con respecto a la naturaleza del verbo del intelecto, sin el cual no se encuentra en el hombre una imagen expresa de la Trinidad, el ánimo es envuelto por una dificultad múltiple y en exceso prolija, pretendemos tratar sumariamente sobre su naturaleza y manifestar simultáneamente las dificultades en conexión con el mismo”.¹

Estas palabras sitúan la perspectiva desde la que hemos planteado el presente trabajo sobre el verbo mental. Ya que, si bien en él nos moveremos dentro de un campo estrictamente filosófico, nuestra intención es establecer las bases metafísicas que nos permitan un mejor conocimiento de la vida intratrinitaria.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, contempla la imagen trinitaria en el hombre fundamentalmente en razón de las procesiones en el mismo de un verbo mental y de un espíritu amoroso, reflejos de la generación eterna del Hijo y la eterna procesión del Espíritu Santo.² Sin embargo, el Concilio Vaticano II ha puesto de relieve la posibilidad de considerar la “comunión” entre los hombres como un reflejo, una cierta imagen, de la Trinidad. Lo cual supone el considerar las relaciones intratrinitarias no sólo como relaciones de origen sino también como relaciones interpersonales de conocimiento y de amor.³

Surge así la necesidad de profundizar en la estructura y fundamento metafísico de este tipo de relaciones entre los hombres, para de este modo, mediante la analogía, contemplar las relaciones intradivinas bajo este contenido, y a la Trinidad como *communio personarum*.

Y dado que en el hombre estas relaciones se estructuran en el verbo mental y en el amor *procedens* como medios *in quo* de las operaciones espirituales, surge la cuestión de que en qué medida las relaciones intratrinitarias se estructuran como relaciones interpersonales de conocimiento y amor en el Verbo y en el Amor, o, lo que es lo mismo, si las Personas divinas se conocen y aman en el Verbo y en el Espíritu Santo.

¹ *De natura verbi intel.*, proem. (n. 269). En el presente trabajo las obras de Santo Tomás se citan de acuerdo a las publicadas por Ed. Marietti (Torino), excepto el *Comentario a las Sentencias* que corresponde a la Ed. Vives (París). La traducción de las obras citadas en lengua no castellana es nuestra.

² Cfr. S. Th., I, q. 93, a. 7, c.

³ CONC. VATICANO II, Cons. *Lumen Gentium*, n. 4; Cons. *Gaudium et Spes*, n. 24; GONZÁLEZ ALIC, J. L., *El reflejo de la unidad de Dios Uno y Trino en la unidad de la Iglesia*, Comunicación VI Simposio Internacional de Teología, Univ. de Navarra, abril, 1984.

Teniendo en cuenta la amplitud del tema planteado, en el presente trabajo nos limitaremos a exponer la doctrina de Santo Tomás sobre el verbo mental como medio *in quo* de nuestro conocimiento intelectual, para estudiar más adelante las otras cuestiones.

Ahora bien, el estudio de la doctrina del Aquinate sobre el verbo mental presenta una doble dificultad: la primera surge de su misma naturaleza,⁴ la segunda de la gran evolución que se dio en el pensamiento de Santo Tomás respecto del mismo.

En esta evolución se deben tener en cuenta las dos características fundamentales del verbo mental —el ser “lo expresado” y el ser “lo entendido”⁵—, pues en ambas se dio dicha profundización, que en ocasiones tiene un cierto carácter de ruptura, y además con un desfase temporal de la una respecto de la otra. Todo lo cual se debe, en nuestra opinión, al hecho de que el verbo mental era ajeno a la doctrina aristotélica, que recibió Santo Tomás, y sin embargo el carácter “autónomo” del mismo le venía requerido en razón de la analogía agustiniana con el Verbo divino, *Verbum procedens* distinto realmente del Padre.

La característica de ser “lo expresado”, en el sentido propio de “operado”, y que da cuenta de su “autonomía”, está ya perfectamente delimitada en la cuestión disputada *De Veritate*, escrita en los últimos años de su primera estancia parisina —1256 a 1257⁶—, y el desarrollo posterior sobre la misma se puede considerar como una mera explicitación de lo dicho en esta obra.

Sin embargo, la determinación de la función del verbo mental en el proceso gnoseológico no es alcanzada, en nuestra opinión, hasta su *Comentario al Evangelio de San Juan*, que corresponde a su segunda estancia en París —1269 a 1272—, cuando afirma que el verbo es medio *in quo* de la operación intelectual.⁷ Si bien, el paso capital se da en el capítulo 11 del libro IV de la *Summa contra Gentiles*, cuando determina que “*esse verbi est intelligi*”,⁸ con lo que el verbo, en cuanto “lo entendido”, se nos manifiesta como intencionalidad pura.

⁴ Cfr. nota 1.

⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De diff. verbum div. et hum.* (n. 289).

⁶ Para la cronología de las obras de Santo Tomás utilizamos las de MANDONNET, P., *Des écrits authentiques de St. Thomas*, 2ª Ed., Friburgo, 1910; *Opuscula omnia*, t. 1, París, 1927; GRABMANN, M. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Munich, 1920; WALZ, P. A., “Chronotaxi vitae et operum S. Thomae”, *Angelicum* 16, 1939, pp. 463-473; WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino*, Doubleday & Cia, New York, 1974. Todas ellas coinciden prácticamente respecto a la cronología de las obras que citamos. Sobre el opúsculo *De natura verbi intellectus* hacemos un comentario más adelante.

⁷ *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lec. 1 (n. 25). En nuestra opinión, son manifestaciones de esta profundización, entre otras: a) la variación en el modo de calificar la función gnoseológica del verbo, que pasa de ser “*quod* y *quo*” se entiende, a “un segundo *quo*” se entiende —en *De Veritate*—; más adelante, “medio instrumental” —*Quodl. V*, q. 5—; y finalmente medio “*in quo*” —*Super Ioan. Ev.*—; b) la diversidad de argumentaciones empleadas sobre la necesidad del verbo en la operación intelectual: el hecho de que el entender no termina en la cosa sino en el intelecto —*De Veritate*—; el carácter inmaterial de la *quidditas* —*Summa contra Gentiles*—; ser objeto de la operación intelectual —*De Potentia*—; el que la especie no nos lleve a la cosa como es en sí —*De natura verbi intel.*—; ...; c) la no referencia al verbo mental en su “Comentario al *De Anima* de Aristóteles”;... A ellas nos referiremos más adelante.

⁸ Cfr. C. G., IV, c. 11.

Pues bien, mientras que la evolución de la primera de estas características —ser “lo expresado”— ha sido ampliamente estudiada,⁹ en relación a la segunda —ser “lo entendido”— no hemos encontrado trabajos determinantes; y, en general, no se ha tenido en cuenta lo que ello supone en la profundización realizada por Santo Tomás sobre lo constitutivo de la operación intelectual. Y es ésta la razón de que, en nuestra opinión, hayan surgido interpretaciones menos correctas de la doctrina del Aquinate.

Así, por ejemplo, Juan de Santo Tomás, partiendo del presupuesto, extraño a la enseñanza de Santo Tomás, de que toda operación vital debe proceder eficientemente del operante,¹⁰ considera el verbo mental como un mero sustitutivo de la cosa —un “ídolo” de la misma—, y el ser “*intellectum*” como una perfección absoluta, no intencional —relativa—. Lo cual, al hacer la analogía con el conocimiento divino, lleva a que el ser “*intellectum*” es algo propio de la esencia divina, no del Verbo y, en consecuencia, Este es Verbo sólo en cuanto procede como verbo —es expresado— en razón del entender divino, pero sin ninguna otra relación —“función”— con la operación divina de entender.¹¹

En el presente trabajo pretendemos estudiar dicha evolución del pensamiento de Santo Tomás, y así determinar con precisión su doctrina sobre las características y función del verbo mental en la operación intelectual. Con ello estableceremos las bases metafísicas que nos permitirán, como ya hemos dicho, determinar en qué medida se puede afirmar que el Verbo divino da razón de que las relaciones intratrinitarias son relaciones de conocimiento o, en otras palabras, que las Personas se conocen en el Verbo.

Hemos dividido el trabajo en dos apartados, en el primero estudiamos la procesión del verbo mental y las características metafísicas del mismo, que de ella se derivan, y en el segundo la función gnoseológica del verbo mental, esto es, su función de medio *in quo* de la operación intelectual.

I

LA GENERACION DEL VERBO MENTAL: CARACTERISTICAS METAFISICAS DEL MISMO

La finalidad de este apartado es el estudio de las características del verbo mental en orden a la determinación de su función en el proceso gnoseológico, la cual depende especialmente, como veremos, del hecho de ser “lo entendido”.

⁹ Ver, entre otras obras: PAISSAC, H., *Théologie du Verbe, Saint Agustin et Saint Thomas*, Ed. Du Cerf, Paris, 1951; PENIDO, M.T.L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Ed. J. Vrin, Paris, 1931; IZQUIERDO, C. *La propiedad personal del Verbo de Dios según Santo Tomás*, Tesis doctoral, Univ. de Navarra, Pamplona, 1980. Desde el punto de vista de la influencia de la Revelación en la filosofía, el verbo mental es una muestra del desarrollo de una doctrina debida a una influencia de tipo positivo de la Revelación, tal como lo pone de relieve el profesor Derisi en su obra *Concepto de filosofía cristiana*, Club de Lectores, 3^a Ed., Buenos Aires, 1979.

¹⁰ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 14, a. 1, n. 31, Ed. Desclée, Paris, 1931. Este tema lo hemos estudiado ampliamente en nuestro trabajo “El entender como perfección: la operación inmanente”, en *Sapientia*, N° 158, Año XL, 1985, pp. 249-290.

¹¹ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ibidem*, d. 13.

Sin embargo, para estudiar este aspecto, es necesario que nos detengamos antes en el de ser "lo expresado", su modo concreto de proceder, pues de él dependen todas las características del verbo mental.

1. La enseñanza de Santo Tomás sobre la generación del verbo mental

Si bien la evolución del pensamiento de Santo Tomás sobre el aspecto de ser "lo expresado" —su relación de origen— ha sido ampliamente estudiada,¹² nos parece importante resaltar el paso capital que da el Aquinate al determinar como característica esencial del verbo el hecho de ser un "operado" en la cuestión disputada *De Veritate*.

a. Del "Comentario a las Sentencias" a la cuestión disputada "De Veritate"

Toda la enseñanza de Santo Tomás sobre el verbo mental está determinada por la evolución sufrida en su pensamiento entre sus dos grandes obras de su primer período parisino y que exponemos a continuación.

i) el verbo en el *Comentario a las Sentencias*.

Dos son los principales textos de esta obra sobre la generación del verbo mental:

—“Sin embargo, hay que saber que en las operaciones del intelecto hay un cierto grado. El primero es la simple contemplación del entendimiento en el conocimiento del inteligible, y esto no tiene todavía razón de verbo. El segundo consiste en la ordenación de aquel inteligible a la manifestación, ya a otro, cuando alguien habla con otro, ya a sí mismo, cuando uno habla consigo mismo, y esto es lo que recibe la razón de verbo de un modo primario. De donde verbo no significa otra cosa que una cierta emanación del intelecto por modo de manifestación”.¹³

—“Si se investiga qué es el verbo, por el que alguien se habla a sí mismo, se encuentra que no es otra cosa que la concepción del intelecto. Y la concepción del intelecto es o la misma operación de entender o la especie entendida. De donde necesariamente se llama verbo a la misma operación de entender, o la especie misma, que es la semejanza de la cosa entendida, sin ninguna de las cuales puede nadie entender, ya que ambas son aquello por lo que alguien entiende formalmente. Por ello, es imposible que alguien pueda entender sino por el verbo de su intelecto, que es o su operación o la razón de la misma operación, la cual tiene carácter de medio del conocimiento, y es la especie de la cosa entendida”.¹⁴

El primero de estos dos textos deja claro que hay un doble momento en el entender, que podríamos describir (sobre ello volveremos más adelante¹⁵), como: la captación de un contenido inteligible —la simple contemplación—; y la objetivización de lo conocido —la locución interior—. Y es en razón de esta últi-

¹² Ver nota 9.

¹³ *In 1 Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, sol.

¹⁴ *Ibidem*, a. 2, sol. 2^o.

¹⁵ En el epígrafe n. 4 del próximo apartado.

ma por lo que cabe hablar de una concepción intelectual, o verbo mental, como de una emanación del intelecto.

Sin embargo, el segundo texto, al negar la distinción real entre verbo y operación o, si se quiere, entre la especie inteligible como principio de la operación y la especie como término de la misma, hace de ambos momentos uno solo, si bien contemplado bajo dos aspectos distintos.

ii) El verbo en la cuestión *De Veritate*

De esta obra queremos resaltar los siguientes textos:

—“El verbo de nuestro intelecto (...) es aquello en lo que se termina la operación de nuestro intelecto, que es lo entendido mismo, y que es llamado concepción del intelecto (...). En nosotros todo «lo entendido» es algo que procede realmente de otro; o como proceden las concepciones de las conclusiones de sus principios, o las concepciones de las *quidditates* de las cosas posteriores de las *quidditates* de las cosas anteriores o, al menos, como la concepción actual procede del conocimiento habitual. Y esto es verdadero universalmente con relación a todo lo que es entendido por nosotros, ya lo sea por esencia ya por semejanza. Pues la misma concepción es efecto del acto de entender; de donde se sigue que también cuando la mente se conoce a sí misma, su concepción no es la misma mente, sino algo expresado a partir de la noticia de la mente. Por ello, en nosotros el verbo del intelecto de su misma razón tiene dos cosas, esto es, que es «lo entendido» y que es «lo expresado» por otro”.¹⁶

—“De dos modos puede proceder algo de otro: uno, como la acción del agente, o la operación del operante; y otro, como lo «operado» del operante. El proceso de la operación a partir del operante no distingue una cosa existente por sí de otra existente por sí, sino que distingue la perfección del perfecto, pues la operación es perfección del operante. Pero el proceso de lo «operado» distingue una cosa de otra. (...) Pues bien, ésta es la diferencia que hay entre el intelecto y la voluntad: la operación de la voluntad termina en las cosas, en las que se encuentra lo bueno y lo malo; y la operación del intelecto termina en la mente, en la que está lo verdadero y lo falso (...). Y, por tanto, la voluntad no tiene algo que proceda de ella si no es por modo de operación; sin embargo, el intelecto tiene en sí algo que procede de él mismo, no sólo por modo de operación, sino también por modo de cosa «operada». Y, en consecuencia, el verbo significa algo que procede como una cosa, y el amor algo que procede como operación”.¹⁷

Vemos, pues, aquí el paso fundamental dado por Santo Tomás: la consideración del verbo como algo que procede como un “operado”, un cierto efecto del acto de entender, y distinto realmente del mismo. Esto implica unas características metafísicas muy peculiares y que todavía en este momento no ha desarrollado el Aquinate (lo que se pone de relieve, por ejemplo, en las comparaciones de la procesión del verbo mental con la procesión de las conclusiones a partir de los principios, y del conocimiento actual a partir del habitual), por ello,

¹⁶ *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

¹⁷ *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

deberemos estudiarlas en obras posteriores. Pero además tiene fuertes implicaciones desde el punto de vista gnoseológico: como son la separación, no temporal pero sí metafísica, de los dos momentos psicológicos de la operación intelectual —la simple contemplación del inteligible y la locución interior—; y la necesidad de especificar la función del verbo en el conocimiento, ya que no parece adecuado definirla como medio *quo*, que era la que le correspondía en cuanto identificado con la operación o con la especie inteligible.

b. *Las grandes descripciones tomistas de la generación del verbo*¹⁸

Pasamos ahora a presentar las principales y más extensas descripciones que Santo Tomás hace de la generación del verbo mental, pues de ellas es de donde se puede determinar con más claridad las características que en su doctrina tiene este singular proceso.

i) La descripción de la *Summa contra Gentiles*

—“La cosa exterior conocida por nosotros no está en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que es necesario que su especie, por la que nuestro intelecto es constituido en acto, esté presente en él. El cual, en acto por dicha especie como por su propia forma, entiende la cosa misma.

Pero esto no es como si el entender fuera una acción transeúnte sobre lo entendido (...), sino que permanece en el inteligente. Y, sin embargo, tiene relación a la cosa que entiende del hecho de que la especie indicada, que es el principio de la operación intelectual como forma, es la semejanza (*similitudo*) de aquélla.

Después, debe tenerse en cuenta que el intelecto, informado por la especie, entendiendo, forma en sí mismo una cierta intención de la cosa entendida, la cual es la razón de la misma y significa la definición.

Y esto es necesario porque el intelecto entiende indiferentemente las cosas ausentes o presentes, en lo que coincide con la imaginación y, además, en el intelecto las cosas se entienden como separadas de sus condiciones materiales, sin las que no existen en la naturaleza, y esto no sería posible si el intelecto no formase dicha intención.

Esta intención entendida, al ser como el término de la operación, es distinta de la especie inteligible, la cual constituye el intelecto en acto y debe ser considerada como principio de la operación intelectual, si bien ambas son semejanza de la cosa entendida. Pues de que la especie inteligible, que es la forma del intelecto y principio del entender, es semejante a la cosa exterior se sigue que el intelecto forme una intención semejante a aquella cosa, ya que «cada uno obra como es», y, del hecho que la intención entendida es semejante a una cosa se sigue que el intelecto, formando tal intención, entiende aquella cosa”.¹⁹

¹⁸ Hemos recogido sólo las tres descripciones que hemos considerado más completas de la generación del verbo en Santo Tomás, y además que abarcan un gran período de su vida de elaboración teológica (*Summa contra Gentes*, I, c.53, año 1259; *De Potentia*, años 1265-1266; *De natura verbi intel.*, probablemente entre los años 1269-1272, ver nota 21). Esto no quiere decir que no haya otras de interés (p.e. *C. G.*, IV, c. 11; *S. Th.*, I, q. 34 a. 1) pero son menos completas.

¹⁹ *C. G.*, I, c. 53.

II) La descripción de la cuestión *De Potentia*

—“El inteligente cuando entiende puede tener relación con cuatro cosas: la cosa entendida; la especie inteligible, por la que (*qua*) el intelecto se constituye en acto; su entender; y la concepción del intelecto.

Esta concepción difiere de las tres cosas anteriores. De la cosa entendida, porque mientras la cosa entendida está en ocasiones fuera del intelecto, la concepción del intelecto no está sino en él; y, además, porque se ordena a la cosa entendida como a su fin, ya que el intelecto forma en sí la concepción de la cosa para conocer a ésta. Difiere de la especie, pues la especie inteligible por la que el intelecto es constituido en acto, se considera como principio de la operación del intelecto, ya que todo agente obra en cuanto está en acto, y es puesto en acto por alguna forma, la cual debe considerarse principio de la acción. Difiere de la acción del intelecto, porque dicha concepción es considerada como término de la acción, y algo constituido por la misma.

Así pues, el intelecto forma mediante su acción la definición de la cosa, o, también, una proposición afirmativa o negativa. Y a esta concepción del intelecto en nosotros se le llama propiamente verbo, pues es lo significado por la voz exterior: la voz exterior (...) significa (...) la concepción del intelecto por la que el intelecto se refiere a la cosa.

De este modo, tal concepción, o verbo, por la que nuestro intelecto entiende una cosa distinta de sí mismo, surge de otro y a otro representa. Surge ciertamente del intelecto mediante su acto y, sin embargo, es semejante a la cosa entendida.

Ahora bien, cuando el intelecto se entiende a sí mismo, el verbo predicho, o concepción, es procesión y semejanza del mismo, esto es, del entendimiento que se entiende a sí mismo.

Todo lo cual es así porque el efecto se asemeja a la causa según su forma, y la forma del intelecto es la cosa entendida. De este modo, el verbo que es originado por el intelecto es una semejanza de la cosa entendida, sea ésta el mismo intelecto u otra cosa distinta.

Y este verbo de nuestro intelecto ciertamente es extrínseco al ser (*esse*) del mismo intelecto, ya que no es de su esencia sino como una pasión del mismo. Sin embargo, no es extrínseco al mismo acto de entender del intelecto, ya que éste no puede completarse sin dicho verbo”.²⁰

iii) Descripción del *Natura verbi intellectus*²¹

—“El primer proceso dentro de la generación del verbo se realiza cuando el intelecto recibe aquello que le es ofrecido por la memoria (...), (y) asume en sí una semejanza de lo que ésta tiene (...).

²⁰ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

²¹ La autenticidad de este opúsculo es discutida (cfr. bibliografía indicada en la nota 6). Es evidente que el estilo literario, tanto en el aspecto sintáctico como en el léxico, no corresponde al Santo; y además manifiesta que corresponde probablemente a unos apuntes de clase: conexión lógica de afirmaciones breves, con una conexión gramatical defec-

Y como al intelecto informado por la especie le es natural obrar, y el término de cualquier acción es su objeto, actúa en orden a dicho objeto, que es la *quidditas* de aquello por cuya especie está informado, la cual es principio de la operación o acción a partir de la razón propia de la cosa.

De aquí que el objeto no está presente a la misma alma informada por la especie, ya que el objeto está fuera, en su propia naturaleza, y la acción del alma no es *ad extra*,²² puesto que el entender es un movimiento hacia el alma. Y esto es así tanto por la naturaleza de la especie que lleva hacia dicha *quidditas* como por la naturaleza del intelecto cuya acción no es *ad extra*.

Por ello, la primera acción del intelecto mediante la especie es la formación de su objeto, por el que formado entiende. Sin embargo, simultáneamente en el tiempo lo está formando y ha sido formado, y simultáneamente entiendo; pues estas cosas no son movimiento de potencia a acto, ya que el intelecto está ya en acto por la especie, sino que es un proceso perfecto de acto a acto, donde no se requiere ningún tipo de movimiento.

Y porque, como se ha dicho, este objeto se forma en la misma alma, y no fuera, estará en el alma como en su sujeto. Y lo que está en el alma como en su sujeto está como poseído, y la perfecta razón de poseído se da cuando la unión es en acto, ya que en esto se perfecciona la naturaleza.

De este modo, (el alma) se perfecciona por la luz natural del intelecto, en la cual y bajo la cual entiende la especie inteligible. Pues la misma luz que el intelecto (posible) recibe con la especie a partir del (intelecto) agente, mediante la acción del intelecto posible informado por dicha especie, se difunde cuando se forma el objeto y permanece con el objeto una vez formado. Y éste tiene plena razón de verbo, porque en él se entiende la *quidditas* de la cosa.

Y, del mismo modo que al principio de la acción el intelecto y la especie iluminada no son dos cosas sino una única cosa, también al final permanece una única cosa, esto es, la semejanza perfecta, engendradora y expresada por el intelecto.

Y esto, que es totalmente expresado, es el verbo, el cual es totalmente expresivo de la cosa y en lo que la cosa es expresada. Y constituye aquello que es primariamente entendido, ya que la cosa no se entiende sino en él. Es, pues, como un espejo en el que se contempla la cosa, y que, sin embargo, no excede lo que se contempla; ya que al ser hecho por una acción natural

tuosa, que hacen difícil su lectura. Sin embargo la doctrina es, para nosotros, exclusivamente de Santo Tomás, y eso no sólo porque se encuentra en perfecta continuidad con la enseñanza del mismo (basta confrontarlo con los dos textos transcritos anteriormente), sino porque implica una mayor profundización y en una concordancia tal que no hemos encontrado en ninguno de sus comentadores. De aquí que, en nuestra opinión, es auténtico, y por su contenido debe ser datado después de *De Potentia* y próximo al *Super Ioan. Ev.*; esto es, probablemente en su segunda estancia en París (1269-1272), donde lo dictaría como una *dissertatio*. La traducción que hemos hecho es algo libre con la finalidad de favorecer su lectura.

²² En el texto (cfr. nota 23) pone *ab extra*, pero por el contexto pensamos que debe decir *ad extra*.

para que en él se contemple algo, y la naturaleza no hace nada superfluo, este espejo no excede aquello que se ve en él.

El verbo del corazón, por tanto, es lo último que el intelecto puede obrar en sí mismo. Pues en él termina la acción de entender, ya que es aquello en lo que se recibe la *quidditas* de la cosa, más aún, porque él mismo es la semejanza de la *quidditas* y, en consecuencia, tiene razón de objeto del intelecto.

Además, por ser expresado por el intelecto es algo dicho, de modo que el mismísimo verbo es efecto del acto del intelecto, el cual es formativo del objeto y decir del mismo".²³

Para una mayor precisión de estas afirmaciones, en especial en lo que se refiere a la inmanencia del verbo en el intelecto, conviene tener en cuenta lo que Santo Tomás dice un poco antes:

"Los verbos que se hacen en la parte imaginativa no tienen razón expresa de verbo, ya que una cosa es donde la acción de expresar la semejanza es realizada y otra en aquella en la que se termina (se recibe dicha semejanza). Pues es expresado por el sentido y termina (es recibido) en la imaginación, ya que la fantasía es un movimiento hecho por el sentido en cuanto al acto (...). Sin embargo, en el intelecto no es algo distinto el que expresa de aquello en donde (el verbo) es expresado, ya que por encima del intelecto no hay nada en donde se pueda expresar algo a partir del mismo (intelecto)".²⁴

c. A modo de conclusión

Los textos que hemos transcrito de Santo Tomás, y que abarcan prácticamente toda su vida de elaboración teológica, ponen de relieve dos cosas: que hay un momento determinante en su concepción del verbo —la cuestión disputada *De Veritate*—, si bien ya larvado en su *Comentario a las Sentencias*, con la distinción entre dos momentos o grados del conocer —la simple contemplación y la locución interior—, y que consiste en la caracterización del verbo mental como "operado" —ser algo hecho—, efecto de la operación de entender y distinto realmente de ella; y que a partir de este momento sólo —lo que no significa poco importante— se da una profundización en las consecuencias de esta afirmación, y esto tanto en las peculiares propiedades de esa acción —la generación del verbo—, que es lo que nos ocupa en este momento, como en la determinación de la función del verbo mental en la operación intelectual.

2. Características metafísicas de la generación del verbo²⁵

Una vez vistas las principales descripciones de la generación del verbo mental dadas por Santo Tomás, y comprobado que los elementos fundamentales de la misma permanecen inalterables desde su primer desarrollo en la

²³ *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 273, 275-276).

²⁴ *Ibidem* (n. 271). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

²⁵ Santo Tomás se refiere a esta acción con diversidad de nombres: "formar" (*C., G., I.*, c. 53; *De Spirit. Creaturis*, a. 1, ad 6; *De natura verbi intel.*, c. 1 [n. 275]; *Quodl.*, V. q. 5,

cuestión disputada *De Veritate*, pasamos ahora a estudiar sus características metafísicas, y en especial el principio *quo* de la generación, la generación misma, y su término *in quo*.

a. El principio de la generación

Como en toda acción, podemos hablar de dos principios de la generación intelectual: el principio *quod* —el agente—, que compete siempre a un subsistente, y el principio *quo*.

En el caso del verbo el principio *quod* es siempre el inteligente, y precisamente en cuanto inteligente: “es de la razón del verbo interior (...) que proceda del inteligente según su entender”.²⁶

Por este motivo, queda también claro que la potencia operativa, el principio *quo*, de dicha acción es el intelecto posible, ya que en él es donde se da el acto de entender.²⁷

Ahora bien, para que el intelecto posible realice dicha acción es necesario que esté en acto, ya que a todo agente le compete obrar en la medida que está en acto”.²⁸ Y esta actualidad del intelecto en cuanto intelecto, que es el acto de entender, la alcanza mediante la información inteligible de la especie.²⁹

Por eso podemos afirmar que el verbo mental procede *ex vi intellectiva* y *ex rei notitia*.³⁰ De modo que la especie inteligible es principio *quo* de la generación del verbo, como forma.³¹ Y, en consecuencia, la actualidad que se comunica en la generación del verbo es la del acto de entender determinado por dicha forma.³²

Así, pues, podemos decir que el principio *quo* del verbo mental es el intelecto posible puesto en acto por la especie inteligible de la cosa conocida, y por ello identificado intencionalmente con la misma,³³ siendo su actualidad propia la del acto de entender, y con una relación a la cosa concreta conocida no sólo de semejanza sino de origen.³⁴

a. 2c; *S. Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 [n. 25] “expresar” (*De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De natura verbi intel.* c. 1 [n. 275]; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 [n. 25]; “concebir” (*S. Th.* I, q. 34 a. 1, c; *C. G.*, IV, c. 11; *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12); “operar” (*De Ver.*, q. 3, a. 2, c); “constituir” (*De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *Quodl.*, V, q. 5, a. 2, c); “engendrar” (*De natura verbi intel.*, c. 1 [n. 275]); “emanar” (*In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, sol); “decir” (*S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3); “excogitar” (*De Ver.*, q. 3, a. 2, c).

²⁶ *C. G.*, IV, c. 11. Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

²⁷ Cfr. *C. G.*, II, c. 60; *De Anima*, q. un., a. 2, c.

²⁸ *C. G.*, IV, c. 14.

²⁹ Cfr. *C. G.*, I, c. 53; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 275, 278).

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c; q. 105, a. 3, c.

³¹ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

³² Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *C. G.*, I, c. 53; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271); *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, c.

³³ Esta identificación es el intelecto hecho —identificado con— la cosa (cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 3; q. 10, a. 2, ad 11). Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, a. c., [p. 30 ss.1].

³⁴ La relación del intelecto en acto a la cosa no es una mera semejanza universal (lo que depende sólo de la especie inteligible), sino que la intencionalidad del entender exige una relación a la cosa concreta conocida, que en el caso del hombre es de origen originario, y en los ángeles —respecto de sí mismos— de identidad (Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, a. c. [p. 31]).

b. La acción de engendrar

De la enseñanza de Aquinae se deducen las siguientes características de la acción generadora del verbo mental:

i) Es el ejercicio de una eficiencia.

Este es el punto capital de su enseñanza, y el elemento esencial introducido por Santo Tomás: la consideración del verbo como un "operado" —una cosa hecha—³⁵ y, en consecuencia, la generación del verbo como el ejercicio de la eficiencia por parte del intelecto en acto. El verbo es *efecto* del acto de entender.³⁶

Todo lo cual implica que la generación es la comunicación de una actualidad a otro, actualidad que en éste es numéricamente distinta a la del agente. Y que, en este caso, es la del acto de entender, como ya se ha indicado, el cual está determinado por la especie inteligible.

El verbo, pues, en razón de su generación recibe una actualidad idéntica formalmente a la del acto de entender,³⁷ pero distinta numéricamente, y que es llamada *intelligi*.³⁸

Por eso, podemos afirmar que "*esse verbi*" —la actualidad del verbo— es "*intelligi*", y que "*ipsum intelligere*" no es "*ipsum intelligi*". Lo que significa que la actualidad del verbo es idéntica según la forma —en su contenido— a la del acto de entender, pero poseída de "otro modo", sobre ello volveremos más adelante.

ii) Es una acción sin movimiento.

"La concepción y parto inteligible del verbo no es con movimiento ni con sucesión: de donde a la vez que «es concebido» —está siendo concebido— «es», y a la vez que «es dado a luz» —está siendo dado a luz— «es distinto», del mismo modo que aquello que es iluminado a la vez que «es iluminado» —está siendo luminado— «está iluminado»".³⁹ O, con otras palabras, "la primera acción del intelecto mediante la especie es la formación de su objeto —el verbo—, por el que formado entiende. Sin embargo, simultáneamente en el tiempo lo está formando y ha sido formado, y simultáneamente entiende, pues estas cosas no son movimiento de potencia a acto, ya que el intelecto está ya en acto por la especie, sino que es un proceso perfecto de acto a acto, donde no se requiere ningún tipo de movimiento".⁴⁰

Ahora bien, una acción sin movimiento no es una acción predicamental, ya que "quitado el movimiento, la acción no importa otra cosa que orden de origen".⁴¹ Por esto la acción de engendrar no es otra cosa que el mismo acto de entender en cuanto principio del verbo, fundamento de la actualidad del

³⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

³⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 284).

³⁷ Cfr. *C. G.*, I, c. 53; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 278).

³⁸ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

³⁹ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *S. Th.*, I, q. 45, a. 2, ad 3.

⁴⁰ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁴¹ *S. Th.*, I, q. 41, a. 1, ad 2. Cfr. a. 45, a. 2, ad 2.

verbo: “«decir» —engendrar— importa principalmente relación al verbo concedido, pues «decir» no es otra cosa que proferir el verbo”.⁴²

De aquí que engendrar es “entender, con el hecho de expresar algún concepto”,⁴³ o, lo que es lo mismo, entender más la relación de origen originante respecto del verbo.

Y a este tipo de acción —ejercicio de una eficiencia sin movimiento— se le suele llamar emanación.⁴⁴

iii) Es una acción natural

Una acción natural es aquella que es propia de una potencia, esto es, se deriva de la naturaleza de la misma. Y estas acciones se realizan siempre que la potencia está en acto y es perfecta.⁴⁵

Ahora bien, para realizar su operación propia el intelecto necesita del verbo, pues es a través de él como alcanza la cosa conocida; en consecuencia, la generación del verbo es una acción natural del intelecto. De modo que siempre que el intelecto esté en acto y sea perfecto engendrará un verbo⁴⁶: “al intelecto informado por la especie le es natural obrar —engendrar el verbo—”.⁴⁷

c. El término de la generación

También aquí podemos hablar de un doble término de una operación: el término *quod*, o efecto producido, y el término *in quo*, o sujeto de dicho efecto, y dentro de este último podemos distinguir el sujeto remoto, el subsistente, y el sujeto próximo, el accidente mediante el que inhiere en el sujeto remoto.⁴⁸

i) El verbo: término “*quod*” de la generación

Es evidente que el término *quod*, o efecto producido, de la acción de engendrar es el verbo: “el verbo es donde termina la acción de entender”.⁴⁹ De modo que la actualidad comunicada por dicha acción es la actualidad del verbo.

Ahora bien, al ser la acción de engendrar el verbo una emanación, una comunicación pura de actualidad, el verbo mental no puede ser un subsistente,

⁴² *Ibidem*, q. 34, a. 1, ad 3.

⁴³ *De Ver.*, q. 4, a. 3, ad 5. Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c.

⁴⁴ GREDT, I., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*, t. I, Ed. Herder (Friburgo, 1932), p. 165.

⁴⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c; q. 42, a. 2, c; III, q. 34, a. 2, ad 1.

⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *C. G.*, IV, c. 14; I, c. 53; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25); *De diff. verbi div. et hum.* (n. 290); *Quodl.* V, q. 5, a. 2, c.

⁴⁷ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁴⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 2, ad 2; q. 56, a. 1, ad 3; q. 77, a. 7, ad 2; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 3, ad 2.

⁴⁹ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276); c. 2 (n. 283); *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

el *esse* —la actualidad— del verbo no puede ser un *esse* substancial, ya que sería una acción creadora, sino que es necesariamente un *esse* accidental, fundado en el *esse* de un subsistente.⁵⁰

Por ello es necesario admitir la existencia de un término *in quo* de esta acción, el sujeto en el que inhiere el verbo mental.

ii) El término "*in quo*" de la generación

Dentro del término *in quo* de la generación, como ya hemos indicado, podemos distinguir un sujeto —o término— remoto, el subsistente en el que inhiere el verbo, y un sujeto próximo, el accidente mediante el que inhiere.⁵¹

— sujeto remoto: Al ser el entender una acción inmanente —"el mismo entender no es una acción transeúnte a lo entendido, como la calefacción transita a lo calentado, sino que permanece en el inteligente"⁵²— la determinación del sujeto remoto es inmediata: es el mismo inteligente o dicente del verbo. Dice así Santo Tomás: "Como toda procesión es según una acción, del mismo modo que en una acción que transita a la materia exterior se da una procesión *ad extra*, en la acción que permanece en el agente se tiene una procesión *ad intra*. Y esto es patentísimo en el intelecto, cuya acción —el entender— permanece en el inteligente. Pues en todo aquel que entiende, por el mismo hecho de entender, procede algo dentro del mismo, que es la concepción de la cosa conocida, la cual proviene de la potencia intelectual y procede de su noticia. Esta concepción es lo significado por la voz, y es llamada «verbo del corazón»".⁵³

— sujeto próximo: Ahora bien, esta generación es aún más inmanente que la acción abstractiva del intelecto agente y que la formación de los "verbos de la imaginación", ya que si bien estas acciones son inmanentes dentro del sujeto operante, no lo son respecto a la potencia operativa: la acción del intelecto agente produce la especie en el posible, y el verbo de la imaginación es "dicho" por el sentido y formado en la fantasía.⁵⁴ Sin embargo, en la generación del verbo mental se identifica la potencia que genera el verbo con aquella en donde es generado: el intelecto posible. Y, en consecuencia, el término *in quo* inmediato de la generación es el intelecto posible.⁵⁵

— sujeto próximo propio: Se debe tener en cuenta que para ser sujeto del verbo el intelecto tiene que estar en acto: "este —el verbo— no está en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, el verbo requiere el intelecto en su acto de entender".⁵⁶ Por ello, debemos afirmar que el sujeto próximo no es propiamente el intelecto sino el intelecto en acto: "El verbo de nuestro intelecto es ciertamente algo extrínseco al ser del intelecto (no es de su esencia sino una

⁵⁰ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 281); *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; *S. Th.* I, q. 77, a. 6, c; *Quodl.*, III, a. 1, c; *C. G.*, IV, c. 14.

⁵¹ De acuerdo a lo dicho en la nota anterior.

⁵² *C. G.*, I, c. 53. Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2.

⁵³ *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c. Cfr. *Ibidem.*, q. 37, a. 1, ad 2; q. 14, a. 2, c; *C. G.*, IV, c. 11; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁵⁴ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271); *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

⁵⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 10, a. 13, arg. 2; *C. G.*, I, c. 53.

⁵⁶ *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1.

cierta pasión del mismo), y, sin embargo, no es extrínseco al entender del intelecto, porque el mismo entender no puede completarse sin dicho verbo".⁵⁷ Y, en este sentido, se puede decir que el verbo está unido al intelecto mediante el entender: "el intelecto en la misma medida que entiende se hace uno con lo entendido (el verbo)".⁵⁸

iii) La "autonomía" del verbo

Un problema que se nos plantea de un modo inmediato surge del hecho de que una acción no puede tener su origen y su término en el mismo sujeto, pues en caso contrario algo sería causa de sí mismo, o al menos de su propia perfección, lo cual es un absurdo metafísico, plena violación del principio de causalidad.

Por eso, se debe afirmar que la acción de engendrar tiene como término *in quo* el mismo intelecto posible, pero sin que esto signifique que dicha acción se ejerza "sobre" el intelecto —lo modifique o lo perfeccione en cuanto tal—. El verbo es algo que "surge" del intelecto —toda la realidad del verbo es ser-engendrado como algo que siendo inmanente al intelecto es, sin embargo, "ajeno" al mismo⁵⁹: no es una perfección del intelecto en cuanto tal—. Por ello, Santo Tomás insiste en que el proceso del verbo es "de acto a acto",⁶⁰ no de potencia a acto, lo que significaría un proceso de actualización —perfeccionamiento— de la potencia intelectual; el verbo es algo constituido, originado, expresado,⁶¹ que implica la distinción de una cosa —el intelecto en acto— de otra cosa —el verbo mental—. ⁶²

En consecuencia, podemos describir la generación del verbo como una emanación —ejercicio de la eficiencia sin mediar una acción predicamental— difusiva —que da lugar a un "distinto"— e inmanente —sin que éste salga de la potencia operativa—; o, en palabras del Aquinate: "la misma luz que el intelecto (posible) recibe con la especie a partir del (intelecto) agente, mediante la acción del intelecto posible informado por tal especie, se difunde cuando se forma el objeto y permanece con el objeto una vez formado. Y éste tiene plena razón de verbo".⁶³

Y, de este modo, siendo idénticas en su contenido las actualidades de "entender" —*intelligere*— y de "ser entendido" —*intelligi*— son, sin embargo, distintas numéricamente: la primera es la actualidad del intelecto en cuanto intelecto y perfección suya, la segunda es la actualidad del verbo, su única

⁵⁷ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

⁵⁸ *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 3. Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 93, a. 7 c; *De natura verbi intel.*, cc. 1 y 2.

⁵⁹ Cfr. nota 57. Por eso, el uso de la palabra 'pasión' o 'movimiento' (cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 1) es todavía más impropio que para la operación intelectual en sí; pues si en ese caso había una cierta recepción, un paso de potencia a acto, en éste no se da bajo ningún aspecto. Pensamos que las palabras de Santo Tomás referidas al Verbo en Dios de que no tiene el *esse receptum* sino *acceptum*, de un modo meramente análogo se pueden aplicar al verbo creado diciendo que su actualidad no es *recepta* en el intelecto sino que es *accepta* en el verbo (cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 2, ad 3).

⁶⁰ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275). Cfr. *Ibidem*, c. 2 (n. 283).

⁶¹ Cfr. textos indicados en nota 25, y *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

⁶² Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

⁶³ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

actualidad —*esse verbi est intelligi*.⁶⁴ Y si bien al inherir el verbo en el intelecto su *esse* es una cierta actualidad del mismo intelecto, no lo perfecciona “operativamente”, esto es, en cuanto intelecto, en cuanto potencia operativa, sino sólo “entitativamente” y, en consecuencia, no es una perfección del intelecto en sentido propio.

3. *El verbo como manifestativo de la cosa es intencionalidad pura*

Como ya hemos indicado en el verbo podemos considerar dos aspectos: el hecho de ser expresado, de proceder del inteligente, y el ser manifestativo de la cosa conocida.⁶⁵ El primero de estos aspectos lo hemos considerado ya, pasamos pues a determinar el significado metafísico del segundo: su relación a la cosa conocida.

a. *El verbo es semejante a la cosa conocida*

El principio *quo* del acto de engendrar es el intelecto posible en acto, esto es, el intelecto en cuanto intelecto,⁶⁶ y en consecuencia en cuanto identificado con la cosa a conocer: “el alma está pues como transformada en la cosa por la especie, por la cual hace todo lo que hace, de modo que produce el verbo cuando está informada por ella”.⁶⁷

La actualidad que es comunicada al verbo por el intelecto es la de su propio acto de entender, que está determinada por la especie inteligible, la cual es una semejanza de la cosa conocida.⁶⁸ De modo, que el agente es idéntico a lo conocido —“el intelecto en acto es lo entendido en acto”⁶⁹—, y en consecuencia el verbo —el efecto producido— es semejante a la cosa conocida: “y esto ocurre así, porque el efecto se asimila a la causa según su forma, y la forma del intelecto es la cosa conocida. Y por tanto el verbo, que se origina a partir del intelecto, es una semejanza de la cosa entendida, sea ésta el mismo intelecto o sea otra cosa distinta”.⁷⁰

Por ello, podemos afirmar que “el verbo tiene una mayor conveniencia en su naturaleza con la cosa dicha —expresada por él— que con el dicente, aunque esté en el dicente como en su sujeto (...). Pues el verbo recibe su especie de la cosa dicha y no del dicente”.⁷¹

Ahora bien,⁷² la especie inteligible en el caso del conocimiento humano, en el que es alcanzada mediante un proceso abstractivo, tiene una mayor o menor perfección según la calidad del cognoscente y del concreto proceso

⁶⁴ Cfr. C. G., IV, c. 11.

⁶⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c; *De diff. verbi div. et hum.* (n. 289).

⁶⁶ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

⁶⁷ *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 284).

⁶⁸ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271); *S. Th.*, I, q. 105, a. 3, c.

⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, ad 2; q. 89, a. 2, ad 1; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2; c; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *In III De Anima*, lect. 9 (n. 724).

⁷⁰ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c. Cfr. C. G. I, c. 53.

⁷¹ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 270).

⁷² Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, a. c., (pp. 4-5).

abstractivo. Además, por este mismo motivo, la semejanza alcanzada por la especie es sólo según la especie —lógica— de lo conocido,⁷³ sin sus condiciones materiales,⁷⁴ y, en consecuencia, bajo una razón universal.⁷⁵

De este modo, al ser la especie el medio formal *quo* de la dicción del verbo y la razón de su semejanza a la cosa,⁷⁶ podemos afirmar que el verbo es una semejanza de la cosa (*similitudo*) según el contenido inteligible de la misma, y su mayor o menor perfección depende de la perfección del proceso cognoscitivo.

Por último, queremos resaltar que esta relación de semejanza no sólo requiere la identidad formal entre el verbo y la cosa conocida, sino que se ha de exigir que entre ambos exista una relación de origen, que en el caso concreto del conocimiento humano es de origen originado en el verbo —el verbo procede mediatamente de la cosa—, y por ello se puede afirmar que el verbo en el hombre tiene razón de imagen respecto a la cosa conocida. Sin embargo, en el conocimiento angélico, cuyas especies son innatas, y en el divino los verbos emarados no tienen razón de imagen respecto a las cosas distintas de ellos sino de manifestación;⁷⁷ sólo el verbo que un ángel forma de sí mismo y el Verbo divino respecto del Padre tienen razón de imagen, pues en dicho caso se da la relación de origen originada.

b. El verbo es “la cosa entendida”: “*intellectum*”

Tenemos, pues, que tanto la especie inteligible como el verbo son ciertas *similitudines* de la cosa conocida, y además según el mismo contenido formal, cabe entonces preguntarse en qué se diferencian la una del otro, o, con otras palabras, qué diferencia ontológica lleva consigo el que la especie inteligible sea principio del acto de entender y que el verbo sea término y producto del mismo acto.⁷⁸

La primera respuesta que encontramos es que la especie inteligible es solamente vehículo de dicha semejanza, es “algo” que lleva en sí un contenido intencional, pero no es pura intencionalidad, es algo más que *similitudo*,⁷⁹ y una manifestación de ello es que puede permanecer en el intelecto sin que éste esté en acto; sin embargo, toda la realidad del verbo —su *esse*— consiste en “ser entendido” —*intelligi*—,⁸⁰ no hay en él nada que no sea el ser semejante a la cosa, toda su realidad es “ser la cosa entendida” —*esse verbi est esse rei-intellectae*—, pues, como dice Santo Tomás: “la concepción del intelecto en el *esse* inteligible es como la información de la especie en el *esse natural*”.⁸¹ Y, en consecuencia, podemos afirmar que el verbo es “*intellectum*” —lo entendi-

⁷³ Cfr. *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (n. 31); *De Pbt.*, q. 1, a. 5, ad 18.

⁷⁴ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁷⁵ Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; *De Ver.*, q. 10, a. 5, c; *C. G.*, II, c. 60.

⁷⁶ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁷⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 8, c; q. 4, a. 4, arg. 6 y ad 6.

⁷⁸ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁷⁹ El estudio de este doble aspecto ha sido tema central de nuestro artículo “El entender como perfección:...”.

⁸⁰ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

⁸¹ *C. G.*, IV, c. 26.

do—, pero esto no sólo en el sentido de que es objeto del conocimiento (más adelante matizaremos esta afirmación) sino en el ontológico, esto es, el verbo es aquella realidad cuyo acto es *intelligi*.⁸³

La primera consecuencia de esto es la perfecta y absoluta identidad formal entre el verbo y la cosa conocida, sin que en el verbo se dé otro aspecto, otro contenido, al margen de esta realidad: el verbo es “la semejanza perfecta, engendrada y expresada por el intelecto. Y esto, que es totalmente expresado —toda su realidad consiste en ser expresado— es el verbo, el cual es totalmente expresivo de la cosa dicha —toda su realidad es expresar (manifestar) la cosa— y totalmente aquello en lo que la cosa es expresada —de por sí manifiesta totalmente la cosa—. Y constituye aquello que es primariamente entendido, ya que la cosa no se entiende sino en él. Es, pues, como un espejo en el que se contempla la cosa, y que, sin embargo, no excede lo que se contempla”.⁸⁴

Así, pues, el intelecto se nos manifiesta en cuanto *intellectum* como pura intencionalidad. Ahora bien, esto ¿qué implica desde el punto de vista de su acto?, ¿qué significa ontológicamente el *intelligi*?; ¿ser *intellectum* es ser inteligible en acto?; ¿qué dice Santo Tomás sobre este punto?

Un estudio detenido de los textos de Santo Tomás nos lleva a descubrir que existe una evolución en su pensamiento, la cual consideramos de capital importancia a la hora de determinar la función gnoseológica del verbo mental. Por ello vamos a presentarla con un cierto detalle.

c. La evolución en Santo Tomás del concepto de “*intellectum*”

Como se ha indicado, es en la cuestión disputada *De Veritate* donde Santo Tomás da un paso de gran importancia en su concepción del verbo mental, al afirmar su carácter de “operado”. Sin embargo, en este momento no ha puesto de manifiesto todas las consecuencias que esto lleva consigo respecto a la propia naturaleza del verbo mental, y, en concreto, en las obras de esta época el ser *intellectum* aparece como equivalente a ser inteligible en acto. Sólo a partir del año 1263 aproximadamente, con el cuarto libro de la *Summa contra Gentiles*, estas dos realidades son separadas, y la expresión del contenido de *intellectum* como *esse obiectum*⁸⁵ o *esse apprehensum*⁸⁶ pasan a ser las determinantes.

Exponemos pues esta evolución en el pensamiento del Aquinate:

i) Primer período: hasta 1261⁸⁷

⁸² Cfr. C. G., IV, c. 11; *Comp. Theol.*, c. 37 (n. 71); *De Ver.*, q. 4, a. 1, c; ad 1.

⁸³ Cfr. C. G., IV, c. 11.

⁸⁴ *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

⁸⁵ Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275); *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

⁸⁶ Cfr. C. G., IV, c. 11.

⁸⁷ Evidentemente determinar un año, en concreto 1261, para este paso en el pensamiento del Aquinate es algo arriesgado; sin embargo nos hemos decidido a poner este año en cuanto Santo Tomás acaba en él tanto su segundo libro de la *Summa contra Gentiles*, como su estancia en Nápoles, para dirigirse a Orvieto, donde escribirá el tercer y cuarto libro de esta obra.

En diversos momentos Santo Tomás hace referencia al verbo mental, ya en este período, con el término de “lo entendido” (*intellectum*) o de “lo que es entendido” (*quod intelligitur*).⁸⁸ Así afirma que “el verbo interior es aquello mismo que es interiormente entendido (*intellectum*)”.⁸⁹

Por tanto, el verbo mental en nosotros tiene dos características: el ser lo-expresado por otro y el ser lo-entendido.⁹⁰

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es el contenido que Santo Tomás da en esta época a esta expresión —“lo entendido” (*intellectum*)— aplicada al verbo mental.

Para poder determinarlo es necesario que tengamos en cuenta los siguientes aspectos de la enseñanza del Aquinate en este período:

— el verbo es necesariamente un “operado” porque la operación intelectual termina en el intelecto y no en la cosa, al contrario de lo que ocurre con la operación de la voluntad;⁹¹

— esta afirmación es enriquecida, en un escrito posterior, cuando dice que el verbo es necesario para que el objeto esté presente al intelecto y sin sus condiciones materiales, las cuales hacen que la cosa sea inteligible en potencia⁹²; y, por tanto, el verbo se nos manifiesta como el sustitutivo de un objeto inadecuado;

— y, como una consecuencia inmediata, en el conocimiento que Dios y el ángel tienen de sí mismos no es necesaria la generación de un verbo, ya que están presentes a sí mismos y son inteligibles en acto.⁹³

De aquí que el contenido del término *intellectum* aplicado al verbo no tenga otro sentido que aquél que se pueda decir de Dios y del ángel respecto a su propio conocer.

Ahora bien, Dios y el ángel son inteligentes en acto, inteligibles en acto y entendidos en acto. De estas tres expresiones las dos primeras son características ontológicas, consecuencia inmediata de su esencia espiritual; la tercera, sin embargo, no se puede decir que sea una característica ontológica sino un resultado de las dos primeras, algo de una manera extrínseco: el hecho de ser el objeto propio de una operación que está siempre en acto.

Luego aquello que es propio del verbo no es “ser entendido”, en cuanto una realidad ontológica —un modo de ser—, sino ser “la cosa inteligible en acto y presente al intelecto”, lo que le permite ser término inmediato de la operación intelectual.

⁸⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1; a. 2, ad 3.

⁸⁹ *De Ver.*, q. 4, a. 1, c.

⁹⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

⁹¹ Cfr. *Ibidem*, ad 2.

⁹² Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

⁹³ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 13, ad 2; q. 4, a. 2, c; *In Boet. De Trinitate*, proem., q. 1, a. 4 ad 16. Con relación a los ángeles en ninguna de las obras de esta época hace referencia propiamente al verbo en los ángeles (Cfr. p. e. *De Ver.*, qq. 8-9; *C. G.* II, cc. 97-98), sin embargo, lo que hemos indicado se deduce de su planteamiento general, y se encuentra insinuado en *C. G.*, II, c. 98.

Por ello la realidad ontológica del verbo expresada con el término "*intellectum*", en este período, no corresponde a la de "*esse verbi est intelligi*", ya que esta realidad no se da en el ángel (*esse angeli non est intelligi*), sino "*esse verbi est esse rei intelligibilis actu*".

Téngase en cuenta que de acuerdo a esta expresión el verbo es distinto de la especie inteligible, pues en ella su *esse* es distinto del de ser sólo *similitudo*,⁹⁴ la especie inteligible es vehículo del contenido inteligible de la cosa, pero es algo más que ese contenido —algo más que ser *similitudo*—. En cambio toda la realidad del verbo se agota en ser *similitudo*.

Ahora bien, bajo este contenido, el término "*intellectum*" en cuanto tal se nos manifiesta como algo extrínseco, y por ello menos apto para expresar la naturaleza del verbo, y en consecuencia es un término menos propio. De hecho Santo Tomás, durante esta época, suele utilizar el término de "manifestativo"⁹⁵ para indicar la función del verbo en el entender: el verbo manifiesta la cosa al intelecto.

ii) Segundo período: desde 1261

Sin que el Aquinate haga una retractación de lo anterior, surgen, sin embargo, una serie de afirmaciones en sus escritos posteriores a 1261 que suponen una superación de su anterior planteamiento.

El punto de partida de ellas se encuentra en el cuarto libro de la *Summa contra Gentiles* cuando dice: "el *esse* de la intención entendida —el verbo— consiste en el mismo ser entendida (*intelligi*)".⁹⁶ Lo que es seguido, como consecuencia necesaria, de las afirmaciones: "Aquello que es *per se* —constitutiva y esencialmente— entendido (*intellectum*) no es la cosa (...), que en ocasiones es entendida sólo en potencia (...), ni la semejanza de la cosa —la especie— (...)",⁹⁷ sino el verbo⁹⁸; y "—el verbo— es absolutamente de la razón de eso que es entender".⁹⁹

Con esto queda claro que el significado del término "*intellectum*" —lo-entendido— aplicado al verbo hace referencia a algo ontológico del mismo, y es distinto de aquel que tiene aplicado a la cosa conocida —lo entendido—, y que hace referencia a algo extrínseco a la realidad ontológica de la misma: el hecho de ser conocida intelectualmente por alguien.

Por ello dirá Santo Tomás que "una cosa es conocer intelectualmente la cosa y otra conocer intelectualmente la misma intención intelecta —el verbo—, lo cual hace el intelecto cuando reflexiona sobre su acto.¹⁰⁰ En el primer caso "lo entendido" es la cosa y "lo-entendido" el verbo, en el segundo "lo entendido" es el verbo de la cosa y "lo-entendido" es una nueva intención intelecta: el verbo del verbo de la cosa.

⁹⁴ Cfr. GONZÁLEZ ALIO, a. c., (pp. 4-6, 26 y ss.).

⁹⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 1; a. 5, ad 7.

⁹⁶ C. G., IV, c. 11.

⁹⁷ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Cfr. C. G., IV, c. 11.

El sentido propio de "*intellectum*" aplicado al verbo nos manifiesta como intrínseco a su realidad ontológica, un "modo" de ser en sí. Es lo que podríamos calificar como posesión de un "*esse obiectivum*" o "*esse intelligibile*",¹⁰¹ como dice Santo Tomás, pero en el sentido de ser inteligible en acto, sino en el de tener un *esse* puramente intelectual.

Que el verbo es "*intellectum*" significa que el verbo de la cosa entendida es la-cosa-entendida. Y esta realidad es expresada por Santo Tomás diciendo que el verbo es el objeto del entender,¹⁰² la-cosa-entendida,¹⁰³ la cosa *ut apprehensa*,¹⁰⁴ lo-entendido en el inteligente.¹⁰⁵

Una pregunta que nos surge de un modo inmediato es ¿cuál es la conexión que existe entre las dos características del verbo mental, esto es, ser *intellectum* y ser expresado por otro?; ¿son separables?

Para poder contestar a esta pregunta es necesario que profundicemos más en el contenido de *intellectum*, en concreto, que determinemos hasta qué punto se puede decir que es una perfección absoluta o relativa.

d. El "*esse intellectum*" como pura intencionalidad

Para determinar de qué tipo de perfección —absoluta o relativa— es el ser "*intellectum*" es necesario responder a dos cuestiones previas: la primera, si es posible la existencia de un ente que sea por naturaleza "*auto-intellectum*", esto es, que su *esse* natural coincida con su *esse obiectivum*, o, con otras palabras, una cosa que se identifique con esa-misma-cosa-entendida; la segunda, si algún verbo puede ser verbo de sí mismo.

Respecto a la primera,¹⁰⁶ nos encontramos que todo subsistente que sea "*auto-intellectum*" debe cumplir necesariamente dos condiciones, que se derivan del mismo hecho de ser *intellectum*: i) que su *esse* sea *intelligi*; ii) que tenga un *esse* espiritual, ya que todo *intellectum* tiene *esse intelligibile*, y, en consecuencia, al ser subsistente es inteligente e inteligible en acto: *auto-inteligente*.

Ahora bien, en un *auto-inteligente* cuyo *esse* es *intelligi* necesariamente su *esse* es *intelligere*, y al identificarse su ser con su operación tiene que ser *Acto puro*.

¹⁰¹ Cfr. C. G., IV, c. 26; c. 11; S. Th., I, q. 34, a. 2, ad 1; *Comp. Theol.*, I, c. 41 (n.75).

¹⁰² Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 275-276); S. Th., I, q. 14, a. 2, c.

¹⁰³ Cfr. *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 6.

¹⁰⁴ Cfr. C. G., IV, c. 11.

¹⁰⁵ Cfr. C. G., IV, c. 11; S. Th., I, q. 37, a. 1, c; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *Comp. Theol.*, I, c. 37 (n. 71).

¹⁰⁶ Consideramos ahora sólo el ente en sentido estricto —el subsistente—, el caso del accidente lo tendremos en cuenta más adelante. También queremos insistir en la distinción entre *auto-inteligente* (el que se entiende a sí mismo) y *auto-intellectum* (aquel que su *esse* es *intelligi*); pues si bien todo *auto-intellectum* necesariamente, como veremos, es *auto-inteligente*; no ocurre al revés, ya que todo *inteligente* es *auto-inteligente* —algunos además como su objeto propio—, pero no es *auto-intellectum*.

En consecuencia no existe ningún *auto-intellectum* creado. Ahora bien, ¿se puede afirmar que Dios es *auto-intellectum*: Dios es *Deus-intellectus*?

La razón natural sólo nos permite decir dos cosas: que existe *Deus-intellectus*, ya que Dios se conoce a sí mismo; y que *Deus-intellectus* es Dios, pues su conocimiento es perfecto y comprensivo.

Sin embargo, esto no nos autoriza a concluir que Dios sea *Deus-intellectus*, que en Dios ser *intellectum* sea una perfección absoluta, esencial; pues para ello sería necesario que conociéramos *cómo* Dios se conoce a sí mismo, lo que supera toda inteligencia creada.

Ahora, de hecho la Revelación nos dice que en Dios hay tres Personas, y una de Ellas es el Logos o Verbo divino. Y desde la perspectiva de la teoría psicológica de San Agustín y Santo Tomás, repetidamente avalada por el Magisterio, debemos afirmar que sólo el Verbo es *Deus intellectus*, y no las otras Personas, y por tanto ser *auto-intellectum*, también en Dios, es algo esencialmente relativo —intencional—, y no es, en consecuencia, una propiedad esencial sino propiedad del Hijo —el Verbo de Dios—, y de este modo, si bien las tres divinas Personas son inteligentes y *auto-intelligentes*, sólo el Verbo es *Deus-intellectus*, y no el Padre y el Espíritu Santo.¹⁰⁷

Estamos ahora en condiciones de responder a la segunda pregunta planteada: ¿existe un verbo que sea verbo de sí mismo?

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el objeto propio de cualquier inteligente es siempre algún tipo de subsistente, y por ello, de acuerdo a lo que hemos visto, todo verbo es siempre el verbo de otra cosa distinta a él.

Por ello, y como todo verbo por ser inmaterial es inteligible en acto, todo verbo que exprese perfectamente a un verbo —sea a él mismo sea a otro— debe poner de manifiesto su carácter intencional —su esencial referencia a la cosa que el verbo manifiesta—: el verbo perfecto de un verbo tiene que manifestar que es el-verbo-de-otra-cosa.

De aquí que el único caso que esto sucede es cuando la cosa que el verbo manifestado manifieste sea un *dicens per se* de sí mismo. Pues, en este caso, el verbo tiene que manifestarse a sí mismo para poder ser el verbo perfecto de un *dicens per se* (relacionado *per se* con su verbo).

Y esto no es posible en ninguna criatura, ya que para que alguien sea *dicens per se* es condición necesaria —no suficiente— que su *esse* sea *intelligere*. Por ello, sólo el Verbo de Dios, que es dicho por el Padre y que expresa de un modo perfecto y comprensivo al mismo Padre, cuya propiedad es ser

¹⁰⁷ Cfr. C. G., IV, c. 11; *Comp. Theol.*, I, c. 37 (n. 71); c. 50 (n. 87). Aquí se manifiesta el paso fundamental dado por Santo Tomás en el concepto de "*intellectum*". Antes la realidad de "ser lo expresado" y de "ser lo-entendido" del verbo eran separables, y en el caso de Dios el ser "*intellectum*" era una propiedad de la esencia (Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, c), por ello en Dios el Verbo no era necesario para entender (Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 13, ad 2). Ahora la necesidad del Verbo en Dios para entender no es demostrable, pero sí conjeturable (Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12). Por eso su empeño está en mostrar que si en Dios (Cfr. C. G., IV, c. 11; *S. Th.*, I, qq. 27 y 34; *Comp. Theol.*, I, c. 43).

Dicens del Verbo, es expresión perfecta y comprensiva de sí mismo —del Verbo—, precisamente en cuanto que es el Verbo del Padre.¹⁰⁸

Todo esto pone de relieve el carácter esencialmente relativo —intencional— del verbo, no sólo en cuanto que procede de otro sino en cuanto es *intellectum*: ser *intellectum* es poseer un ser puramente intencional, ser pura referencia a otra cosa. De aquí que no se pueda decir que es una perfección absoluta, no es un modo en sí —absoluto— de ser, sino un modo relativo de ser. Precisamente esta característica es lo que permite a Santo Tomás aplicar este carácter como propio al Verbo, como una propiedad personal, el Verbo divino es *Deus-intellectus*, y no el Padre ni el Espíritu Santo,¹⁰⁹ sin que esto suponga que el Verbo posea ninguna perfección absoluta de la que el Padre y el Espíritu Santo carezcan; y esto es posible precisamente en cuanto las personas divinas son “relaciones subsistentes” y no “subsistentes que se relacionan”.¹¹⁰ e. Todo “*intellectum*” es un verbo

Pasamos ahora a determinar la inseparabilidad —la mutua implicación— de las dos características del verbo mental: ser “*dictum*” y ser “*intellectum*”.

El que todo *dictum* es *intellectum* es una consecuencia inmediata de las propiedades de la generación del verbo —del *dicere*—, como ya hemos visto (nº 3, § b). Nos queda, pues, por probar que todo *intellectum* es *dictum*.

Para ello debemos tener en cuenta que todo *intellectum* creado es necesariamente un accidente,¹¹¹ y toda su realidad consiste en “ser entendido”: no puede ser algo cuyo *esse* sea independiente de su intencionalidad (como sucedía en el caso de la especie inteligible). Y, en consecuencia, este accidente no puede ser una perfección que se “añade” a “algo” —un enriquecimiento que implique paso de potencia a acto, sino “algo” en sí mismo —“autónomo”—, un accidente cuya actualidad sea constantemente recibida —un paso de acto a acto—, y esta actualidad, precisamente porque es “*intelligi*”, es la recepción de la actualidad de “entender”. Pero esto no es otra cosa que “ser dicho” —la generación de un verbo—, y, en consecuencia, todo *intellectum* creado es necesariamente un verbo mental; o, lo que es lo mismo, todo *intellectum* es necesariamente *dictum*.

Por otro lado, la Revelación nos enseña que el Hijo —*Deus-intellectus*— es Verbo —eternamente engendrado intelectualmente (dicho) por el Padre, y, en consecuencia, también en Dios el *intellectum* es Verbo dicho —*dictum*— por el Padre: *Deus-intellectus est Deus-dictus*: el Verbo de Dios.

De aquí que podamos afirmar de un modo absolutamente universal que todo *intellectum* es un verbo: las dos características del verbo —ser “*dictum*” y ser “*intellectum*”— son inseparables.

¹⁰⁸ Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 14, lect. 5 (n. 1937); c. 1, lect. 1 (n. 28); *S. Th.*, I, q. 27, a. 5, ad 3; *De diff. verbi div. et hum.* (n. 292); *C. G.* IV, c. 11; *Quodl.*, IV, q. 4, a. 1, c y ad 1.

¹⁰⁹ Ver nota 107.

¹¹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 4, c.

¹¹¹ Ya hemos visto que no puede ser substancia.

f. *Intencionalidad y semejanza: conocimiento de las cosas singulares bajo un contenido universal*

Pasamos por último a determinar, en la medida de lo posible, el tipo de relación existente entre el verbo y la cosa conocida.

i) La semejanza del verbo a la cosa: su carácter universal

"Del hecho que la especie inteligible, que es la forma del intelecto y principio del entender, es semejante a la cosa exterior, se sigue que el intelecto forme una intención —verbo— semejante a aquella cosa, pues tal como uno es así obra".¹¹²

Ahora bien, el contenido de esta semejanza viene determinado por el contenido inteligible de la cosa, que en el caso del conocimiento humano corresponde, en cuanto objeto propio, a la *quidditas* de las cosas materiales, y es obtenido mediante un proceso abstractivo. Y, en consecuencia, la semejanza alcanzada es conforme a un contenido universal según la especie.¹¹³

Esto implica que el conocimiento que tenemos de las cosas se dé en razón de un contenido universal, y que la semejanza de un verbo alcance a todos los individuos de tal especie.

ii) El objeto del conocimiento: la cosa concreta.

Sin embargo, el objeto propio del conocimiento intelectual no son las *quidditates* abstractas, sino las cosas concretas existentes, si bien bajo un contenido universal. Y esto es fundamental en el realismo de Santo Tomás: el objeto del conocimiento es *el ente*, lo que existe, aquello que tiene el acto de ser.¹¹⁴

Por ello es necesario distinguir entre conocer universalmente, en el sentido de indeterminadamente, que es un conocimiento imperfectísimo, y conocer universalmente en cuanto al medio mediante el que se conoce.¹¹⁵

Si el conocimiento intelectual en el hombre alcanzase un conocimiento universal en el sentido de indeterminado, nos encontraríamos que sería más imperfecto que el conocimiento sensible. Y, por ello, debemos afirmar que el conocimiento humano y, en consecuencia, los verbos que formamos de las cosas tienen un contenido universal pero con una relación determinada a la cosa conocida.

De este modo se nos manifiesta claramente que la relación propia del verbo a la cosa conocida no es sólo una relación de semejanza, pues ésta alcan-

¹¹² C. G., I, c. 53.

¹¹³ Cfr. p. e. *De ente et essentia*, c. 3; *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (n. 31). Teniendo en cuenta que, sin embargo, las substancias puramente espirituales tienen especies que alcanzan a los singulares materiales (Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 11), y ellas mismas son inteligibles en su singularidad (Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, ad 3).

¹¹⁴ Muchos son los textos de Santo Tomás en los que mantiene esta afirmación fundamental, citamos sólo algunos a modo de ejemplo: *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; I-II, q. 96, a. 2, c; III, q. 12, a. 3, c; *De Divin. Nom.*, c. 1, lect. II (n. 75); *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (n. 30); *C. G.*, II, c. 83; I, c. 79; c. 53; *De Ver.*, q. 1, a. 1, c; *De Pot.*, q. 1, a. 2, ad 10; *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, ob. 1; d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

¹¹⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 10, ad 1; *S. Th.*, I, q. 55, a. 3, ad 2.

za por igual a todos los individuos de la especie, y, por tanto, sólo nos permitiría un conocimiento indeterminado de las cosas, sino una relación, que fundada en la semejanza, termina en la cosa concreta conocida de un modo singular. Y que, en cuanto determina nuestro conocimiento a dicha cosa —nos la manifiesta— la llamaremos relación de manifestación. De este modo podemos afirmar que el verbo nos manifiesta una cosa concreta bajo un contenido universal.

Y esta relación es posible porque el entender viene determinado en su contenido universal por la especie, pero determinado a la cosa concreta conocida mediante la conversión al fantasma, sin la cual no es posible que el hombre pueda conocer.

Y es así como nosotros entendemos la afirmación de Santo Tomás: “si bien el universal tiene el ser en el intelecto, sin embargo estar en el intelecto es más que ser universal”.¹¹⁶ Y ese “más” es precisamente la relación a lo concreto: la relación de manifestación incluye la semejanza, que es universal, pero es más que de semejanza: es “manifestadora”, “indicadora”, de la cosa concreta conocida.

iii) La simple aprehensión y el conocimiento del singular.

Algunos autores han visto en la afirmación de Santo Tomás: “la primera operación mira la *quidditas* de la cosa y la segunda el *esse* de la misma. Y como la razón de verdad se funda en el *esse* y no en la *quidditas* (...), la verdad o falsedad se encuentran en sentido propio en la segunda operación (...) y no en la primera”,¹¹⁷ la negación de que en el verbo de la simple aprehensión se dé una relación a la cosa concreta, lo cual sería propio del juicio sobre el singular o de existencia.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta interpretación no es correcta, al menos por los siguientes puntos:

— porque, como aclara el Aquinate: “el incomplejo, en cuanto es de sí, no contiene ninguna comparación o aplicación a la cosa. De donde, de sí no se puede decir que sea verdadero ni falso, sino sólo del complejo, en el que se designa la comparación del incomplejo a la cosa por nota de división o composición. Sin embargo, el intelecto entendiendo *quod quid est* aprehende la *quidditas* en una cierta comparación a la cosa, porque la aprehende como la *quidditas de esta cosa*”¹¹⁸:

— si en la simple aprehensión no hubiera relación a la cosa concreta, sería imposible que el juicio la pusiera, ya que mediante el juicio lo que hacemos es simplemente hacer explícito aquello que está implícito en la simple aprehensión;

— la conversión al fantasma se daría en el momento activo de la intelección, y la conversión al fantasma se realiza en cuanto el fantasma es objeto del entender, lo que sólo sucede en la fase pasiva de la operación;

¹¹⁶ *De Ver.*, q. 8, a. 11, ad 7.

¹¹⁷ *In Boet. De Trinitate*, q. 5, a. 3, c. Cfr. *C. G.*, I, c. 59; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7 y sol; a. 3, sol.

¹¹⁸ *C. G.*, I, c. 59. Cfr. *In III De Anima*, lect. 11; *De Ver.*, q. 11, a. 3, c.

— en los ángeles se da sólo la simple aprehensión, pero ésta es perfecta y tiene de modo explícito aquello que en nosotros está implícito, y que debemos hacer explícito mediante el juicio y el razonamiento; por ello y por las características de sus especies innatas tienen un conocimiento inmediato del singular en cuanto tal.

En el fondo, en esta postura se confunde el conocimiento universal en razón del contenido con el conocimiento universal en razón del término, identificando el objeto formal con el material.

Para ellos el verbo de la simple aprehensión expresa “la *quidditas* del hombre”, en el que se da una relación a todos los subsistentes de naturaleza humana —la de semejanza—; sin embargo, como hemos visto, Santo Tomás afirma que el verbo de la simple aprehensión expresa “la *quidditas* de este hombre” y, en consecuencia, hay en dicho verbo una relación —la de manifestación— que termina sólo y exclusivamente en el hombre concreto conocido.

iv) La relación de manifestación mira a la cosa concreta conocida.

La relación propia del verbo en cuanto tal, y que se deriva de ser “lo-entendido” —*intellectum*—, es, insistimos, la de manifestación; y ésta termina en la cosa concreta conocida, ya que “el intelecto forma en sí la concepción de la cosa para conocer *la cosa* entendida”.¹¹⁹ De modo que “el verbo tiene relación tanto al principio por el que es dicho, como a aquello que es como su término: la cosa que es manifestada por el verbo”.¹²⁰

En el caso del intelecto humano, cuyas especies inteligibles son obtenidas mediante un proceso abstractivo y, en consecuencia, no son portadoras de los posibles modos concretos en los que puede determinarse de un modo singular dicha *quidditas*, el verbo alcanza esa relación a la cosa conocida mediante el fantasma. Y esto lleva consigo que cada verbo sólo puede tener una relación de manifestación que termina en una única cosa. Y así, si bien todos los verbos mentales que hacen referencia a objetos de la misma especie son idénticos formalmente, para conocer cada cosa concreta es necesario un verbo distinto: aquél cuya relación de manifestación termina en dicha cosa concreta.

En las inteligencias superiores —los ángeles—, cuyas especies son innatas y su luz intelectual más perfecta, en los verbos que forman están presentes todas las posibilidades en las que se puede concretar la realidad universal que expresan, y, en consecuencia su relación de manifestación puede terminar en varias cosas simultáneamente.

4. *Recapitulación: características metafísicas del verbo mental*

De todo lo dicho podemos concluir que el verbo mental se nos manifiesta como un accidente singular, cuya característica esencial es la de ser *intellectum* —“lo-entendido”—, de modo que *esse verbi est intelligi*. Y de ella se derivan todas sus otras propiedades. Las cuales podemos resumir del siguiente modo:

— con relación al *intelligente*: su ser “autónomo”

¹¹⁹ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

¹²⁰ *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 7.

* procede del intelecto en acto por la especie inteligible, y, por tanto, hecho uno con la cosa entendida, mediante una acción de tipo emanativo que se llama "dicción" o "generación";

* este proceso es un paso de acto a acto, sin movimiento;

* el verbo es "autónomo": extrínseco al ser del intelecto, y unido sólo a él en razón del entender;

* no es en sentido propio una perfección del intelecto en cuanto tal: no lleva consigo un enriquecimiento de la actualidad propia del intelecto —el entender—;

* tiene respecto al inteligente en acto, en razón de su procesión, una relación real de origen originado, a la que corresponde otra opuesta y real en el inteligente de origen originante.¹²¹

— con relación a la cosa conocida: su ser "*pura intencionalidad*"

* El verbo es siempre de algo distinto de sí mismo: "lo-entendido" —el verbo— es siempre realmente distinto de "lo entendido" —la cosa—; y, en consecuencia, es una realidad esencialmente relativa o intencional;

* es semejante a la cosa conocida, de acuerdo al contenido inteligible de la misma: existe una identidad formal con ella, que será más o menos perfecta de acuerdo a la calidad del inteligente y del proceso intelectual concreto; lo que determina la perfección del verbo;

* toda su actualidad es la que corresponde a esta identificación, y no tiene un *esse* independiente de la misma: ser verbo es ser lo-entendido y nada más;

* su relación propia a la cosa es la relación de "manifestación" que, fundándose en la semejanza, es algo más que mera semejanza, pues es "indicadora" de la cosa concreta conocida.¹²²

Continuará

J. L. GONZÁLEZ ALIÓ
Universidad de Navarra

¹²¹ A. Krempel, en su obra *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* Ed. Vrin, París, 1952, niega la posibilidad de relaciones reales entre elementos distintos (accidentes) de un mismo supuesto (Cfr. pp. 147-169), basándose en textos claros de Santo Tomás (p. e. *S. Th.*, I, q. 40, a. 2, ad 4; *In V Metaphys.*, lect. XI; lect. XX; *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 3; d. 33, q. 1, a. 3, ad 2. Sin embargo, admite que en *S. Th.*, I, q. 28, a. 1, ad 4 se afirma explícitamente la existencia de relaciones reales entre el verbo y el intelecto. Nuestra opinión es que esta interpretación de los textos de Santo Tomás, tomada de un modo universal, no es correcta, y procede de confundir el sujeto relacionado —que puede ser un accidente— con el sujeto sustantivo último —la substancia—, pues de admitir esta interpretación, por el mismo motivo, habría que negar que un ser vivo se mueva a sí mismo, pues siendo idéntico el agente y el paciente se violaría el principio de causalidad, sin embargo, Santo Tomás admite que unas partes obran sobre otras, y, en consecuencia, no vemos motivo para que unas partes del supuesto se puedan relacionar realmente con otras. Esto es lo que ocurre entre el intelecto y el verbo, lo que es posible por el carácter "autónomo" del verbo.

¹²² Debe tenerse en cuenta que esta relación de manifestación por parte del sujeto reúne todas las condiciones para ser una relación real, pero como el término de la misma no exista siempre en acto, p. e. puede ser pasado o futuro, esa realidad no siempre es actual (ya que la relación real exige la existencia en acto de su término), por eso se la llama real-habitual o simplemente habitual (Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 1). Téngase en cuenta (cfr. Krempel, o. c., pp. 506-510) que habitual no se opone ni a real ni a de razón, e incluye como caso particular la actual; así una relación habitual-real será real si existe el término, y de razón en caso contrario.

ETER Y ONTOLOGIA

*"Nadie sabe mucho acerca de
Frankie Ferocius, porque él nunca
tiene mucho qué contar, y tarda en
hacerlo".*

D. RUNYON, *Sentido del humor*

No caben dudas de que el éter es una entidad decididamente renuente; y así, desde los trabajos originales de Einstein¹ hasta los estudios más recientes de Grünbaum,² sin descuidar el ya clásico tratado de Whittaker³ y los sugerentes trabajos de Dirac,⁴ Prokhovnik,⁵ Goldberg,⁶ etc.; y hasta —ya en el terreno filosófico— la aceptación por parte de Hoenen⁷ del éter de Lorentz⁸ cual localizador universal y reemplazante, en este sentido, de la "esfera última del cielo" que postulaba Aristóteles y los escolásticos medievales en pos,⁹ el "problema del éter" no parece haber recibido una solución satisfactoria.¹⁰

Si ahora nos atrevemos a volver sobre el tema es porque estimamos que algo puede apuntarse desde una nueva vía: desde una ontología de la naturaleza que pueda considerar el "ser del éter" frente a —y en comparación con— las condiciones generales de "ser el ente natural".¹¹ Todo ello no significa que pretendamos decirle al científico cómo resolver el problema dentro de su esfera propia de acción; sólo queremos aportar lo nuestro, por lo que ello valga.

Para lo cual desarrollaremos nuestro razonamiento según cuatro *Proposiciones* consecuentemente relacionadas.

PROPOSICIÓN I: "ser" y "ser dinámico" es una misma e inescindible realidad.

No se trata aquí de una afirmación gratuita como consecuencia de una intuición directa de lo que significa "ser", sino de una conclusión que se im-

¹ A. EINSTEIN, *Ueber die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, Braunschweig, varias ediciones (utilizamos la de 1956).

² A. GRÜNBAUM, *Philosophical problems of space and time*, Dordrecht, 2nd., 1973.

³ E. T. WHITTAKER, *A history of the theories of aether and electricity*, Edinburgh 1953, 2 vols.

⁴ P. A. H. DIRAC, "Is there an ether?", *Nature*, 1951, 168, 906; y 1952, 169, 146.

⁵ S. J. PROKHOVNIK, "The case for an ether", *British J. Phil. Sc.*, 1963, XIV, 195.

⁶ S. GOLDBERG, "In defense of ether: the British response to Einstein's special theory of relativity, 1905-1911", *Historical Studies in Phil. Sc.*, 1970, II, 89.

⁷ P. HOENEN, *Cosmologia*, Roma, 5ta., 1956, "Thesis 8, Scholium 1".

⁸ H. A. LORENTZ, *The Theory of electrons*, 2ª 1915 (reprod. New York, 1952, p. 11).

⁹ Cfr. S. TOMAS, *In IV Phys.*, lectio 6, nº 468, ed. Marietti.

¹⁰ Con su conocido sentido del humor Einstein expone muy claramente las concepciones del éter y sus dificultades físicas, para acabar diciendo: "Enumeremos a continuación los hechos que han sido suficientemente confirmados por la experiencia, sin preocuparnos más del problema del «e-r.»"; A. EINSTEIN-L. INFELD, *La física, aventura del pensamiento*, trad. cast., Buenos Aires, 5ª, 1958, p. 152.

¹¹ Para una fundamentación en general de nuestra concepción de una ontología de la naturaleza, véase nuestro trabajo: "Fundamentación de una ontología de la naturaleza", *SAPIENTIA*, 1986, XLI, 121 ss.

pone necesariamente desde la experiencia misma de la realidad del ente; y hasta bien puede decirse: desde la condición de toda experiencia del ente. Pues la única vía de acceso a ese ente es su operar, su co-operar con sus congéneres y, *a fortiori*, con el hombre mismo. Es absolutamente inconcebible un ente que, existiendo, fuera inoperante en sentido riguroso; que fuera, estrictamente dicho, inerte; que de ningún modo se hiciera presente al no entrar por vía alguna en inter-acción; que, en fin, no se manifestara ni directa ni indirectamente. Si por absurdo existiera tal ente, permanecería absolutamente desconocido en cuanto a nosotros y su existencia misma perdería sentido en cuanto a la radical ausencia de relación con sus congéneres. "Ser" es "ser presencialmente" a algo o, mejor, a alguien; y ser presente a algo es co-accionar, co-operar para dar una resultante del mismo orden de los entes co-actantes; y ser presente a "alguien" agrega el plus que comporta el conocimiento que de allí surge. Ese "ser operante" o "ser presencialmente" el ente significa que existe en él la razón de la operación, de la presencia (activa) que él es; de modo tal que se manifiesta, que vuelca desde sí y al modo de ser-con-otro, aquello que es en sí mismo y le permite, precisamente, ese ser-con-otro, comunicarse en la co-operación, surgir a la presencia de algo o de alguien. A este "ser el ente" en cuanto manifestado en la co-operación, es a lo que denominamos su *dinamismo*.

Con esto no estamos diluyendo el ser en el operar, pero tampoco consideramos a este operar como algo surgente desde la nada, como algo misterioso y agregado al ser: lo propiamente misterioso reside en "ser el ente", en su "es" (menos impersonal que el infinitivo): todo finca en saber cuánto comporta el "es"; pero al menos "es" debe precontener de algún modo el "operar", el dinamismo, y un dinamismo de tal modo íntimo al ente que no se lo distingue de su "ser": decir "ser" es decir "dinamismo", y viceversa.

De aquí que no pudiendo concebirse ente alguno que sea rigurosamente inerte, el éter no puede ser entendido al modo de un simple sustrato colmante del espacio, especialmente si este espacio es aceptado clásicamente como un ente puramente geométrico. Cuando Weyl hace del éter un simple transmisor de efectos pero sin acción él mismo, dice algo inaceptable —porque si el éter es, es dinámico— y contradictorio —porque para transmitir debe interaccionar.¹²

PROPOSICIÓN II: *Todo ente natural es un ente ubicado y móvil.*

Aquel "ser dinámico" el ente lo conduce, en primera instancia y por la coexistencia de los demás entes, a la relación inter-dinámica con éstos: inmediatamente con los que está en inmediato contacto; mediatamente con el resto del universo. El cosmos será, de este modo, el macrosistema resultante del co-existir (con-ser) del indefinido número de microsistemas que son los entes naturales, cada ente en sí mismo. Pero considerar individualmente a cada ente comporta siempre una arbitrariedad resultante de una abstracción; pues negado el vacío absoluto —un puro sin sentido— el cosmos es incomprensible a menos que se acepte que cada ente es, claro está, un en-sí, pero un en-sí que sólo

¹² H. WEYL, *Space, time, matter*, New York, s.f., p. 311: "the extended field, 'aether', is merely the transmitter of effects and is, of itself, powerless".

existe porque es con-otro y aún gracias-a-otro. Cada ente existe, pues, interpuesto entre sus pares: está *ubicado* por ellos y con ellos, en recíproca y dinámica relación de envuelto y envolvente, de contenido y continente. Todo cuanto "es", es "allí", aparece ubicado según un "donde" que surge de una relación de equilibrio dinámico, en la cual consiste primordialmente su "ser co-presencialmente".

Por la *Proposición I*, es claro que esta relación de ubicación compromete intrínsecamente a los entes en juego no tratándose aquí, en modo alguno, de una simple denominación extrínseca tal como acontece habitualmente con la relación de "lugar", en la cual todo acaba en una relación de superficie interior del continente con superficie exterior del contenido y la consiguiente geometrización del lugar que de ello resulta. Este "lugar", así considerado, constituye una simplificación de lo que naturalmente (físicamente) no sufre ser expresado en entidades geométricas sino que exige la presencia (co-presencia) del ente en el ser y hacer de una totalidad esencialmente óptica y, por consiguiente, dinámica; que es cabalmente cuanto nos interesa, con toda la complejidad existencial que ello comporta. El cosmos es, pues, y en primera instancia, el resultado de una relación de equilibrio ubicativo; precisamente a la alteración de este equilibrio ubicativo en cuanto tal, la denominamos *movimiento* en el preciso sentido de cambio desde un estado de (intrínseca) ubicación a otro estado de (intrínseca) ubicación. En términos más breves: movimiento local es cambio de ubicación.¹³ El movimiento local es más que simple traslación como denominación extrínseca pues al ente natural nada puede acontecerle que no le sea intrínseco: todo *le* acontece *a él*, intrínsecamente; todo cuanto le acontece lo compromete "desde dentro" y como a una totalidad. Desde este punto de vista "movimiento local" significa la alteración del móvil por fluencia de ubicación, con abstracción de toda otra modificación concomitante que pudiera existir.

Ahora bien: por aquella dicha relación de todo a todo que es el cosmos —por la relación que mediatamente o inmediatamente guarda cada ente con el resto de los entes— resultará que la ubicación de un ente depende no solamente del o de los entes que inmediatamente entran en contacto con él sino también y, estrictamente, de la ubicación de *todo* ente. Este es el sentido de unidad del cosmos desde el punto de vista ubicativo. Siendo esto así, es claro que el cambio de ubicación de uno cualquiera de los entes comprometerá el cambio de ubicación de todos y cada uno de los entes restantes; de otro modo dicho: el estado de fluencia de ubicación (movimiento) de un ente pone en estado de fluencia de ubicación (movimiento) a todo ente. En otros términos todavía: el estado de movimiento de un ente comporta el estado de movimiento de todos los entes. Y puesto que consta por la experiencia que *algo* está actualmente en movimiento en el cosmos, resulta que *todo* está actualmente en movimiento en el cosmos.

¹³ Nótese que la conocida definición de Aristóteles según la cual el movimiento es "el acto de lo que está en potencia en tanto que está en potencia", *Phys.*, 201 a 10, es genéricamente definición del cambio; será necesario recurrir a 266 a 1 para verificar que "en sentido estricto está en movimiento lo que se mueve con relación al lugar". Cfr. nuestro artículo: "Nuevamente el movimiento local", *Revista Soc. Arg. de Filosofía*, 1981, I, 15 ss. para mayor aclaración acerca del movimiento local en sentido aristotélico.

El movimiento no es, entonces, algo transitorio en el ente natural sino su *estado* en cuanto constituyente del cosmos. Este estado del movimiento entendido como fluencia de ubicación, completa dinámicamente (ontológicamente) la aproximación primitiva existencial de ubicación del ente, un tanto rígidamente establecida al principio. Continúa apareciendo el cosmos como el macrosistema dicho *supra*, mas ahora con una especificación primera de ese dinamismo: se trata de un macrosistema *móvil*. Repárese en que este *estado de movimiento* así conceptualizado como fluencia de ubicación, no resulta de sí mismo experimentable porque no es un movimiento relativo a algo sino que apunta a un sentido de absolutez como “estado” que es del ente: este “estado” suyo es real, pero inexperimentable en cuanto se trata de un estado totalmente generalizado. La experiencia de este estado, la captación de movimiento, exige particularizarlo en función de un determinado sistema observador-observado; el movimiento como estado no es observable sino sólo inteligible, siendo su realidad exigida sea por el argumento fundado en la ubicación, ya sea a partir de la real observación de variaciones relativas de ese estado (movimiento en cuanto experimentado). La efectiva observación de un determinado ente en movimiento dependerá, en todo caso, de la disponibilidad del instrumento adecuado y de las condiciones de efectuación de la experiencia; pero su *observabilidad* o cualidad de “poder ser observado” no puede negarse en cuanto depende de la real existencia de aquel “estado” del ente.

Consecuentemente el éter, si existe, no podrá escapar a ese “estado” de movimiento, sin que ello asegure de por sí la observación de su movimiento.

PROPOSICIÓN III: *La ubicación supone la impenetración*

La ubicación ha de ser concebida, pues, cual una (dinámica) inter-relación contenido-continente; cual una co-operación gracias a la cual cada ente, reservándose la peculiar interioridad de su ser-en-sí, entra en contacto (inter-activo) con otro. Pero este “entrar en contacto” debe ser mejor explicitado, porque si bien hasta ahora lo hemos entendido, sin mayor aclaración, en el vulgar y más directo sentido de “tocarse dos cuerpos entre sí”, de aquí en más será menester refinemos nuestro modo de referirlo, obligados por nuestro punto ontológico de partida. Porque si “ser” y “ser dinámico” es una misma e inescindible realidad, la ubicación, el “estar” de un ente es algo más amplio que la mera restricción del “toque superficial”: un ente *está* precisamente allí donde *actúa*; está en acto de ser donde está en acto de actuar. Y siendo precisamente en el *actuar* donde se reconoce el *ser*, deberá aceptarse que el ente es hasta (o desde) donde la experiencia más sensible lo muestre actuando.

Esta experiencia se definirá originativamente por una interacción de contacto entre el ente y el observador, sin que necesariamente se llegue al “toque” superficial entre ambos pues ya desde cierta distancia entre objeto e instrumento se verificará aquella inter-acción. Siendo esto así habremos de distinguir entre aquel dicho vulgarmente contacto superficial, y este otro contacto “a distancia”. Por ahora aceptaremos sin crítica y hasta que arribemos a la Proposición IV, este contacto superficial o “toque” vulgar y lo denominaremos “con-

tacto final",¹⁴ mientras que a aquel otro contacto generalizado según inter-acción "a distancia", lo llamaremos simplemente "contacto".¹⁵

Establecido el contacto entre dos entes es claro que puede llevarse a cabo un sostenido movimiento de aproximación de ellos; pero alcanzado por esta vía el contacto final, toda futura aproximación que se lograra sin deformación de los entes deberá comportar una *compenetración*. ¿Es esto posible? Entendiendo por compenetración la simultánea ocupación, total o parcial, de una misma ubicación por dos entes tras el vencimiento de las respectivas resistencias aparecidas en el contacto final, la respuesta debe ser por la negativa pues tal compenetración significaría el vencimiento simultáneo de aquellas resistencias simétricamente opuestas.¹⁶ Aquí reside, precisamente, el fundamento de nuestra respuesta por la negativa, pues admitir la realidad de estricta compenetración comportaría aceptar la violación del principio de no-contradicción, ya que ambas resistencias resultarían, al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista, contradictoriamente vencedoras y vencidas.¹⁷

Es claro que podría objetarse que esta solución parece definitiva considerando los entes como absolutamente compactos, rigurosamente continuos; deberemos tener ahora en cuenta la imagen discontinuista que de la realidad física nos propone la ciencia.

Si el ser natural es necesariamente un *en-sí-para-otro*, estando su *en-sí-dad* lograda cual conclusión desde la alteridad y porque "el modo de ser se sigue del modo de obrar",¹⁸ es conclusión necesaria que dicha *en-sí-dad* (la compacidad o consistencia ontológica del ente) debe ser real y afirmada como conclusión de una realidad experimentada en la alteridad: lo "*para-otro*" debe ser concomitantemente un "*en-sí*" que se da. Esta unidad inviolable del ente, esta compacidad óntica desde la cual y gracias a la cual se expresa el ente como alteridad, debe ser salvaguardada en todo caso de explicación final del ser físico; reducir un ente a pura alteridad, al *para-otro*, comporta negar al uno lo que necesariamente se afirmará del otro, pues al menos este otro será, al cabo y a su vez, un *en-sí*, y un *en-sí-para otro*; y de este modo retornaría a surgir la *en-sí-dad* del ente. Lo *para-otro* del ente *en-sí* es precisamente su actividad como manifestación de su "*ser dinámico*", lo cual conduce a la variamente experimentada co-operación de los entes; a la naturaleza, en fin.

Por esto mismo es que debe rechazarse como explicación física la total convertibilidad del ente en energía y viceversa (o, como se suele decir con mayor imprecisión: de la materia en energía); pues si "*energía*" es la manifes-

¹⁴ "Lo que toca a algo debe situarse a continuación y sin intermediarios entre ambos", PLATÓN, *Parménides*, 149 a. En el mismo sentido va la esquemática definición de ARISTÓTELES, *Phys.*, 226 b 23: "las cosas se tocan cuando sus extremos coinciden".

¹⁵ A este modo de contacto puede relacionarse la otra definición de ARISTÓTELES, *De gen. corr.*, 323 a 22: "Están en contacto los cuerpos que tienen posición y se relacionan entre sí como motor y móvil". Para un estudio crítico acerca de ese tema, véase nuestro trabajo: "El tema del contacto en Aristóteles", *Filosofía oggi*, 1986, IX, 95 ss.

¹⁶ Téngase en cuenta que no hay caso de penetración que no lo sea de *compenetración*, en tanto se mantenga la unidad de cada ente.

¹⁷ Cfr. nuestro trabajo: "La incompenetración de los cuerpos", *Anuario Humanitas*, 1974, XV, 113 ss.

¹⁸ Aforismo absolutamente necesario si se pretende concluir en un saber.

tación concreta del dinamismo que *es* el ente, es manifestación de algo *y* no podrá originar ese algo del cual es manifestación. Esto no es una cuestión de palabras sino de conceptos exigidos por la comprensión misma de la experiencia.

Asimismo: frente a una imagen discontinuista que de esos vulgarmente continuos cuerpos de la ciencia, haciendo de estos sistemas constituidos por partículas y campos internos de interacción, sólo nos es necesario adaptar concordantemente nuestra explicación ontológica. En primer lugar: la dicha discontinuidad sólo quiere significar que en el análisis afinado de "la materia" mediando una determinada teoría, lo hallado debe interpretarse como conduciendo a un orden establecido entre "partículas" o centros "sólidos", y sus campos de interacción; con lo cual queda claro que la discontinuidad es sólo relativa pues se trata de una discontinuidad entre *tipos de materia*, de una discontinuidad material, porque formalmente y en tanto se trate de un sistema estable, el campo interno de interacción de un cuerpo es tan material, propio y peculiar como lo son las partículas que lo componen, existiendo siempre una continuidad formal que se refleja en la unidad de comportamiento macroscópico y que hace que un trozo de hierro o un cristal de nitrato de potasio sea todo él, de extremo a extremo, hierro o nitrato de potasio. Existe así una vulgar continuidad macroscópica derivada de una continuidad elemental (submicroscópica, atómica, etc.); y una experiencia macroscópica de solidez como manifestación de una solidez elemental necesariamente aceptada.

Sin embargo, aun podríamos aceptar la distinción entre un sentido débil y otro fuerte de "ser sólido" o cuerpo: en sentido fuerte, serían cuerpos o sólidos solamente las partículas últimas e irreductibles, conformantes de los sistemas macroscópicamente continuos, los cuales serían entonces sólidos en sentido débil. Esto es: sólido, en sentido fuerte, es toda partícula monótonamente continua; y ésta sería la correspondencia científica a la en-sí-dad ontológica exigida.

Tras estas aclaraciones deberá distinguirse entre "compenetración propiamente dicha" y "compenetración impropiaamente dicha"; pues si en la aproximación entre dos cuerpos (macroscópicos, sentido débil) se llegara al contacto final, podría acontecer que las partículas o sólidos (sentido fuerte) de cada uno quedaran de tal modo situadas que pudieran llegar a intercalarse mutuamente deformando recíprocamente los campos internos de cada cuerpo macroscópico, dando así lugar a la aparición de otro sistema partículas-campos, al surgimiento de un tercer cuerpo (macroscópico). Este sería el caso de compenetración impropiaamente dicha o, mejor, *interlocación*, porque ya no habría dos cuerpos en una misma ubicación sino uno nuevo, con su propia ubicación. En sentido propio, la compenetración sólo acontecería en el caso de contacto final entre las partículas (sólido en sentido fuerte) de cada uno de los cuerpos; y aquí surgirá la imposibilidad señalada ya según el principio de no-contradicción.

En conclusión: si el éter es —por más sutil que se lo suponga— una realidad en-sí (y para-otro), es decir: si tiene su propia consistencia ontológica, ocurrirá entonces que no será estrictamente dicho compenetrable con los demás cuerpos (sentido fuerte) sino, en todo caso, interlocable con ellos.

PROPOSICIÓN IV: *No es menester una tercera realidad para que los entes co-operen*

En nuestra Proposición III hemos hablado de *contacto superficial* entre sólidos (sentido fuerte); ahora aclararemos mejor lo dicho. "Superficie" es, en sentido riguroso, una entidad típicamente geométrica, estrictamente bidimensional, resultando así imposible concebir un verdadero estado de contacto entre dos superficies y que respete la singularidad de cada una: sea que se piense el contacto según una arista, sea que se lo piense según una superficie, la continuidad entre las dos entidades supuestamente "en contacto" será el resultado inevitable. A dos superficies sólo les compete mantenerse distanciadas, o bien coincidir en la confusión de ambas: dos superficies no pueden continuar siendo dos si se les considera en contacto. Pues bien: dos sólidos que llegaran al contacto final según una pretendida "cara superficial" de cada uno de ellos, acabarían *ipso facto* unificados, formando un único sólido mayor.

En sentido propiamente físico, natural, el contacto deberá entenderse introduciendo el necesario dinamismo del ente, abandonando por insuficiente toda concepción geométrica de los entes. Bajo esta premisa, el contacto (final) entre dos cuerpos (sentido fuerte) significa que cada uno de ellos se transforma en un factor de oposición, no "dejando ir más allá" al otro que ha sido aproximado hasta ese extremo, pero sin imaginarlos por ello como estando "a cierta distancia" uno de otro, porque entonces caeríamos siempre en aceptar que esos cuerpos están definidos terminalmente por superficies; insistamos en que éstas deben ser eliminadas definitivamente del ámbito de lo natural: se trata de elementos geométricos, sin realidad *in re*.¹⁹

Pues bien: si este contacto, así dinamizado en función de la irreductible realidad de "ser" = "ser dinámico" (Proposición I) comporta haber alcanzado un máximo en esa inter-acción de simple aproximación recíproca de los cuerpos, resulta inmediato aceptar el progresivo debilitamiento de esa inter-acción por el paulatino apartamiento recíproco de aquellos. Siendo esto así, en ningún caso se llegará a la anulación de esa inter-acción; porque así como la inter-acción no pudo surgir abruptamente de la nada en un momento dado del movimiento de aproximación sino que sólo alcanzó su máximo valor, del mismo modo no podrá resolverse súbitamente en la nada en un momento dado del movimiento de separación: sólo podrá ir tomando valores menores.

Este *Gedankenexperiment* no constituye sino una aplicación de lo que ya quedó implícitamente dicho en la Proposición I, al hablarse del co-operar de los múltiples entes cósmicos debido a la existencia misma de esos entes. Queda así confirmado que el cosmos es un *plenum* activo resultante de la inter-acción sin solución de continuidad, de sus entes integrantes. El éter podrá existir como uno de esos tantos entes, y aun tener cierto comportamiento privilegiado; pero

¹⁹ Por ejemplo: el "punto" de contacto entre una esfera idealmente perfecta "de madera" y una "superficie" idealmente plana "de hierro", ¿de qué material será? En realidad el absurdo ya se descubre al hablar de "esfera" de madera" y de "superficie de hierro", pues si se trata de cuerpos perfectamente definidos por "superficies", no pueden ser cuerpos naturales. Cfr. para una exposición contemporánea de este problema del contacto nuestro trabajo de próxima aparición: "El contacto natural", en *Filosofía oggi*.

en todo caso no será *necesario* como inter-relacionante a fin de que puedan transmitirse actividades: desde este punto de vista exigirlo sería multiplicar los entes sin necesidad.

Repárese, de paso, en que este resultado obtenido comporta la justificación ontológica de los "campos" de interacción de que habla la ciencia; quedando, al mismo tiempo, desahuciada una "acción a distancia" imposible por la imposibilidad de existencia de verdaderos "huecos" ontológicos o vacío absoluto.

Conclusiones

Partiendo de una exigencia ontológica (Proposición I) y de la primigenia experiencia de que existe pluralidad de entes, hemos sacado consecuencias tales que *si el éter existe*:

1. No puede tratarse de un ser inerte (Proposición I).
2. No puede estar en reposo absoluto sino, al menos, en "estado" de movimiento (Proposición II).
3. No será rigurosamente compenetrable (Proposición III).
4. No quedará justificado como necesario para que exista inter-acción cósmica (Proposición IV).

En breve: o el éter es superfluo o bien debe ser considerado, aun con ciertas peculiaridades, como uno más entre sus congéneres cósmicos. Una experiencia científica cada vez más refinada podrá negar o reafirmar la existencia de este éter, pero si se lo aceptare como existente deberá quedar justificado por sí mismo y no cual una necesidad para que pueda explicare la actividad de los demás entes.

J. E. BOLZÁN

*Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas*

LA FILOSOFIA CRISTIANA EN AMERICA

1. Existencia de la filosofía cristiana hispanoamericana

Dado lo que es ya una actitud habitual en gran parte del mundo intelectual contemporáneo de ignorar y silenciar todo lo que sea o tenga relación con la filosofía cristiana, antes de caracterizar la esencia de la filosofía cristiana en Hispanoamérica, debe empezarse por demostrar su existencia.

No es nada difícil establecer la existencia de una filosofía cristiana en Hispanoamérica; basta citar a cinco de sus máximos representantes: Agustín Basave Fernández del Valle, José Rubén Sanabria, Stanislavs Ladusans, Octavio Nicolás Derisi y Alberto Caturelli.

También se puede demostrar examinando la intensa e importantísima actividad que todos ellos están realizando en favor del pensamiento cristiano. Es de tanta envergadura que, incluso, se ha dicho, ante el total secularismo y la crisis en general de la cultura en Europa, que "aquella sociedad que, al menos hasta cierto punto, se haya liberado de una secularización total, se convierte en esperanza y punto de partida para revertir el proceso. Iberoamérica está en esta situación porque su tradición se mantiene intacta: Grecia y Roma, cuya cultura ha sido transfigurada por el cristianismo que le dona un «nuevo ser», son el fundamento y luego la península Ibérica que conquista, evangeliza y asume el Nuevo Mundo. Esta tradición greco-latina-ibérica y católica tiene en sí misma los principios de solución para los problemas más graves del mundo de hoy".¹

No voy a referirme a toda la gran labor del ilustre filósofo mexicano Agustín Basave Fernández del Valle, rector de la Universidad Regiomontana de Monterrey, porque tuve el honor y el placer de exponer una parte de su pensamiento en el estudio *Metafísica de la "habencia" y de la muerte*, publicado en una obra colectiva por el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona, titulada *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*.²

Tampoco expondré la importancia de la obra de un gran filósofo mexicano, el profesor José Rubén Sanabria, porque merece, sin duda, un estudio especial, con una extensión mayor a la que se le podría dedicar en esta sesión. Basta, por ahora, recordar que la revista que dirige, *Revista de Filosofía*, acaba de cumplir veinte años de publicación ininterrumpida, sin dejar de ser nunca una de las mejores revistas de filosofía en castellano.³

¹ ALBERTO CATURELLI, "El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica" en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXV/135 (1980), pp. 63-75, pp. 74-75.

² Véase: E. FORMENT, *La metafísica de la "habencia" y de la muerte de Basave Fernández del Valle*, en VV.AA., *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, ICE, Barcelona, 1987.

³ Véase: *Revista de Filosofía* (México), XX/58-58 (1987), 345 pp.

Para el reconocimiento de la gran tarea en favor de la filosofía cristiana en América, es suficiente la consideración de una parte de las actividades emprendidas por el filósofo brasileño Stanislavs Ladusans y los argentinos Derisi y Caturelli. El ofrecer toda su obra y su pensamiento no es posible; y tampoco hacerlo brevemente. Merecen cada una de ellas como mínimo una sesión completa.

Octavio Nicolás Derisi, autor de más de treinta libros, una decena de traducciones, y cerca de seiscientos artículos, ha sido profesor de la Universidad de Buenos Aires y rector de la Universidad Católica Argentina. Fundó en 1946 la revista *Sapientia*, una de las más prestigiosas en lengua castellana, y también la *Revista de Filosofía y Universitas*.⁴ Muy acertadamente se ha dicho que: "el tomismo de Octavio Nicolás Derisi ha sido y continúa siendo para América Latina lo que fue el de Maritain y Gilson para América del Norte y para Francia, el de Grabmann para Alemania, el de Raeymaeker y van Steenberghe para Bélgica, el de Masnovo, Fabro y Vanni Rovighi para Italia, ha dado nuevo brillo y renovado crédito a la filosofía cristiana de Santo Tomás".⁵

Alberto Caturelli, gran amigo y colaborador de Derisi, a quien ha dedicado una excelente monografía que reconstruye y analiza extensamente todo su pensamiento, titulada *Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano*,⁶ es profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba. Ocupa la más alta categoría como Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina.

Actualmente Caturelli es el vicepresidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía. Ha publicado treinta volúmenes y alrededor de cuatrocientos artículos.⁷ Ha sido director y fundador de las revistas filosóficas *Xenium* y *Eidos*. Es miembro de la redacción de *Sapientia* y de otras revistas. Actualmente dirige *Filosofar Cristiano*. Es también miembro del Comité Director de la FISP (Federación Internacional de Sociedades de Filosofía), el más alto organismo mundial de este tipo, con sede en Berna.⁸

El filósofo tomista Stanislavs Ladusans, profesor de la Facultad de Filosofía de Sao Paulo y catedrático en la Pontificia Universidad de Rio de Janeiro es, sin duda, el principal representante de la filosofía cristiana en el Brasil. El 3 de noviembre de 1972, fundó en Brasilia la *Asociación Católica Interamericana de Filosofía*, denominada al principio "Asociación Latinoamericana de

⁴ Véase: *Sapientia* (Buenos Aires), XXXV/137-138 (1980), número extraordinario de homenaje a O. N. Derisi, 665 pp. Cf. ALBERTO CATURELLI, *Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano*, Buenos Aires, EDUCA, 1984.

⁵ BATTISTA MONDIN, "Retrato de Octavio Nicolás Derisi", en *L'Osservatore Romano*, 18-XII-1985, edición italiana. Véase: *Sapientia* (Buenos Aires), XLI/160 (1985), pp. 141-143.

⁶ ALBERTO CATURELLI, *Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano*, op. cit.; véase también ALBERTO CATURELLI, *La Filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1981.

⁷ Cfr. SERGIO SARTI, *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporanea*, Cisalpino Goliardica, Milano, 1976, pp. 369-388; y BATTISTA MONDIN, "La metafísica cristiana di Alberto Caturelli", en *L'Osservatore Romano*, 20-VII-1984, p. 3.

⁸ Véase: "Filosofi contemporanei", en *Filosofia Oggi* (Genova), VIII/3 (1985), pp. 421-448.

Filósofos Católicos", con el propósito de procurar que se crearan otras asociaciones filosóficas cristianas en los demás países de Hispanoamérica.⁹

También en Brasil organizó la *Sociedad Brasileña de Filósofos Católicos*, que ha convocado varias "Semanas Internacionales de Filosofía". Hasta 1974 fue presidida por Ladusans y en la actualidad por el profesor Dr. Tarcisio Padilha.

En 1974 el profesor Ladusans fundó el *Conjunto de Pesquisa Filosófica* (Conpefil), que en sus ya catorce años de existencia bajo su presidencia ha desarrollado una intensísima actividad que se ha manifestado en la celebración de varios Congresos y Coloquios.

Los objetivos de estas fundaciones son principalmente dos. El primero, el estudio y profundización de la filosofía cristiana, principalmente la obra de Santo Tomás. El segundo, un diálogo auténtico con el pensamiento contemporáneo, que no excluye la crítica "al inmanentismo y a todas las formas de relativismo (...) a las filosofías unidimensionales y a las consecuencias de la autosuficiencia del hombre actual, como son el laicismo, el liberalismo autosuficiente, los materialismos y el ateísmo".¹⁰ En cuanto católicas, estas sociedades confiesan explícitamente su fidelidad al Magisterio de la Iglesia.

2. Movimiento filosófico cristiano hispanoamericano

En el año 1973 el profesor Caturelli fundó, junto a diecisiete profesores más, la *Sociedad Católica Argentina de Filosofía*, con las mismas finalidades que las sociedades brasileñas, con las que mantienen una estrecha colaboración.¹¹ Bajo la presidencia del Dr. Caturelli, ha llevado a cabo desde entonces una actividad de renovación del pensamiento católico hispanoamericano, que se ha concretado en numerosas publicaciones, reuniones, cursos y seminarios.

Sin embargo, su actividad más destacada ha sido la convocatoria y organización de lo que se ha denominado un "magno acontecimiento",¹² el *Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*. El congreso tuvo lugar en el complejo turístico de Embalse de Río Tercero, a unos kilómetros de la ciudad argentina de Córdoba, durante los días 21 al 27 de octubre de 1979. Caturelli, que asumió la presidencia de la Comisión Ejecutiva, fue el organizador y el alma de esta gran asamblea mundial, cuya presidencia de la Comisión Organizadora ocupaba el profesor Derisi.

Por coincidir su celebración con el centenario de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, que instigaba a la restauración de la filosofía cristiana, princi-

⁹ Cfr. *Acta de fundación de la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos* (ALAFC), *Boletín* (Sao Paulo), 1, pp. 11-12; O. N. DERISI, "XVIº Coloquio Filosófico Internacional (30-VII al 5-VIII, 1985, Río de Janeiro)", en *Sapientia* (Buenos Aires), XL/158 (1985), pp. 307-309.

¹⁰ ALBERTO CATURELLI, "En el X Aniversario del Conjunto de Pesquisa Filosófica", en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXIX/154 (1984), pp. 309-311.

¹¹ IDEM, "La Sociedad Católica Argentina de Filosofía", en *Filosofar Cristiano* (Córdoba), II/3-4 (1978), pp. 123-129.

¹² TEOFILO URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1985, vol. VIII, p. 506.

palmente según la orientación de Santo Tomás, su primer fin fue su celebración. El segundo fue la "revitalización del pensamiento filosófico católico enraizado en la verdadera tradición iberoamericana".¹³

Estas finalidades explican el temario del Congreso, que se desarrolló en varias sesiones plenarias sobre los siguientes temas: "El hombre cristiano y las implicaciones filosóficas existentes en su adhesión a Cristo Redendor. La Metafísica cristiana", "Examen crítico de las formas del immanentismo, ateísmo y neomodernismo en el mundo actual. La justicia y el marxismo", "Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural", "Contemplación y acción. Filosofía y mística cristiana hoy", y la sesión final sobre el tema "Santo Tomás, hoy, como modelo de creatividad filosófica y santidad de vida".

Además de esta cinco sesiones plenarias, tuvieron lugar seis sesiones especiales, que trataron de los siguientes temas: "La filosofía cristiana frente a la lógica y las filosofías nominalistas de hoy", "Filosofía cristiana, Antropología y Psicología", "Filosofía cristiana y ontología", "Ética y política cristianas", "Filosofía cristiana y educación", y el sexto y último "La filosofía cristiana, el trabajo y la técnica. La historia e Iberoamérica a la luz de la filosofía cristiana".¹⁴

El congreso reunió a unos seiscientos filósofos, que representaban a veintidós países del mundo. Entre los oradores pueden citarse, simplemente como una pequeña muestra de su calidad, a los siguientes profesores: Angel González Álvarez, Ismael Quiles, Stanislavs Ladusans, Victorino Rodríguez, Agustín Basave Fernández del Valle, Benedetto D'Amore, José María de Cruz Pontes, Joosef Seifert, Teófilo Urdániz, Abelardo Lobato, José Luis Curiel, Tarcisio M. Padilha, Sergio Sarti, Giorgio Giannini, Stefan Swierczawski, Joseph de Finance, José Rubén Sanabria y otros.

El Congreso puso de relieve la existencia, la vitalidad y la fecundidad de la filosofía cristiana, sobre todo de la filosofía tomista, en todo el mundo. Al mismo tiempo, de sus conclusiones se desprende que, a pesar de las diferentes tendencias, la filosofía cristiana tiene una unidad esencial, un cuerpo doctrinal, en el que coincidieron las más de ciento cincuenta ponencias y comunicaciones que se leyeron.

La coincidencia de estas verdades esenciales, que constituirían el núcleo fundamental de la filosofía cristiana, se da, en primer lugar, en la proclamación de que existe una auténtica filosofía cristiana que es estrictamente filosofía. Es cristiana, no por sus principios o métodos, ya que no abarca lo misterioso del cristianismo, sino porque reconoce la primacía de la fe sobre el esfuerzo racional humano y a ella se subordina. De manera que no se emancipa de toda autoridad o tradición, bajo el pretexto de racionalidad o libertad, sino que reconoce que, en cuanto humana, es limitada.

Tampoco ello quiere decir que la Revelación cristiana no haya influido en la filosofía. Tal como ha defendido el profesor Caturelli, precisamente la

¹³ ALBERTO CATURELLI, *El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica*, op. cit., p. 66.

¹⁴ Véase: *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. La filosofía del cristiano, hoy (Vetera novis augere)*, Córdoba, 1979, 5 vols.

filosofía se ha podido constituir como tal, con toda su pureza racional, como una verdadera filosofía, gracias a la ayuda de la verdad sobrenatural.

Frente a las interpretaciones contemporáneas que acusan al cristianismo de impedir la constitución de una filosofía puramente racional, Caturelli sostiene la tesis de que paradójicamente es a las filosofías no cristianas a las que hay que desmitificar.

Insistentemente ha explicado Caturelli que: "los mitos pre-rationales fueron los que le impidieron progresar como filosofía. Los filósofos griegos racionalizaron muchos mitos arcaicos, como el del retorno cíclico, el dualismo sobre un monismo de fondo, la necesidad cósmica, el carácter negativo de la materia, la eternidad del movimiento circular, etc., pero sin conseguir desprenderse totalmente de ellos. Ni el mismo Aristóteles consiguió librarse de ellos. Por ejemplo, sostuvo la circularidad eterna del movimiento, la eternidad de la materia y de las formas, y otros más, que no sometió a crítica. Lo que le impidió, a pesar del descubrimiento de la doctrina de la potencia y el acto, alcanzar la noción de creación.

Por consiguiente, "aquellos elementos no filosóficos ínsitos en el pensamiento filosófico eran de naturaleza estrictamente mítica, e impidieron a la filosofía antigua alcanzar verdades fundamentales de naturaleza, precisamente, filosófica. En otras palabras, que le impidieron lograrse como filosofía, es decir, como saber estrictamente racional".¹⁵

Gracias a la Revelación cristiana, que proporcionó la idea de creación y sus consecuencias, se desmitificó el pensamiento antiguo. Con esta transfiguración cristiana la filosofía pudo progresar como filosofía. De manera que, "le cupo al pensamiento cristiano, iluminado por la Revelación sobrenatural (que tampoco es en modo alguno filosófico) la radical desmitificación del pensamiento antiguo permitiéndole eliminar los elementos no filosóficos y lograrse a sí misma como filosofía".¹⁶ Por ello, la filosofía cristiana, por ser precisamente cristiana, es más filosofía.

La modernidad, por una serie de prejuicios, no ha visto con claridad la indicación de santo Tomás de que "los filósofos antiguos, paulatinamente y como a tientas, llegaron al conocimiento de la verdad".¹⁷ Es más, por apartarse del cristianismo, la filosofía moderna ha perdido esta purificación cristiana de los mitos y ha vuelto, como consecuencia, a caer en ellos. Lo que le impide que su filosofía sea verdaderamente racional. Los mitos de esta filosofía no cristiana son muchos, por ejemplo, el inmanentismo, que Caturelli considera el principal, el monismo, el dualismo, el materialismo, el historicismo, etc., que se mezclan unos con otros.

¹⁵ ALBERTO CATURELLI, "La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental", en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXVII/145 (1982), pp. 165-190 y XXXVII/146 (1982), pp. 249-268, p. 165.

¹⁶ *Ibid.*, p. 165. Cfr. O. N. DERISI, "Alberto Caturelli. La Metafísica Cristiana en el Pensamiento Occidental (Buenos Aires, Ediciones Cruzamante, 1983), en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXVIII/150 (1983), pp. 315-316.

¹⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2. Citado por ALBERTO CATURELLI, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, op. cit., p. 165.

Esta recaída en el mito, que ya se dio en las corrientes gnósticas de los primeros siglos cristianos, es más grave; porque los mitos de la filosofía griega obedecieron a la ignorancia y a los prejuicios religiosos, en cambio, los actuales implican un rechazo al cristianismo. Incluso, "al restaurar los mitos prefilosóficos con ropaje de estricta filosofía, los utiliza como arietes contra la Revelación cristiana. El inmanentismo, que no busca la verdad sino que la elimina desde que es "posición" de la razón, no anda como a tientas como los antiguos que rectamente lograban cierta verdad, sino que anda ciego, observado por la soberbia razón univocante".¹⁸

En segundo lugar, se coincide en las distintas tendencias de la filosofía cristiana, en la afirmación del "realismo intelectualista", principalmente el tomismo. Tal como señala Derisi: "a través de la intuición de los datos sensibles, la inteligencia, desde su primer acto, de-vela y aprehende el ser trascendente. En el concepto o acto subjetivo está presente, de un modo inmaterial, la realidad del ser trascendente —concepto objetivo—, distinto del propio acto cognosciente. Enraizada toda su actividad en este concepto objetivo, la inteligencia avanza con nuevos conceptos o aspectos abstractos de la esencia del ser trascendente, para reintegrarlo en su acto real de ser, mediante el juicio".¹⁹

Otra tesis comúnmente aceptada es la capacidad del entendimiento humano para alcanzar en alguna medida las causas más profundas de la realidad y a un cierto conocimiento de la Causa primera, es decir, la validez de la metafísica. También se coincide en que esta metafísica es el fundamento del orden moral, jurídico y político. Igualmente que desde esta metafísica se puede elaborar una antropología cristiana, ya que le proporciona sus principios fundamentales. Por último, que esta metafísica del hombre tiene que explicar su dignidad personal.

A partir de 1981, cada dos años la Sociedad Católica Argentina de Filosofía ha venido celebrando *Congresos Católicos Nacionales de Filosofía*. El primero y el segundo se celebraron en 1981 y 1983, respectivamente. El tercero, que tuvo lugar a finales de 1985, trató precisamente sobre el tema *La filosofía cristiana en Hispanoamérica*. En este congreso se presentaron valiosísimos trabajos. Entre ellos se puede destacar la ponencia del Presidente Honorario de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Octavio N. Derisi, sobre *La filosofía cristiana*, la de Ismael Quiles sobre la metafísica de Agustín Basave Fernández del Valle y los que trataron el tema de "La teología de la liberación, la espiritualidad y la situación del hombre".²⁰ También interesan para esta temática todos los trabajos del último congreso, porque ha versado sobre *Ateísmo y vigencia del pensamiento católico*.

¹⁸ ALBERTO CATURELLI, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, op. cit., p. 263.

¹⁹ OCTAVIO N. DERISI, "Conclusiones del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana" en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXV/135 (1980), pp. 75, 78, p. 77.

²⁰ Cfr. ALBERTO CATURELLI, "III Congreso Católico Argentino de Filosofía. XVII Coloquio Interamericano de Filosofía. Crónica. La Filosofía Cristiana en Hispanoamérica", en *Sapientia* (Buenos Aires), XLI/159 (1986), pp. 71-74. Cfr. también los volúmenes de la revista *Filosofar Cristiano* (10 vol.), en donde aparecen los trabajos de estos cuatro congresos.

El que la filosofía cristiana es un humanismo, ha sido puesto especialmente de relieve en otro gran acontecimiento filosófico, en la celebración del *Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, en Monterrey (Nuevo León, México), en octubre de 1986 de los días 20 al 24. Organizado por la recién fundada *Sociedad Católica Mexicana de Filosofía*, presidida por el doctor Agustín Basave Fernández del Valle, que le ha dado el mismo espíritu y fecundidad que las otras sociedades católicas hermanas.

Bajo la presidencia del profesor Basave Fernández del Valle, organizador y alma de este gran congreso de enorme resonancia mundial, se reunieron unos seiscientos filósofos católicos, con quienes tuve la suerte de colaborar con una aportación sobre *La dignidad de la persona*,²¹ para estudiar *El humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad*.

El tema central de la primera sesión plenaria, *La metafísica cristiana de la persona humana*, fue tratado principalmente por Iván Gobry (Francia), Walter Artus (EE.UU.) y Erwin Schadel (Alemania). En las sesiones especiales dedicadas a los subtemas hay que destacar las comunicaciones de E. Agazzi (Friburgo), Ylves José de Miranda Guimaraes (San Paulo) y la de José Luis Curiel (México).

En la segunda sesión, titulada *La metafísica cristiana del cosmos*, intervinieron los profesores Ramón Queralto (Sevilla) y Patrick Wagner de Reyna (Lima). En los subtemas hay que resaltar por su notable calidad las comunicaciones de André Mercier (Berna), Richard Francis (EE.UU.), Horst Seidl (Alemania Federal), Joao Martins Terra (Sao Paulo), Gustavo Eloy Ponferrada (Argentina), Stanislavs Ladusans, Jesús García López (Murcia), Battista Mondin (Roma) y Judit García (Rosario).

El tercer plenario fue sobre el tema *La metafísica cristiana del orden social*. Fueron muy importantes las intervenciones de Agustín Basave Fernández del Valle, Evangelhos Moutsopoulos (Atenas) y la de Abelardo Lobato (Roma). El último plenario sobre *La metafísica cristiana y los valores*, fue tratado por Octavio N. Derisi, Alberto Caturelli, Jesús González López, Julio Terán y Heinrich Beck (Bamberg). También merecen nombrarse especialmente las intervenciones en las correspondientes sesiones especiales del italiano Sergio Sarti y del profesor chino Mattias Lu.

Este II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, que reunió a tan gran cantidad de filósofos, procedentes de veintiocho países del planeta, como ha escrito Caturelli, "está cargado de significación: ante todo, su tema sobre el humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad lo distingue y en cierto modo lo enfrenta con el decadente y antimetafísico pensamiento contemporáneo. Esto conlleva un resultado inmediato en relación con un «mundo intelectual» que tratará de aislarlo o ignorarlo completamente".

En segundo lugar, se desprende de esta reunión mundial: "la necesidad de no dejarse arrastrar por actitudes de «acuerdo» o de «compromiso», perdiendo

²¹ E. FORMENT, *La dignidad de la persona* en *Actas del Segundo Congreso Mundial de Filosofía Cristiana* (Monterrey, en curso de publicación).

la propia esencia; por el contrario, ser firmes en la doctrina ofreciendo al mundo un pensamiento católico-metafísico creador que, sin compromisos equívocos, sabe al mismo tiempo asumir críticamente las exigencias y problemas del mundo de hoy".²²

Estas reuniones, que van configurando todo un movimiento filosófico cristiano, y que tienen una proyección no sólo en Hispanoamérica sino en todo el mundo, continuarán. Ya está prevista la celebración del *III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, cuya temática será *El ateísmo actual y la trascendencia*. Tendrá lugar en la Pontificia Universidad Católica de Quito, en 1989, y su organización está a cargo del Dr. Julio Terán Dutari. Se ha previsto también que el IV Congreso Mundial coincida con la conmemoración del Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América y, por tanto, se celebrará tres años más tarde.

3. La filosofía cristiana y la universidad

Patentizada la existencia de una filosofía cristiana hispanoamericana, queda por terminar el precisar su esencia. Lo cual es muy importante, porque como sostiene y enseña Caturelli, desde hace muchos años, "se advierte una conciencia cada vez más clara de nuestras verdaderas raíces históricas, precisamente cuando el Viejo Mundo parece renunciar a ellas (...). El actual escepticismo metafísico, que cunde por el mundo, parece producir en Iberoamérica la necesidad de buscar en sus propios supuestos históricos las fuentes del progreso espiritual".²³

No obstante, tampoco es posible presentar de un modo breve la esencia de esta filosofía cristiana en toda su riqueza y profundidad. Únicamente parece factible examinar su solución a un problema filosófico determinado, para que a través de la misma se manifieste lo que es o la esencia de esta importante filosofía. Por ello, ofreceré seguidamente su concepción de la universidad, porque no sólo refleja perfectamente la naturaleza de este movimiento filosófico cristiano, sino también, por su gran valía, puede ser útil, en unos momentos en que abunda una gran confusión de ideas sobre la misma.

Su doctrina sobre la Universidad se encuentra principalmente en tres obras importantísimas: *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, de Caturelli,²⁴ *Naturaleza y vida de la Universidad*, de Derisi²⁵ y *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*.²⁶

En la obra del profesor Derisi, se empieza por remover dos tesis implícitas en la mayoría de estudios sobre la institución universitaria, porque no parecen

²² ALBERTO CATURELLI, "El II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana" en *Sapientia* (Buenos Aires), XLII/163 (1987), pp. 67-72, p. 71.

²³ IDEM, *El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica*, op. cit., p. 63.

²⁴ IDEM, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Córdoba, Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1963.

²⁵ OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

²⁶ ALBERTO CATURELLI, *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1982.

aceptables si se reflexiona sobre ellas. La primera es que las universidades cambian totalmente de acuerdo con las circunstancias históricas, geográficas, culturales u otras situaciones concretas. La segunda, que los fines de las distintas universidades son el resultado de elecciones personales, de manera que los objetivos concretos son opcionales.

En su lugar, según Derisi, debe sostenerse, lo que es el presupuesto de todo su libro, que tras estas realizaciones o modos concretos de la universidad hay una esencia inmutable de la misma, que atraviesa toda la historia. Esta esencia o naturaleza deriva de una finalidad propia y específica de la universidad que, por lo mismo, no se ofrece en cada momento histórico como una opción, sino como algo irrenunciable, porque sin éste la universidad dejaría de serlo. De la misma manera que en el hombre, aunque su existencia concreta cambie, no deja de ser el mismo, porque conserva su esencia, que es su alma; la Universidad también permanece esencialmente a través de sus realizaciones históricas concretas y circunstanciales.²⁷

Para el esclarecimiento de esta esencia, el profesor Caturelli comienza su obra partiendo del sentido que se da a la palabra universidad en su uso más corriente y común. Explica que en el lenguaje cotidiano el término "universidad" significa un lugar donde se piensa y se transmite este pensamiento, y que de este lugar surgen profesionales, que son útiles a la sociedad. De él, por tanto, depende el futuro de la cultura y el progreso humanos. Por todo ello, el término "universitario" importa una especial dignidad, e incluso supone una actividad de la que el hombre que la realiza puede sentirse orgulloso.²⁸

Según Caturelli, estas acepciones no van desencaminadas y se acercan mucho a lo que es la universidad, porque su definición es la siguiente: "la corporación de estudiantes y profesores, que por la investigación y la docencia se ordena a la contemplación de la verdad".²⁹

En esta precisa definición de Caturelli se contienen cuatro elementos esenciales de la misma. El primero, que es una unión, no el lugar físico donde está ubicada. Una unión de maestros y discípulos, que no es impuesta violentamente, de un modo artificial, ya que se funda en el afán y el amor a la verdad. El segundo, que la unidad es jerárquica, porque tienen distinto valor el papel de los profesores y los alumnos.

El tercer elemento es que su finalidad es teórica o especulativa. Lo que significa que no está directamente dirigida hacia la actividad práctica o utilitaria. Si se ocupa de la acción, lo hace desde su raíz cognoscitiva. De ahí que, por ejemplo, aunque estudie la economía, no sea una empresa, aunque estudie la política, no sea un partido político, aunque estudie las técnicas, no es una empresa, aunque estudie a Dios, no es una religión, etc.

Significa también este constitutivo que se dedica a la verdad total, a la verdad en sí misma. No hay ningún tipo de ser que no sea objeto de su estudio.

²⁷ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., Introd., pp. 9-13.

²⁸ Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. I, pp. 13/14.

²⁹ *Ibid.*, c. IV, p. 57.

Asimismo, se indica que su finalidad es desinteresada. Aunque los hombres prácticos se nutran con las ideas de los hombres teóricos, éstos no las han elaborado con el deseo de su realización.

Implica, por último, que la tarea universitaria se enfoca "sub specie veritatis". De ahí su nobleza y fecundidad. Nobleza, porque la verdad es un bien que dignifica al hombre, de tal manera que es superior a todos los bienes materiales, que siendo objeto de la actividad práctica humana, pueden proporcionar el bienestar material. En cambio, la verdad enriquece espiritualmente al hombre. Fecundidad, porque al fundamentar las realizaciones prácticas, hace más por ellas, que las mismas acciones. La vocación, que requiere la actividad de profesores y alumnos es el cuarto elemento contenido en esta precisa definición. La consagración a las tareas universitarias es necesaria, porque sin ella no es posible cumplirlas, como enseña la experiencia.³⁰

Caturelli explica la aparición de las universidades por la metafísica del hombre. Porque el deseo más profundo, la aspiración más honda del ser humano es el afán de conocer la verdad. El hombre tiene la vocación de conocer y de vivir de acuerdo a la verdad conocida.

La verdad, sin embargo, no se ofrece al hombre gratuitamente, sino que debe conquistarla. Para hallarla se deben cumplir dos condiciones previas. La primera es la aceptación de que la realidad posee una verdad propia y de que el conocimiento humano es capaz de expresarla, es decir, que su conocer no es subjetivo, sino manifestativo de la verdad de la realidad u objetivo.³¹ El segundo requisito es que debe buscarse la verdad integral. Hay que explorar todos los aspectos de la naturaleza y del hombre. Principalmente de este último. Si no se pretende la verdad total sobre el hombre, si se persigue únicamente una visión parcial de la persona, se pierde su dignidad.

Las universidades históricamente nacieron con el siglo XIII. Las modestas escuelas medievales, surgidas en torno a los monasterios y a las catedrales se desarrollaron hasta convertirse en universidades. Su origen es, por tanto, eclesial. La Iglesia fue la fundadora de las universidades. No es nada extraño que la Iglesia haya sido la madre de las universidades, ya que siempre ha apoyado a todas las instituciones que están al servicio de la verdad; y, además, porque en este caso hay una afinidad connatural entre la universidad y la Iglesia: la de servir al hombre.³²

La universidad nació en el seno mismo de la Iglesia como una extensión natural de su misión de servicio al hombre y a la sociedad; y lo hizo en el momento de mayor madurez. A este momento de creatividades cimieras en la historia del hombre, fue posible llegar, precisamente, gracias al cristianismo, al desmitificar y, con ello, hacerla avanzar, la cultura antigua griega y romana.³³

³⁰ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., cc. I y III.

³¹ Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. I, pp. 20-21.

³² Cfr. IDEM, *La Filosofía medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1972.

³³ Cfr. IDEM, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, op. cit., pp. 168-183.

Históricamente y en importancia la primera universidad del mundo fue la de París. Nació en el año 1200 al organizarse corporativamente los maestros y estudiantes de cuatro escuelas, una catedralicia y tres monacales, que existían en la ciudad, en forma de gremio. El gran Papa de la Edad Media, Inocencio III reconoció la nueva corporación gremial y en uno de sus escritos de 1208 utiliza el término "universidad" por primera vez en la historia para referirse a ella.

La universidad medieval, tal como denotaba estaba nueva palabra, estaba abierta a todos, era realmente universal y, además, a todo, se dirigía a la verdad en todas sus expresiones, científica, filosófica y teológica.³⁴ Tal apertura fue la causa que surgieran inmediatamente universidades por toda Europa, todas ellas gracias a la Iglesia, como las universidades de Bolonia, Padua, Praga, Colonia, Cracovia, Oxford, Cambridge, Salamanca, Lérida, etc. Poco más tarde también surgieron en América, donde llegaron a crearse treinta universidades, como las de Santo Domingo, Lima, México, Córdoba, Quito, etc.³⁵

No hubo límites en la universidad medieval. Por definición, abiertas a lo universal, las universidades —con todas sus actividades— procuraron revalorizar la naturaleza, para que sirviera al hombre y, al mismo tiempo, buscaron la verdad sobre el mismo. De este modo, cooperaron en la promoción de los valores culturales y espirituales del ser humano y, por tanto, ayudándolo en lo que tiene de más profundo y de más valor: su humanidad.

Fácilmente se advierte del examen de su origen metafísico y de su origen histórico que el fin principal de la universidad es la verdad. Su finalidad básica es la búsqueda y transmisión apasionada y desinteresada de la verdad, de todos los aspectos de la verdad.³⁶ La historia del hombre es como una especie de ascensión por una escalera de la ciencia, dirigida al conocimiento del mundo y del hombre y sus misterios. En este proceso se habrían dado avances y retrocesos, totales o parciales. En nuestra época, independientemente de si se progresa o regresa en el trepar cultural, hay un gran afán de saber, mucho más generalizado y con mayor deseo de profundidad que en otros momentos de la historia. Puede, por ello, afirmarse que la misión de la universidad es más necesaria que nunca.

No sólo la verdad es una necesidad social, porque satisface el deseo de saber, sino también por la consecuencia de su posesión, la libertad. La verdad hace libre a la persona, la hace auténticamente humana. Desde esta perspectiva metafísica y humanística de los profesores Derisi y Caturelli, la actividad universitaria es posible definirla por su misión: formar hombres por el hombre y para el hombre. Por la gran responsabilidad que supone, esta actividad humana debe realizarse regulada por dos virtudes imprescindibles: la honestidad intelectual y la seriedad académica.

³⁴ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. I, pp. 21-22.

³⁵ Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. VI, pp. 72-76.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, c. I, pp. 17-24; OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. I, p. 20 y ss.

4. Sentido de la investigación

El fin principal de la universidad, la orientación a la verdad, según la obra de Derisi y también la de Caturelli, se distribuye en otros dos fines, que son así igualmente esenciales: la investigación y la docencia. Esta última función no consiste únicamente en informar sino también en formar. La enseñanza universitaria no está destinada exclusivamente a la creación de especialistas o profesionales, sino que al mismo tiempo debe procurar su formación humana, que es el fundamento indispensable para que los científicos o técnicos universitarios puedan construir un mundo cada vez más digno del hombre.³⁷

La investigación universitaria es la búsqueda de la verdad en su más alta medida y en todos sus aspectos. Tiene su origen, por consiguiente, en el amor a la verdad, que impulsa a conocerla y produce satisfacción su búsqueda y sobre todo su descubrimiento. Sin embargo, tal como precisan Caturelli y Derisi son necesarias una serie de condiciones para que la investigación científica no pierda su identidad. La primera es que debe ser efectuada con libertad, sin ella no puede existir.

Otros dos requisitos fundamentales son el rigor en los procedimientos científicos y el respeto total y absoluto a la persona humana. El rigor o seriedad y el respeto al hombre están unidos íntima y esencialmente. No puede faltar ninguno de los dos. Si falta la competencia, se pierde la investigación, y la actividad universitaria desciende a la de la escuela de orden secundario. Igualmente sin la estima por el valor de la persona, la misma investigación se encamina a una decadencia.

Un tercer elemento fundamental de la investigación es el respeto a los puntos de vista distintos y el diálogo abierto a todos los demás; basados, no en un agnosticismo o relativismo sobre la verdad, sino en la comprensión de las dificultades que se presentan en la conquista humana de la verdad. Por ejemplo, el que su asimilación esté condicionada por la cultura que circunda al investigador, que deberá hacer un esfuerzo para examinarla críticamente.

Es necesario también que el investigador al analizar los hechos observe un sano realismo, sereno y crítico. Y, por último, que no prescinda de las dimensiones morales y espirituales del hombre, que manifiestan el carácter superior del hombre al de los otros seres de la naturaleza, y ello igualmente por respeto a la verdad.

Si en la investigación científica y universitaria se cumplen estos supuestos, entonces es un gran bien para el hombre, porque le perfecciona en su facultad superior, la inteligencia, además de los otros bienes materiales que le puede también reportar. A pesar de sus innegables beneficios, las ciencias y la técnica pueden representar un serio peligro para el hombre, porque es posible considerar sus métodos de investigación como los únicos válidos o como las reglas supremas para descubrir toda verdad.

³⁷ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, "La formación metafísica cristiana en la Universidad", en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXVII/145 (1982), pp. 217-228, pp. 217-218.

Con este cientificismo y tecnicismo se puede caer en el fenomenismo y en el agnosticismo metafísico, al olvidarse que el método de las ciencias y de las técnicas no puede penetrar hasta la interior y profunda esencia de la realidad y explicar sus causas últimas.

Otro riesgo muy patente es el oscurecimiento del conocimiento sobre el ser humano, puesto que estas ciencias sólo nos ofrecen un aspecto parcial del mismo y la verdad del hombre trasciende estas reducciones. También lo es el de impedir el acceso a la vida sapiencial, que es precisamente el objetivo de la investigación universitaria o búsqueda de la verdad. Se renuncia así al fin fundamental de la vida universitaria: el conocimiento de la verdad en todas sus dimensiones.

Si se cae en todos o alguno de estos peligros, ya no es posible conseguir la unidad del saber, una síntesis armónica de todos los conocimientos, que es lo que debe proporcionar esencial y específicamente la universidad.³⁸ Tal como indica Derisi, esta unidad superior del saber o visión global de la realidad, que da sentido a todas las ramas del conocimiento científico, se obtiene por la Metafísica. Es preciso, por tanto, el cultivo en la universidad de esta ciencia filosófica, que asume todas las ramas del saber en el interior de una visión global de la realidad, dándoles con ello sentido.

La metafísica, al asumir todos los conocimientos en la unidad de sus causas últimas, no solamente proporciona el sentido y el alcance de las ciencias especializadas dentro del saber total que constituye, sino que también evita que la universidad sea un organismo con una mera unidad burocrática o administrativa de unos saberes, que intrínsecamente quedan desarticulados, sin verdaderos lazos de unión.

Por examinar las causas últimas de toda la realidad, la metafísica es sabiduría, ya que, como indicaba Santo Tomás, "la sabiduría considera las causas supremas".³⁹ La metafísica o el grado supremo de sabiduría, que se encuentra principalmente en la filosofía heredada del pensamiento griego y profundizada a la luz de las verdades cristianas, ofrece una visión integral del universo y también del ser humano. Por consiguiente, la metafísica suministra una sabiduría sobre el hombre, es un humanismo o una doctrina que explica el valor de la persona humana, su puesto en el cosmos, su destino y finalidad, y que propone un ideal en función de esa valoración.⁴⁰

La sabiduría humanística o metafísica del hombre, al explicar cómo es y cómo debe ser el hombre, contribuye al desarrollo de la persona en orden a la perfección. La realización del humanismo, tal como sostiene el profesor Derisi, es la cultura,⁴¹ que, por tanto, si es auténtica, debe ayudar al acrecimiento

³⁸ IDEM, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. I, p. 20; ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. IV.

³⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 2 in c.

⁴⁰ Cfr. ALBERTO CATURELLI, *Metafísica de la integralidad. La filosofía de Michele Federico Sciucca*, Imprenta de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1959; IDEM, *La Filosofía*, Gredos, Madrid, 1966, 2ª ed. 1977.

⁴¹ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. V, pp. 73 y 77.

humano, a la maduración del hombre en cuanto hombre. De este modo la cultura tiene su origen en el hombre, en su capacidad metafísica, y es su destinatario. La cultura es del hombre y para el hombre. Y, por esto, debe también afirmarse que la sabiduría es creadora de cultura.⁴²

El promotor y autor del progreso de las ciencias y de las técnicas es el hombre. Este progreso real que ha provocado en todo el mundo, con mayor o menor extensión y profundidad, grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida humana, y que incluso, por ellas, se habla de que se ha entrado en una "nueva era" de la humanidad, en sí mismo es positivo. Todos los avances conseguidos gracias a la técnica y a la ciencia revelan la grandeza del hombre y de su capacidad de aprovechar y encauzar las propiedades de la naturaleza.

Sin embargo, el mismo hombre se pregunta si el progreso hace su vida más humana en todos los aspectos. El hombre actual interroga al progreso científico y técnico si le hace mejor, es decir, si con él es más consciente de su dignidad, si es más maduro espiritualmente, si es más responsable, si es más abierto hacia los demás, más disponible para ayudar, en definitiva, si mejora como hombre.⁴³ Advierte, con ello, que la cultura está atravesando una alarmante crisis. Parece que el origen de esta crisis de la cultura se encuentra en otra más profunda: una crisis de la verdad. Ya no se confía en la verdad y se ha perdido su sentido. En su base, sin embargo, se descubre una crisis de la metafísica y, por tanto, del humanismo.⁴⁴

La crisis metafísica explica la devaluación y el desprecio del lenguaje, porque en el fondo la pérdida del valor de las palabras, y el caos filosófico a que lleva, está originado en las dudas sobre la verdad y la desconfianza entre las personas. Una segunda consecuencia de esta crisis metafísica es la sustitución de la verdad por una postura subjetivista. Donde más se evidencia el subjetivismo es en el terreno moral, pues se ha reemplazado la ética objetiva por una ética individual, que hace que cada hombre sea su propia norma de su acción y que, si se admite algún valor objetivo, sea la eficacia.

El subjetivismo ha provocado una total inseguridad. El hombre cada vez más se siente sin seguridad alguna en una sociedad que, sin metafísica, ya no le ofrece certezas e ideales. Una tercera consecuencia es la contribución al fomento del hedonismo y el consumismo en la sociedad, que intentan borrar en el ser humano su dimensión espiritual. De ahí que, por último, la crisis metafísica ha conducido a que la sociedad no pueda ofrecer a sus miembros un proyecto auténtico y, por ello, atractivo, de humanidad. Probablemente éste sea uno de los principales motivos de la insatisfacción de la juventud y de sus consiguientes huidas y dispersiones desordenadas de la sociedad.

Derisi y Caturelli proponen una salida a esta situación: una renovación profunda de la cultura desde una sana doctrina metafísica, que fundamente el auténtico sentido del hombre, profundizando la tradición metafísica, y que inte-

⁴² Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. IV, pp. 55-56.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, c. X.

⁴⁴ Cfr. IDEM, "El principio de immanencia, la divinización del hombre y el orden temporal" en *Verbo* (Madrid), XXVI/253-254 (1987), pp. 249-293.

gre a las ciencias y a las técnicas en este marco humanístico, para que construyan un mundo más digno del hombre, en todos los aspectos. De este modo se subordinarán y estarán al servicio del hombre y no a la inversa.

La crisis de la ideología científica, que afirmaba la autosuficiencia de su proyecto y su carencia de límites, no debe conducir, por consiguiente, a una desconfianza total en la razón humana. No parece que éste sea el procedimiento para encontrar una salida a la crisis. El que la ciencia no haya podido dar respuesta a todas las preguntas que se plantea el hombre, simplemente prueba su limitación y la necesidad de la metafísica.

Según nuestros filósofos, en definitiva, el futuro del hombre e, incluso del mismo mundo, amenazado también por la ciencia y la técnica, cuyos peligros han señalado los movimientos ecologistas, los que se preocupan por el medio ambiente, por la energía nuclear, etc., depende de la cultura.⁴⁵

5. Sentido de la docencia

En sus obras sobre la universidad, los profesores Derisi y Caturelli, como ya se ha dicho más arriba, sostienen que el segundo fin esencial de la universidad, que se deriva de su finalidad fundamental, la destinación a la verdad, es la transmisión de esta verdad en todos sus sectores, es decir, la educación. La misión docente universitaria es educativa, porque no sólo se concreta en la instrucción o información del saber, sino también, y como su fundamento, en la formación educativa o formación de la conciencia humana. Afirman también que esta doble tarea pedagógica tiene un único origen: el afán de la verdad. Motivo, que es el mismo que el de la misión investigadora, porque la verdad, además de impulsar su búsqueda, una vez hallada, como bien que es, mueve a que se difunda o transmita.⁴⁶

Por consiguiente, con la instrucción universitaria se pretende formar científicamente a los estudiantes o a que accedan a un nivel superior de conocimiento, lo que les permitirá que en el futuro ejerzan una determinada profesión, que requiere estos saberes. Esta enseñanza no debe ser un adoctrinamiento, sino una exposición de la verdad, libre de toda manipulación ideológica. Es necesario, también, que la enseñanza de las ciencias sea exigente. Debe pedirse a los alumnos dedicación al estudio, perseverancia y disciplina en el mismo y, por tanto, sacrificio y generosidad, que son también necesarios en la labor investigadora.⁴⁷

Puesto que la investigación es el fundamento directo de la información, es preciso que la enseñanza científica no consista únicamente en la transmisión

⁴⁵ Cfr. IDEM, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. IV; OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., cc. III y IV; IDEM, *La formación metafísica cristiana en la Universidad*, op. cit., III, IV y Concl.

⁴⁶ Cfr. IDEM, *Reflexiones para una Filosofía cristiana de la Educación*, op. cit., "Esencia, Crisis y Misión de la Universidad".

⁴⁷ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. IV; pp. pp. 66-68; ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. VII.

de verdades ya conocidas, sino también y principalmente en ayudar a que él mismo alumno las re-descubra personalmente con su propio esfuerzo. Es preciso que, además de conocimientos, se enseñen los métodos de investigación. El profesor tiene que intentar crear en el alumno los hábitos de investigación, de manera que la instrucción científica sea un aprendizaje personal dirigido de la búsqueda de la verdad. En esta característica, y no solamente en el grado superior de los conocimientos transmitidos, se diferencia la enseñanza universitaria de todas las demás.⁴⁸

Los alumnos, por último, deben ver en el profesor un ideal vivo de su vida intelectual; que, por tanto, tendrá que ser competente, tanto científica como didácticamente, y honesto, intelectualmente. También es necesario que el profesor posea una formación humanística, que le haya permitido integrar vitalmente sus conocimientos científicos en la visión metafísica del mundo y del hombre. En pocas palabras: que sea un maestro.⁴⁹

La docencia universitaria no debe ser una mera instrucción científica, sino que ésta tiene que estar acompañada por la formación educativa. El estudiante universitario la necesita, pues cronológicamente vive un momento en su formación que es culminante, y que será decisivo para sí mismo y para la sociedad. Es una exigencia del estudiantado que la docencia universitaria sea educativa, que le ayude a lograr la plena madurez humana.

Esta madurez, o integración de todas las cualidades y potencias humanas en una armonía o equilibrio superior, exige asimismo que la educación sea unitaria e integral. No podrá limitarse a informar su inteligencia con una ciencia determinada, sino que le ofrecerá la visión metafísica del hombre, en su modo más completo, porque la verdad sobre el hombre no permite que se reduzca a alguno de sus aspectos. También en este sentido la metafísica es una ciencia especial, pues no permite que se haga abstracción de la realidad espiritual, ni de los valores que de ella se derivan, como son los morales y religiosos.⁵⁰

Esta formación evita que se caiga en la tentación de las ideologías, que proporcionan una especie de recetas rápidas simplificadas sobre los problemas fundamentales del ser humano. La educación universitaria, por el contrario, debe inducir, aunque de una manera más lenta y con mayores dificultades por sus exigencias y renunciaciones que chocan con el interior desordenado del hombre, a una reflexión personal y a una opción responsable y madura ante estos mismos problemas.

En último término, la finalidad educativa de la universidad, debe permitir y facilitar la inserción de la ciencia en el contexto más amplio de la metafísica, que con su concepción de la existencia humana fundamenta la vida del hombre, dándole un sentido. Gracias a ella se puede llevar a la inteligencia a la verdad, para que no caiga en el relativismo, que es paralizante; a la voluntad al bien, para que tampoco caiga en el libertarismo, que es esclavizante; y

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, c. I, pp. 23-25.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, c. VI.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, c. I; IDEM, *La formación metafísica cristiana en la Universidad*, op. cit., p. 228.

al mismo hombre total a la objetividad de los valores espirituales y éticos, para que no caiga en el subjetivismo, que es completamente vacío y, a pesar de las apariencias, contrario a la dignidad de la persona humana.

En cambio, como afirma Derisi, la verdad objetiva, la verdad que se encuentra en la realidad y que, por tanto, es un bien, es la que perfecciona al hombre en cuanto tal. Derisi concluye que el objeto de la formación educativa universitaria es, por consiguiente, continuar el proceso educativo de las escuelas de grados inferiores, proporcionando también una sana educación, es decir, que sea un alimento beneficioso para su salud, no en cuanto animal sino en cuanto hombre, y que le permita crecer en humanidad. Lo que se consigue si está fundada en la verdad. De este modo la educación universitaria contribuirá al perfeccionamiento del hombre en su ser personal.⁵¹

Actualmente se ha extendido una concepción de la docencia universitaria, que podría denominarse intelectualista, porque la limita a la mera información de un saber intelectual, que permita al estudiante el ejercicio de una profesión. Se ofrece así una formación externa, sin ducarse a la persona. Se minimiza o se ignora con ello la sed de verdad y la sed de absoluto que tiene todo hombre, e igualmente no se le responde a las preguntas que envuelven al ser humano, como las de la muerte, el sufrimiento, sus inclinaciones desordenadas, sus divisiones internas, etc.

Tal como indica Derisi, probablemente la falta de la impartición de una educación, concebida como perfeccionamiento de la persona, sea una de las causas, y seguramente la principal de todas ellas, de los sentimientos de malestar, de frustración, de incertidumbre y sobre todo de aburrimiento, que se dan en la juventud en general. Sentimientos que se van extendiendo a todas las personas que intervienen en el proceso educativo en general.⁵²

La educación, como indican Caturelli y Derisi, al tener como fin la perfección del hombre, puede contribuir, sin duda, a escapar y liberarse de estos males, y a lograr su antídoto eficaz. Siempre la educación ha sido necesaria para el hombre. Es un fenómeno típicamente humano, pues únicamente el hombre puede y debe educarse. Por la educación el hombre puede comportarse de acuerdo con lo que es, una persona humana y, por ello, de un modo más individual, siendo más completamente un "yo". La educación hace que no sólo el hombre sea persona metafísicamente, por el hecho de ser hombre, sino que lo sea a nivel intelectual y moral, tal como lo exige su ser personal.⁵³

La metafísica es también necesaria, por lo mismo, ya que la educación, por procurar guiar al hombre hacia esta finalidad personal, depende de la concepción del hombre. Sin el conocimiento de lo que es en cuanto tal y de cuál es su destino o meta última, no puede ayudársele a conseguirlo. Sin el humanismo no es posible la educación, sólo una instrucción y aun incompleta. Pero el

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, c. XII, n. 2, pp. 230 y ss. Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. I.

⁵² Cfr. ALBERTO CATURELLI, *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*, op. cit., "Esencia, Crisis y Misión de la Universidad".

⁵³ *Ibid.*; Cf. OCTAVIO N. DERISI, *La formación metafísica cristiana en la Universidad*, op. cit., p. 226.

humanismo o el saber sobre el hombre lo proporciona la metafísica, la cual, por tanto, se revela así como indispensable para situar el problema de la educación. Y así con la recuperación de la visión metafísica se puede ayudar a madurar a la persona, a que pueda llevar todas sus aptitudes y posibilidades a una completa y perfecta actualización y realización. Lo cual puede conseguirlo asimilando personal y profundamente los valores absolutos, que le trascienden.⁵⁴

Precisa Derisi que debe insistirse en el valor de la libertad porque es uno de los más importantes y, sin embargo, es el peor entendido. A pesar de que en la cultura contemporánea se le da una gran significación, es innegable que cada vez más se maltrata la libertad, debido a que no se posee una verdadera concepción de la misma. Es necesario tener en cuenta, añade, que la libertad humana no es total, porque no implica que el hombre tenga una independencia absoluta que, por otra parte, es imposible, ya que es un ser limitado. El hombre es un ser dependiente. Depende de Dios, por ser una de sus criaturas, y depende de los otros hombres, por su naturaleza social, de ahí que para su supervivencia y desarrollo personal necesite siempre de los demás.⁵⁵

La recuperación de la visión metafísica de la realidad y del hombre es, por tanto, también necesaria para situar la libertad en su verdadera dimensión y librarla de las deformaciones y manipulaciones de todo tipo de que es objeto y que acaban por negarla. La verdad metafísica no sólo libera al hombre de prejuicios y de errores, como todo tipo de verdad, sino que además funda toda su libertad, al determinar su justa medida y hacer posible su recto uso. Con la recuperación de la metafísica, tal como proclaman Derisi y Caturelli, será posible, por tanto, una educación universitaria que forme a hombres amantes de la cultura y la auténtica libertad, y que sean capaces de formular juicios propios desde la verdad y de comprometerse en la realización de todo lo que sea genuinamente valioso.⁵⁶

6. El humanismo cristiano

La Universidad tiene un tercer fin: el servicio al hombre, porque la doble finalidad de la universidad, la investigación y la docencia, que concretan la orientación principal a la verdad también se subordinan, y de este modo convergen, a otra finalidad esencial de la institución universitaria: el servir al hombre. Este mensaje, profundamente humano supone, por tanto, que el servicio a la verdad y el servicio al hombre no son antitéticos, ni por tanto, incompatibles, sino que se exigen e implican mutuamente. La primacía de la verdad es coordinada armoniosamente con la primacía del hombre. De manera que en el orden de los fines universitarios ambos quedan situados en un mismo nivel y completamente unidos.⁵⁷

⁵⁴ Cfr. IDEM, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. IV; Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. V.

⁵⁵ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. IX, pp. 177-180.

⁵⁶ *Ibid.*, Introd., Cfr. ALBERTO CATURELLI, *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*, op. cit., Iª Parte.

⁵⁷ *Ibid.*, c. VI, pp. 97-100. Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. I.

La ciencia, infiere de ello Caturelli, no es un absoluto al que todo debe subordinarse, incluso el mismo hombre, tal como algunas veces se sostiene. Es más, la experiencia enseña que si no se integra en una cultura humanística, en una cultura cuya alma vivificante sea la metafísica, la ciencia conduce a la ruina del mismo hombre, convirtiéndose en su enemiga.⁵⁸ De ahí que por la mala utilización de la ciencia y de la técnica, en nuestros días, se encuentran amenazados el futuro del mundo y del hombre. La desviación de su finalidad esencial al servicio del hombre, parece que ha desembocado incluso en su sustitución por un fin contrario de destrucción y de muerte.

Sin embargo, no hay que entender la ayuda que debe prestar al hombre el progreso de la ciencia y de la técnica, como un servicio a sus deseos más superficiales e incluso desordenados y antinaturales. Porque entonces también se desprecia la verdad sobre el hombre y se le esclaviza a otras realidades, que igualmente se toman como absolutos y se identifican con la felicidad. Esta posición conduce al materialismo, que aliena al hombre y lo esclaviza a los bienes materiales o a las ideologías que pretenden justificarlo.

Añade el profesor Derisi que esta concepción del progreso científico puede llevar a un relativismo histórico sobre la verdad del hombre, haciéndola mutable. Sin embargo, las verdades que proporciona la metafísica no se superan, en este sentido, sino que se profundizan.⁵⁹

En la metafísica, el progreso no supone una ruptura con las doctrinas anteriores, un comenzar de nuevo desde la nada; sino un crecimiento de la verdad ya poseída. La metafísica, además de ser la sabiduría suprema y de no tolerar las parcelaciones de la verdad, como ya se ha dicho, tampoco permite, en tercer lugar, que las verdades halladas puedan ser "superadas" y, por tanto, convertidas en errores. Por el contrario, la metafísica va integrando las verdades legadas del pasado en las nuevas descubiertas, y en esto precisamente consiste la originalidad en esta ciencia.⁶⁰

Si se quiere que la ciencia actual sirva al hombre debe integrarse en una auténtica cultura humanística, que por tener su origen y fundamento en las verdades enseñadas por la metafísica, afirme la primacía y superioridad del espíritu sobre la materia, de la persona sobre las cosas y de la ética sobre lo útil. La recuperación e instauración de estas prioridades en todos los campos de la ciencia debe ser, por tanto, un imperativo moral de la cultura humanística, para que el progreso científico y tecnológico sirva verdaderamente al hombre. De la cultura, elaborada por generaciones anteriores, a través de los siglos, creyendo precisamente en la supremacía de lo espiritual, depende, por consiguiente, el futuro del hombre.

Si, tal como enseñan insistentemente en sus obras Derisi y Caturelli, la universidad está orientada esencialmente en todas sus actividades, tanto inves-

⁵⁸ Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, op. cit., pp. 260-262; IDEM, *El principio de inmanencia, la divinización del hombre y el orden temporal*, op. cit., pp. 272 y ss.

⁵⁹ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, op. cit., c. IX. Véase: BATTISTA MONDIN, "El neo-tomismo de Derisi en los países latinoamericanos", en *Sapientia* (Buenos Aires), XLII/164 (1987), pp. 143-146.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, c. III, pp. 53 y ss.

tigadoras como docentes, al servicio del hombre, deberá procurar que la ciencia, que promociona, se alíe con la cultura, realizadora de un modo concreto y múltiple del humanismo. Tiene la responsabilidad de que las doctrinas científicas y la tecnología se completen con la metafísica del hombre, que se apoya en la tesis metafísica nuclear de la superioridad del espíritu sobre la materia.⁶¹

Si cumple con esta misión humanística la universidad contribuye al progreso del mismo hombre, ya que por medio de los valores espirituales el hombre se realiza como tal. También defiende la dignidad humana, porque no considera ni trata al hombre como un objeto utilizable, como un objeto de producción o de consumo, sino como un sujeto o una persona, que le sobrepasa en valor y a la que se subordina por ello. Por último, sirve no sólo a la sociedad, ya que desde el humanismo se puede reconstruir una sociedad digna de la persona, sino también a la consecución de la paz. Porque los fundamentos de la paz en todos los órdenes entre los hombres son de orden cultural y, por tanto, tiene sus raíces en lo espiritual.⁶²

Esta concepción humanística de la universidad basada en su destinación esencial a la verdad y al servicio del hombre, requiere, por consiguiente, un programa humanístico, que, por su enraizamiento en la metafísica, ofrezca una visión espiritual y moral del hombre, que no se cierre a lo trascendental y absoluto, porque perjudicaría al conocimiento de la verdad y al hombre mismo. El programa es ambicioso, pero si no se quiere renunciar al verdadero progreso del hombre, no conviene rebajarlo o reducirlo. Si determinadas circunstancias hacen muy difícil su aplicación, por lo menos debería continuar manteniéndose como un ideal alcanzable en el futuro, incluso como inspiración de los proyectos universitarios presentes que, de este modo lo irían realizando paulatinamente.

A este programa humanístico se le puede presentar una dificultad más grave, que surge desde una posición agnóstica respecto a la verdad y al bien. Porque, frente a esta determinación de la esencia de la universidad por sus fines, al cuestionarse la existencia de la verdad y del bien o de su conocimiento por el hombre, se puede objetar su legitimidad. Ante esta objeción responde Derisi que conviene recordar las enseñanzas metafísicas de que la verdad y el bien existen, que son discernibles objetivamente del error y del mal, y que el hombre es capaz de conocerlas y poseerlas en distintos grados. Estas afirmaciones de su valor absoluto no necesitan demostración, porque son evidentes por sí mismas.⁶³

Añade, además, que si se niega la existencia o el conocimiento de la verdad y el bien, para cuestionar la esencia de la universidad, se podría preguntar qué sentido tiene entonces conservar la institución universitaria. Si no se admite la posibilidad de acceder a la verdad y al bien, están de más la investigación y la docencia universitarias, que pretenden descubrir y comunicar la verdad, y todos los servicios que pueda prestar la universidad que, sin duda, son bienes.⁶⁴

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, c. V, n. 7; ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. IV.

⁶² Cfr. *Ibid.*, c. VI, n. 2.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, c. IX, p. 185.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, c. IX, pp. 185-186.

Al ponerse en práctica, en mayor o menor grado este programa humanístico, exigido por la misma esencia de la universidad, se consigue que aparezca con más o menos intensidad una auténtica vida universitaria. Porque para que brote este tipo de vida es necesario que se de una verdadera comunidad universitaria, y para ello se requiere una unidad, que la proporciona la posesión de un mismo fin: la verdad y el bien.⁶⁵

La amistad entre los universitarios resulta de esta vida universitaria, la cual se manifiesta en su fecundidad en las actividades propias de sus finalidades, pero también en otras, que no forman parte rigurosamente de su misión, aunque, sin embargo, contribuyen a reforzar el vínculo unitivo esencial⁶⁶

Estas últimas actividades, como las culturales, deportivas, festivas, sociales y religiosas, son el resultado natural de la comunidad de vida intelectual, que constituye a la universidad en cuanto tal, porque como auténtica vida tiende a expansionarse y a vivificar a otros aspectos de la existencia humana. No sólo se advierte la verdadera vida universitaria por su efusión en actividades para-universitarias, realizadas en la misma universidad, sino también por su influencia exterior, por su servicio a la sociedad. Toda esta fecundidad vital tiene su origen en la verdad, porque no es más que el intento de la universidad de convertir la verdad hallada en bien vivido.⁶⁷

Para la realización concreta de este programa humanístico, Derisi propone que "la Universidad como tal, mediante un instituto ad hoc, debe penetrar en todas las facultades y órganos propios (...). Este Instituto puede ser independiente de las Facultades o puede estar constituido por las Facultades de Filosofía y Teología, que asumen la misión de impartir esta enseñanza humanística a las demás Facultades científicas o técnicas".⁶⁸

Además de la creación de este Instituto, que se encargará de un modo inmediato de la formación humanística, o de la misión fundamental de la Universidad, sugiere también que intervenga en la organización de las enseñanzas secundarias. Porque, como "la educación secundaria es propedéutica a la educación universitaria, interesa sobremanera a la Universidad la orientación de estos cursos secundarios, más aún, fundamentar y ordenar una Escuela media, como un órgano como propio, a fin de preparar adecuadamente a los aspirantes a estudios universitarios".⁶⁹

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, c. IV, pp. 64 y ss.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, c. VII. Cfr. ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., c. XI. Verdaderamente de la vida universitaria resulta la amistad entre los universitarios, porque, como explica Santo Tomás, la causa del amor personal o de amistad es la compartición de un mismo bien que en este caso es la verdad. Es la consencuencia de la comunidad universitaria, igual que sus fines, es connatural al hombre, pues, tal como advierte el profesor Basave: "nacimos para ser amigos, aunque a veces nos empeñemos en cultivar enemistades" (A. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia*, Limusa, México, 1982, c. 20, p. 338). La universidad puede cumplir esta propuesta de este ilustre filósofo mexicano: "contra la mística operante del odio, es preciso emprender una cruzada de la amistad. Al puño cerrado hay que oponer la mano abierta. La amistad, y sólo la amistad, puede salvar al hombre en el plano de la convivencia social. Y hasta en el plano de nuestro destino último de personas, será la amistad de Dios la que nos salve" (*Ibid.*, c. 20, pp. 342-343).

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, c. I, p. 29.

⁶⁸ *Ibid.*, c. I, p. 22.

⁶⁹ *Ibid.*, c. XII, p. 230.

Por último, tanto Caturelli como Derisi, advierten que, para llevar a efecto este programa, sean cualesquiera los medios, debe tenerse en cuenta que: "un verdadero humanismo, no se obtendrá sino en el cristianismo".⁷⁰ Porque, como lo justifica Derisi, "un humanismo que se quisiese mantener en un plano natural u organizado exclusivamente por la razón de acuerdo a las exigencias puramente esenciales del hombre, resultaría incompleto y privaría al hombre de su definitiva perfección humana".⁷¹

Esta tesis se puede comprobar en la misma historia de la cultura humana, porque se advierte que "de hecho, históricamente, todo humanismo que no nutra sus raíces en las puras fuentes del cristianismo y, más concretamente, del catolicismo, pese a ciertos valores que pueda salvar, resulta como solución total contra el hombre mismo".⁷²

Por ello, añade Derisi, la cultura grecorromana logró un humanismo que, aunque bien orientado, resultó incompleto. "Valedero por lo que es, pero privado de su culminación y acabamiento pleno, que había de recibir del cristianismo para constituirse, así elevado sobre sí mismo, en el ideal cabal de acuñación de nuestra cultura y humanismo cristiano occidental".⁷³

Concluye Derisi que: "Por eso, siempre que en la historia se repite una situación semejante a la de los griegos y romanos con el retorno del hombre al paganismo —con tanta mayor gravedad, cuanto que el paganismo de hoy no es mera repetición de aquél, no es una mera ausencia, sino una apostasía de la verdad— aquél es privado de un auténtico ser espiritual y tomado por las garras del estado, de la clase, de la raza, del capital y demás mitos sucedáneos del verdadero Dios, desciende y pierde en mayor o menor grado su dignidad y grandeza personal y se extravía, consiguientemente, de la verdadera ruta del humanismo".⁷⁴

Esta doctrina de la filosofía cristiana hispanoamericana sobre la universalidad, que implica la defensa y la creación de un auténtico humanismo, por consiguiente, no sólo revela perfectamente los rasgos esenciales de esta fecunda filosofía, sino que también confirma las siguientes palabras de Caturelli: "Hoy, un conjunto de pueblos que tienen la misma Tradición, la misma Fe, las mismas raíces culturales, la misma lengua, allende sus ricas diferencias, poseen aquello que les es común y puede fundamentar una nueva cristiandad iberoamericana".⁷⁵

EUDALDO FORMENT GIRALT

⁷⁰ Ibid., c. V, p. 84. Cf. ALBERTO CATURELLI, *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*, op. cit.; IDEM, *La metafísica cristiana en el desarrollo del pensamiento occidental*, op. cit., p. 264 y ss.

⁷¹ Ibid., c. V, pp. 81-82.

⁷² Ibid., c. V, p. 82.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., c. V, p. 83.

⁷⁵ ALBERTO CATURELLI, "El significado del descubrimiento y evangelización de Iberoamérica", en *Filosofar Cristiano* (Córdoba), 19-20 (1986), pp. 7-17.

NOTAS Y COMENTARIOS

IV CONGRESO CATOLICO ARGENTINO DE FILOSOFIA SOBRE EL ATEISMO

En la residencia franciscana de San Antonio de Arredondo, Sierras de Córdoba, se llevó a cabo el IV Congreso Católico Argentino de Filosofía (XVIII Coloquio Interamericano de Filosofía) los días 2, 3 y 4 de octubre de 1987 sobre el tema *Ateísmo y vigencia del pensamiento católico*, organizado, como es sabido, por la Sociedad Católica Argentina de Filosofía que preside el doctor Alberto Caturelli. Los anteriores se realizaron, con notable éxito, los años 1981, 1983, 1985 y sus Actas fueron publicadas en volumen por la revista *Filosofar Cristiano* que dirige el mismo Caturelli.

Quizá por lo grave y actual del tema, por las circunstancias del mundo y del país, por el número de asistentes (alrededor de 140 personas), por la calidad de los trabajos presentados y por el fervor en la participación de todos, puede decirse que éste ha superado a los anteriores. Haremos primero una descripción general del desarrollo del Congreso: El viernes 2 el simposio comenzó, a las 8 horas, con la celebración de la Santa Misa por parte de los once sacerdotes congresistas. A las 9.15, comenzó el primer plenario con breves palabras del Presidente quien anunció que Mons. Derisi, Presidente Honorario Vitalicio de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, al no poder asistir por razones de salud, enviaba una carta que leyó a continuación. El farrago central de la carta de Mons. Derisi expresa: "En estos momentos tan graves para el mundo y para nuestro país, donde las fuerzas del mal quieren acabar con la Iglesia y con nuestra cultura cristiana, es muy importante este congreso y el que todos nosotros, los filósofos católicos, estemos unidos, trabajemos decididamente por defender nuestra fe y nuestra filosofía cristiana, sobre todo la Metafísica, sin la cual no hay filosofía; y con la cual y con las verdades de nuestra fe cristiana se puede hacer una auténtica Teología; que también en estos momentos es tan importante frente a ciertas teologías, que desnaturalizan la verdadera teología". La comunicación de Mons. Derisi, *Ateísmo y metafísica*, fue leída por el doctor Carmelo Palumbo. Puestas las bases metafísicas, se escucharon los trabajos del doctor Carlos Iturralde Colombres (Buenos Aires) sobre *La negación de Dios y la metafísica cristiana*, del R. P. doctor Jesús Muñoz S. J., (San Juan) *El ateísmo. Su contenido*, del doctor Miguel Verstraete (Mendoza), sobre *La im-pronta atea de nuestro tiempo* y, por último, del R. P. doctor Victor Marangoni S. J. (Buenos Aires), *Nómbrese a Dios. Desafío cristiano*. El primero fue una amplia investigación, desde diversos puntos de vista, del ateísmo asociado al tema de la libertad; el segundo mostró lúcidamente el contenido esencial del ateísmo; el tercero expresa una reflexión original sobre las causas profundas del ateísmo actual y el cuarto una meditación acerca del acto de nombrar a Dios.

Las cuatro comunicaciones suscitaron un diálogo vivo y ágil y, por momentos, profundo y pleno de sentido, el cual fue seguido atentamente por los profesores y por los numerosos jóvenes presentes. Ya en pleno ambiente de reflexión preparado por el plenario de la mañana, por la tarde, a partir de las 15 horas, los asistentes se distribuyeron en dos comisiones debido a la gran cantidad de trabajos, lo que impedía que fueran tratados en plenario. En la comisión A, se

pudo escuchar un excelente trabajo del doctor Héctor Padrón (Rosario) el que, por medio de una medulosa exégesis, mostró el carácter sofisticado del pensamiento contemporáneo. El estudio del doctor Padrón (*El ateísmo en el pensamiento contemporáneo*) fue seguido por la comunicación del doctor Roberto Brie (Buenos Aires) acerca de la desacralización total del pensamiento en Ernest Bloch, de particular importancia como fuente de ciertas "teologías" ateas de hoy; el doctor Carlos Kelz (Trento) mostró las facetas principales del ateísmo contemporáneo en la literatura europea; el doctor Alberto Buela (Buenos Aires), a partir de la obra de Francis Bacon, desnudó las causas del ateísmo e hizo interesantes aplicaciones actuales. Todo fue coronado por el testimonio del joven Edgardo Volpi (Buenos Aires) que expuso la relación entre ateísmo y psicología como experiencia en la Universidad de Buenos Aires. En la comisión B se trató especialmente la relación entre ateísmo y educación, en base a la primera comunicación del doctor Miguel Ángel Mirabella (Buenos Aires) quien, con rigor, fue mostrando los resultados del ateísmo moderno en la educación; le siguieron las interesantes y sugerentes comunicaciones del prof. Mario Luis Descotte (Mendoza) sobre la educación soviética como modelo de educación atea, y las de Nydia Muñoz de Suárez (San Juan), J. M. Fraxedas de Reganato (Mendoza), Antonia D. Muscia de Cicchitti (Mendoza). Se pasó así revista a la educación sin Dios (reduccionismo antropológico), a la crisis de nuestro tiempo y a la educación de la voluntad.

La noche del viernes se llevó a cabo la Asamblea de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía en la cual se informó sobre las actividades de los dos últimos años, tanto nacionales como internacionales, se fijó el tema del V Congreso que será *Persona, política e historia* (1989), se reeligió a la Comisión Directiva y se dispuso prepararse tanto para la celebración del III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana (Quito, 1989) como para el V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América.

El sábado 3 por la mañana se reunieron las comisiones C y D. La primera prosiguió con el tratamiento del problema del ateísmo y el pensamiento contemporáneo, a partir de la comunicación del R. P. doctor Julio Méndez (Salta) sobre *Análisis y propuestas en torno al ateísmo* y de la del prof. Dennis Cardozo Birito (Mendoza) que analizó agudamente *Ateísmo y neopositivismo*. Se escuchó al profesor paraguayo Capto Borja (Villarrica) acerca de una educación evangelizadora para nuestra América y al R. P. doctor Calixto Camilloni (Córdoba) sobre el importante tema acerca de *Dios: Presencia y ausencia en la filosofía de la historia*. Cerró los trabajos de esta comisión el estudio de la prof. Marta N. Robledo (Buenos Aires, Arché) quien expuso acerca del psicólogo norteamericano H. J. Eysenck y la "desingenuación" de la psicología. La comisión D agrupó trabajos sobre temas prácticos y sobre la filosofía del arte: El doctor Carmelo Palumbo (Buenos Aires) mostró con gran claridad las relaciones entre *Autoridad y ateísmo* en la perspectiva imanentista de nuestro tiempo y recibió su complemento natural en el estudio del doctor Guillermo Yacobucci (Buenos Aires) sobre *Ateísmo y derecho* y se escucharon las profundas reflexiones, de gran calidad técnica, del doctor Francisco García Bazán (Buenos Aires) acerca de la libertad evangélica expresada como la Verdad filial y que, hoy, ha llegado a ser "libertad" fundada sólo en el sujeto humano. El doctor Alberto Boixadós (Córdoba) mostró las estremecedoras relaciones entre el ateísmo y el arte como creación de nuevos ídolos del hombre y la prof. Ana Galimberti (Rosario) detuvo la meditación en la poética y el imanentismo en Paul Valéry. Los jóvenes seminaristas Carlos Pereira y Darío Irusta (San Rafael) dedicaron su atención, el primero a la obra de Chesterton y, el segundo, al ateísmo como resultado

de una antropología reduccionista. En ambas comisiones la discusión fue viva y sería sólo limitada por la estrechez del tiempo.

Por la tarde del mismo sábado, reunidos en plenario, se pudieron analizar las comunicaciones del prof. Toribio Lucero (Mendoza) acerca de los teólogos del a-teísmo "cristiano" (*¿Ateísmo cristiano?*), la fina meditación del prof. Manuel B. Trias (Bahía Blanca) sobre *El ateísmo como necesidad* y la crítica y enérgica denuncia del doctor Hugo A. Verdera (Buenos Aires) acerca de *La paradoja de la Teología de la liberación*. Después de un breve intervalo, se escucharon los trabajos del doctor Pedro Baquero Lazcano (Córdoba) sobre *El ateísmo y la inmovilidad histórica*, el de la doctora Cristina Araujo Azarola (Montevideo) sobre el importante tema acerca de *Los caminos de la negación de Dios y América latina* y el del seminarista Rafael Gedda (San Rafael) sobre el "ateísmo virtual" y el trascendental moderno (Rahner). Como puede comprobarse por la sola enumeración, casi no quedó tema importante sin ser considerado y así se reflejó en la discusión y en el esfuerzo de seriedad y profundización creciente.

La noche del sábado, el Quinteto de Instrumentos de Viento de Córdoba (Gieco, López, La Rocca, Cadario, Brusco) ofreció un concierto con obras de Bach, Tomasi, Hindemith y Debussy largamente aplaudido por el auditorio.

Y así se llegó al plenario del domingo 4 por la mañana en el cual se realizó una suerte de ahondamiento del problema y de síntesis final. En ausencia de Mons. Derisi, presidió la sesión el doctor Palumbo y expusieron: El doctor Héctor Hernández (San Nicolás) sobre *Ateísmo y democracia*, en una pieza de extraordinaria claridad y sistematización que auyentó los equívocos y sofismas habituales; le siguió el doctor Abelardo Pithod (Mendoza) en su profunda y ciertamente dramática comunicación intitulada *¿Es aún posible creer?*; a continuación expuso el R. P. doctor Alfredo Sáenz S. J. (Buenos Aires) una comunicación que galvanizó al auditorio: *La estrategia ateísta de Antonio Gramsci* que reveló no sólo las extraordinarias dotes de su autor, sino una actualidad argentina de inusitada importancia. Concluyó el plenario —y con él el congreso mismo— con la exposición del doctor Alberto Caturelli (Córdoba): El Presidente del Congreso expuso el tema *Ateísmo inmanentista y vigencia del pensamiento católico*. A la tentación de la Nada del inmanentismo moderno (por la absolutización ya de la Experiencia, ya de la Razón, ya de la Materia, ya de la misma Nada) opuso la vocación del Ser de la metafísica clásica y del pensamiento católico cuya vigencia no es sólo actual sino perenne simbolizada en el grito del ángel: "¿quién como Dios?". Esta exposición tuvo el carácter de discurso de clausura.

Como apreciación crítica general de este IV Congreso, lo primero que se advierte es la actualidad del tema: El ateísmo; pero, simultáneamente, en el Congreso se percibió la vitalidad y la vigencia del pensamiento católico, tal como era la intención del simposio mismo. Se pusieron de relieve, principalmente, las comunicaciones de mayor enjundia especulativa; pero también se dejó espacio para trabajos de jóvenes, algunos muy jóvenes, con el propósito de hacerles participar, foguearlos y promoverlos a la vida intelectual como los seguros herederos de este movimiento espiritual nacional e hispanoamericano que impulsa la Sociedad Católica Argentina de Filosofía.

La principal conclusión teórica del Congreso ha sido la evidencia de que sólo la metafísica realista cristiana tiene la posibilidad de ofrecer a un mundo en descomposición el camino seguro de verdad y de bien. En este congreso, una vez más, se ha podido apreciar la creciente participación de los jóvenes (ex-

plicito propósito del Presidente) y, al mismo tiempo, la constante presencia de representantes no sólo de las grandes ciudades sino también de las pequeñas donde enseñan —a veces heroicamente— muchos profesores de inspiración católica: Estuvieron representados Bahía Blanca, Río Negro, Mercedes (Buenos Aires), Lomas de Zamora, Capital Federal, Pergamino, Gualeguaychú, Venado Tuerto, Rosario, San Nicolás, Río Cuarto, Canals, Oliva, Córdoba, Villa María, Villa Mercedes (San Luis), La Cumbre, Mendoza, San Rafael, San Juan, Salta; también se recibieron comunicaciones de Uruguay, Brasil, Paraguay, España e Italia.

La expansión del movimiento no sólo en la Argentina sino también en Iberoamérica es ya evidente. De ahí la importancia capital que tiene la publicación de las Actas, ya que un Congreso cuyas Actas no se publican, no existe. Felizmente, como en el caso de los Congresos anteriores, en pocos meses más, aparecerán en el volumen XI de la revista *Filosofar Cristiano*, que dirige el doctor Caturelli, y cuya misión principal consiste, precisamente, en la edición de los trabajos de los Congresos Católicos Argentinos de Filosofía.

A. C.

IN MEMORIAM - ERNESTINA A. DERISI

Con motivo del fallecimiento de la Prof. Ernestina A. Derisi, hermana del Director de "Sapientia", reproducimos la nota que publicó el diario "La Nación" el 30-XII-87, y el discurso de la Prof. Lía Nelly B. de Toia en el sepelio.

La docencia y la cultura, la religión y la asistencia al desvalido tuvieron en la profesora Ernestina Angélica Derisi no sólo una figura de excepcional relevancia, sino una evidencia permanente del esfuerzo al servicio del prójimo.

Nacida en Pergamino, de familia radicada desde largo tiempo en la zona, ejerció la docencia en colegios nacionales y comerciales, fue directora de la Escuela Nacional de Pergamino, organizó la Cooperadora y contribuyó a la construcción de la parroquia de Nuestra Señora de Luján.

Fue catequista de la parroquia de Nuestra Señora de la Merced, donde fundó una escuela de capacitación para niñas de escasos recursos, y fue vicepresidente del Hogar de Jesús.

Mujer de amplia cultura, acompañó a su hermano, monseñor Octavio Derisi en varios congresos de filosofía, en los que participó activamente.

Integrante de una familia vastamente conocida y apreciada en Pergamino, alternaba con sus hermanos, entre los cuales se contaban abogados, médicos y dignatarios de la Iglesia, acrecentando de esa forma sus vastos conocimientos y el esforzado ejercicio de la caridad, circunstancia que le granjeó el respeto y el cariño unánimes.

En algunas ocasiones se conversa —con aparente ligereza— sobre los hechos que realmente son fundamentales en la vida y se planifica sobre ellos hasta en tono informal, aunque cada uno sabe cuanto hay de significado profundo en lo que se habla. Así, una vez, pactamos algo con Ernestina. Me toca a mí el cumplir con lo acordado y, al hacerlo tomo conciencia de que será mi partida la que tendrá la soledad y el silencio de su palabra.

Sé que cada uno de nosotros desearía no prolongar esta despedida tan dolorosa pero sé, también, que comprenderán que debo ser leal a mi compromiso. Decir adiós a quien tanto se ha querido es una carga muy pesada, pero es una flor que le ofrezco en nombre de la amistad, de la labor común, de las horas vividas, de los principios compartidos. Siento a muchos de ustedes en mí y por todos me expresaré.

De la vida de una persona quedan sus testimonios pero, fundamentalmente, quedan sus testigos. ¡Cuántos y en cuántos medios lo somos de Ernestina! En el hogar familiar, en ese su reino pleno, de entrega sin pausa a los suyos, fieramente queridos y protegidos. En su Parroquia, depositaria de tantos registros de su alma, los pastores que la guiaron y confortaron, los fieles que la conocieron y los compañeros de la incansable labor parroquial. En las escuelas, los alumnos que no la olvidaron, los maestros que la admiramos, los padres y vecinos que la honraron. En las sociedades de bien público sus colegas en el esfuerzo y los receptores del beneficio comunitario. Y en toda esta ciudad en la cual nació y vivió y en donde sembró palabra y gesto sin límites de a quién, ni en dónde, ni cuándo. A esa siembra no podía corresponder sino una cosecha: esa vigilia de tantos acompañando con dolorosa impotencia su prolongada y tan sufrida enfermedad; esa cadena de personas comunicándose cada día con su nombre al iniciarlo; esa comunidad en oración esperanzada; componiendo todos un desfile de los sentimientos más profundos que puedan ofrecerse a una persona...

Se que alguna vez reflexionó, siguiendo una humana lógica, sobre la posible soledad de sus últimos días, considerando que sería ella la que ayudara a bien partir a sus allegados. El Señor dispuso todo lo contrario, rescatándola de toda carga, de todo dolor futuro en este mundo. Rodeada por su amada familia, confortada por sus pastores y entre ellos su hermano-amigo, consagrado al Señor, a quien tanto admiró y acompañó con fraternal fidelidad, tan unidos en el orden familiar como en los sentimientos; alimentada por los Sacramentos, acompañada por sus amigos, apoyada por lo que la ciencia y sus servidores pueden ofrecer, sostenida por la oración de tantos, lejanos y cercanos. Ahora, su prueba física y moral ha terminado. Purificada por el dolor y desatadas ya las amarras, su alma podrá presentarse transparente ante su Creador.

Resenar la labor cumplida por Ernestina no es tarea fácil. Trataré de decir que su actividad como docente cubrió tres largas décadas, desarrollándose entre la inocencia de la infancia como maestra de grado en la Escuela Láinez Nº 41 del Barrio Progreso y cuya Dirección ejerció al término de su carrera y entre la bulliciosa adolescencia, como profesora de Religión y luego de Geografía en el Colegio Nacional y en la Escuela Nacional de Comercio de Pergamino. Docente por esencia, por vocación y por formación. No podía ser de otra manera, siendo rama de una familia consagrada al servicio de la educación argentina. Su presencia estuvo siempre viva en los medios en los cuales se desarrolló su docencia. Fue el arquetipo de la educadora. Dueña de una personalidad desbordante y dotada por la naturaleza con una inteligencia brillante, una capacidad inagotable y una fuerza de luchadora sin claudicaciones,

imprimió a su tarea un estilo tal que la transformó en ejemplo. Pero todo este servicio como educadora sólo fue parte de un servicio mayor. En el recordatorio de su jubilación hizo imprimir estas palabras: "*Por EL, con EL y en EL*", las mismas palabras que pronuncia el sacerdote al elevar las especies consagradas, marcando el momento solemne de la liturgia. Compromiso de Fe, principio de vida. Así lo entendió y así lo cumplió en donde estuviera. Misionera sin descanso; labró, sembró y cosechó para el Señor. Los registros de esa labor son innumerables. Desde todas las asociaciones parroquiales: Catequesis, Acción Católica, Hijas de María, Apostolado de la Oración, Cofradía de Ntra. Sra. de Luján, Talleres, Clases de Cocina y tantas otras. Pero no sólo en la Parroquia de Ntra. Sra. de la Merced, la primera entre sus hermanas. En todo lugar, allí donde latía una iniciativa que proyectara la presencia de su amada Iglesia Católica, allí estaba, poniendo esfuerzo, entusiasmo, experiencia y caridad. Y fue la escuela también el marco de esa catequesis, ¡Cuántos niños fueron confiados al encuentro de los Sacramentos llevados por su mano! Muchos de ellos, hoy hombres y mujeres de bien, siguen agradeciéndole el camino que les señalara y prolongan su misión, imitándola.

¿Y el tiempo para la familia, para la amistad, para otras formas de servicio al prójimo? Duplicaba las horas y los días. Sólo así pudo estar como estuvo, con todos, para todos y en todo. No creo que haya nadie aquí que no recuerde su presencia, su palabra y su gesto, acompañándole en el dolor o en la alegría. Cuando nuestros teléfonos no suenen, cuando sus lágrimas no acompañen las nuestras, cuando no veamos su sonrisa en la alegría, cuando no ponga en nuestras manos el presente generoso... entonces, recién tendremos la medida de su ausencia física. Personalmente y egoístamente sentiré el vacío de la amiga-hermana, de la consejera con el corazón abierto para cobijarme, de su calor de madre para mi hija, de abuela para mis nietos y de amiga dilecta de mi familia toda, allí donde estuviera.

Si así siento yo y tantos otros ¿qué podrían decirnos los miembros de su familia, de esta familia pergaminense cuyos frutos han sido tan valiosos...? De esta querida y respetada familia a quien no podemos sostener como debiéramos en esta prueba porque nos sentimos doblegados —también— por la pena.

San Agustín nos ha dejado una bellísima oración que inicia así: *¡No llores si me amabais...!* Perdónanos, Ernestina, si no podemos retener la lágrima; si no podemos elevarnos, espiritualmente como el Santo para oírte decir: "Volveréis a verme, pero transfigurada y feliz, no ya esperando la muerte sino avanzando con vosotros por los senderos nuevos de la Luz y de la Vida, bebiendo —con embriaguez— a los pies de Dios un néctar del cual nadie se saciará jamás".

Danos tiempo, querida amiga. Cuando tu memoria se acompañe con una sonrisa y el recuerdo de tu respuesta rápida, aguda y certera nos sorprenda todavía; cuando sintamos tu empuje y nos envuelva de nuevo tu calor, recién entonces habremos vencido nuestra debilidad humana.

Humildemente nos inclinamos ante la voluntad de Dios que ha querido llamarte en su Día y en otro "13", como lo hizo con tus amados padres. Sabemos que, maternalmente conducida por la Santísima Virgen, llegarás a su presencia con tus manos colmadas de ofrendas, para gozar de su Reino y ocupar un sitio entre sus Elegidos y para seguir velando, desde allí, por todos los que te conocimos, te quisimos y te agradecemos.

¡Que tu alma descanse en Paz!

IN MEMORIAM. — TEOFILO URDANOZ ALDAZ, O. P. (1912-1987)

Con la muerte del padre Teófilo Urdániz, acaecida el 8 de junio de 1987 en el convento de Santo Domingo el Real de Madrid, a España, a la Orden Dominicana y a la Iglesia Católica se le ha secado una abundante fuente de sabiduría, de humanidad y de profunda religiosidad. Se secó la fuente, pero los ríos de su amplio y profundo saber filosófico-teológico seguirán fecundando mucho tiempo las mentes estudiosas, y su ejemplaridad dominicana de indagador de la verdad e incansable divulgador de la misma, en la cátedra o en las publicaciones, dejará —así lo esperamos— huella permanente. Mientras tanto él se encuentra más allá de las fronteras de la fe y de la esperanza, en la morada de la perfecta y perpetua luz.

He tratado mucho al padre Teófilo Urdániz: lo tuve de profesor de Teología Moral durante cuatro años en Salamanca; compartí con él el profesorado en aquella Facultad Teológica durante cinco años; le acompañé a gran número de congresos nacionales e internacionales, y lo tuve de súbdito en los cinco últimos años de su vida en el convento de Santo Domingo el Real de Madrid. Mi gran estima por él está plenamente justificada.

I. Datos biográficos

Teófilo Urdániz Aldaz nació en Echarri (Navarra) el 6 de febrero de 1912, siendo bautizado el mismo día en la iglesia parroquial de San Esteban Protomártir, según el certificado oficial que tengo a la vista. Fueron sus padres Inocencio Urdániz, natural de Echarri, y Josefa Aldaz, natural de Aquinaga. Eran labradores de profesión, muy buenos cristianos. Teófilo era el benjamín de nueve hermanos: Fortunada, Abilio, Corpus, Tomás, Inés, María, Ildefonso, Albino y Teófilo. Sobrevive María, viuda con seis hijos (Sor Inocencia, Alfonso-Carlos, Paulina, Pedro, Félix y Asunción), con quienes compartía últimamente las vacaciones de febrero.

Tomás era hermano de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, y fue inicuamente asesinado con otros 14 hermanos en Calafell (Tarragona) el 30 de julio de 1936, cuando prestaban sus servicios asistenciales a los niños enfermos en el Sanatorio Marítimo de Calafell. Antonio Montero registra la actitud martirial en estos hermanos en la *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939* (Madrid, BAC, 1961, pág. 255). Su hermana María recuerda a Tomás como "persona muy buena, muy alegre, divertida y sacrificada. La lectura asidua del Kempis le movió a dedicarse al cuidado de los seres necesitados".

A Teófilo lo descubrió el maestro de Echarri, don Nicomedes. Al percibir su gran inteligencia y piedad, pensó en orientarlo a los dominicos. Temía que su pequeña estatura y poca edad dificultasen su recomendación. "Tan chiquitito no sé si te van a coger, porque no me van a creer lo que les diga". Sí lo acogieron, y él se encontró tan bien con los dominicos que no volvió a casa hasta después de ordenarse sacerdote. Ingresó, pues, en el Colegio Apostólico de Las Caldas de Besaya (Santander) en 1923, y allí cursó Humanidades hasta 1927. El padre Esteban Gómez, condiscípulo suyo, recuerda al Teófilo de entonces y de los restantes años de carrera como un chico listo y aplicado, bueno y formal, observante y piadoso. Los profesores y condiscípulos reconocieron siempre su gran capacidad intelectual. El, por su parte, se mostró siempre muy dispuesto a ayudar a sus compañeros de aula, bien en las traducciones de latín y griego, bien en el acoplamiento de las notas de clase en los estudios superiores.

El 17 de agosto de 1927 tomó el hábito dominicano en el convento de Corias (Asturias) y allí profesó el día 18 de agosto de 1928. Ese mismo año, en otoño, empezó los cursos de Filosofía en el Estudio General de Corias (1928-1930). De Corias pasó al convento de San Esteban de Salamanca, donde hace el tercer curso de Filosofía, junto con la Apologética, y, a continuación, los tres primeros cursos de Teología (1930-1934). El 28 de octubre de 1934 es ordenado sacerdote, en Zamora, por Mons. Manuel Arce y Ochotorena. Para hacer el cuarto curso de Teología y practicar el alemán, los superiores le envían a Walberberg (Alemania) (octubre 1934-septiembre 1935). Nuevamente en Salamanca, hace el quinto curso de Teología (1936), terminando con el título de Lector (Doctor en la Orden).

Durante los años 1936-1938 hizo el Doctorado en Teología en la Universidad de Santo Tomás ("Angelicum") de Roma y un curso de Paleografía en el Vaticano. Al regresar a España prestó servicios de capellán en el Ejército del Frente de Madrid. Terminada la guerra, fue destinado al Colegio Apostólico de Corias (1939), donde dio clases de francés y de Historia. El año siguiente, 1940, le llaman a enseñar en el Estudio General de Salamanca. Primero dos cursos de Filosofía (1940-1942), en los que explica sucesivamente Introducción, Lógica y Metafísica. Luego pasa a enseñar definitivamente Teología Moral (1942-1960). En 1949-1950 tuvo que interrumpir la docencia para reponerse de una pleuritis. Tuvo que dejar también la Dirección de *La Ciencia Tomista*, que había surgido en 1948-1949.

En 1960 le envían a la Universidad de Friburgo de Suiza, de profesor extraordinario por cinco años, a dar los cursos de Teología Moral Especulativa, que había dado anteriormente el P. Deman, O.P. De 1965 a 1970 dirige el Instituto de Filosofía de Las Caldas de Besaya y su propio órgano de publicaciones *Estudios Filosóficos*.

En 1970 vuelve a San Esteban de Salamanca, no como profesor, sino como investigador y escritor, encargado de continuar la *Historia de la Filosofía* del padre Guillermo Fraile, O. P., que éste había dejado sin terminar al sobrevenirle inesperadamente la muerte el 29 de julio de 1970. En diciembre de 1973 es destinado, finalmente, al Convento de Santo Domingo el Real de Madrid, donde continuó sus investigaciones y publicaciones de *Historia de la Filosofía*, felizmente concluida con el tomo VIII en 1985. Después de esa fecha había iniciado una colaboración para llevar a su término la *Historia de la Filosofía Española*, de Solana-Carreras Artau, Cruz Hernández. A Urdániz se le encomendó la *Historia de la Filosofía Española de los siglos XVII y XVIII*.

Durante el mes de mayo y principios de junio de este año 1987, empezó a resentirse de esclerosis cardíaca. Al final se derrumbó rápidamente. En la noche de Pentecostés recibió devotamente la Unción de los Enfermos, falleciendo plácidamente tres horas después. El día anterior aun había asistido a coro con la Comunidad al rezo del Rosario. El día 9 de junio se celebró un solemne funeral presidido por el P. Provincial, en una concelebración de 60 dominicos de los distintos conventos de España, que le rindieron este último homenaje humano-religioso.

II. Trayectoria académica, títulos y cargos

Aunque no disponemos de certificados de sus notas en los cursos de Humanidades y de Filosofía, por haber desaparecido, durante la guerra, los archivos

correspondientes de Las Caldas de Besaya y de Coria, nos consta que fueron siempre sobresalientes. Sí tengo a la vista el certificado oficial de sus notas de los cursos que hizo en Salamanca, del tercero de Filosofía y de los cinco de Teología: sobresaliente en todos los cursos y en todas las asignaturas.

En la tesis de Lectorado (Salamanca) obtuvo *sobresaliente* y en la tesis de Doctorado (Roma) mereció *Summa cum laude*. El día 29 de septiembre de 1959, en el Capítulo General de Caleruega, presidido por el Maestro General Miguel Browne, se sometió al examen de "Presentado", fácilmente superado, con lo cual le quedaba el camino abierto para la colación del máximo grado académico de la Orden, que es el de *Maestro en Sagrada Teología*, que le confirió formalmente el nuevo Maestro General Aniceto Fernández el 26 de abril de 1963. Finalmente, el 19 de mayo de 1980 es elegido *Socio de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Roma*.

Sus cargos académicos dentro de la Orden Dominicana fueron dos: Vicepresidente de la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca (1958-1960) y Presidente del Instituto de Filosofía de Las Caldas de Besaya (1965-1970).

A la labor de cátedra hay que sumar la frecuente participación activa en Semanas de Filosofía y de Teología, en Conferencias y en Congresos nacionales e internacionales. De sus intervenciones nos quedan sus muchos artículos. Fue notoriamente habitual su asistencia, desde el principio, a las Reuniones de amigos de la Ciudad Católica, organizadas anualmente por Fundación Speiro. Durante el Concilio Vaticano II fue asesor perito del Maestro General de la Orden Aniceto Fernández.

III. Valoración de su obra filosófico-teológica

Durante cincuenta años (de 1936 a 1986) Urdániz ha sido un exponente exuberante del pensamiento tomista, tanto en la vertiente filosófica como teológica. En realidad, ha repartido el tiempo casi mitad por mitad, dedicando veinticuatro años (1940-1942, 1965-1987) a la Filosofía y otros veinticinco (1936-1938, 1942-1965) a la Teología, si bien en sus clases, conferencias y publicaciones se ha movido siempre en ambos campos, como es fácil comprobar en el elenco de sus publicaciones.

Pienso que en el futuro Urdániz será conocido, ante todo, por los cinco tomos de *Historia de la Filosofía de los siglos XIX-XX*, continuación de los tres de Fraile dedicados a historiar la Filosofía de los siglos anteriores, y por la edición, completada por él, de los dos tomos de *Historia de la Filosofía Española*, dejados casi listos para la impresión por el P. Fraile al morir en 1970.

Esta obra conjunta de *Historia de la Filosofía* de Fraile-Urdániz ha sido recibida por la crítica como la mejor de las que se han escrito en castellano o han sido traducidas a nuestro idioma. Urdániz y Fraile se han conjuntado perfectamente en un plan y método totalmente homogéneos, en estilo fluido y elegante a la vez que conciso; mucha información y amplitud de criterio para dar entrada a toda clase de ideas filosóficas, seguida de una valoración crítica apurada de acuerdo con el realismo metódico de dos auténticos tomistas. Mas que un arsenal de cultura o de erudición filosófica, avalada con la cita exacta y los amplios elencos bibliográficos perfectamente clasificados, lo que más valor da a la obra es el esfuerzo sistematizador y el examen crítico de los diversos sistemas filosóficos, de sus principales protagonistas y de sus seguidores y opositores. No se

escatima el elogio según los méritos. Cuando se trata de ideas menos coherentes o inaceptables desde el punto de vista de la filosofía cristiana, no faltan breves y certeras puntualizaciones.

De señalar alguna diferencia global entre los tomos o partes debidas a Fraile y los debidos a Urdánóz, yo diría que Fraile es más descriptivo y literario; en Urdánóz sobresale la crítica filosófica.

Cuando murió Fraile, en 1970, quien escribe esta memoria, que conocía bastante de cerca la competencia y compenetración ideológica y personal de ambos profesores, que habían convivido y colaborado en toda la vida académica y religiosa anterior en Salamanca, sugerí al Padre Provincial que encomendase a Urdánóz la continuación de la obra de Fraile. Fue un indiscutible acierto.

Al llevarse a término la edición de la *Historia de la Filosofía*, don Juan Vallet, buen amigo y admirador de Urdánóz, me pidió una reseña amplia de la obra completa para la revista *Verbo*. (Puede verse en núm. 177, págs. 887-894; núms. 235-236, págs. 730-734). El día de su Funeral me pidió este artículo *in memoriam* para los lectores de *Verbo*, órgano de expresión de los amigos de la Ciudad Católica, con los que se sintió tan compenetrado el P. Urdánóz.

Decía antes que Urdánóz pasará a la historia principalmente como filósofo e historiador de la Filosofía. Pero, en realidad, este quehacer de historiador lo asumió muy accidentalmente, por la muerte prematura e imprevisible de Guillermo Fraile. Su principal afición personal y dedicación más intensa fue la *Teología Moral*, con especial querencia por los temas de la justicia y el derecho. Sus comentarios a cuatro de los grandes tratados de la Segunda Parte de la *Suma Teológica* de BAC han sido muy valorados por los moralistas y utilizados por los estudiantes de Teología y Derecho. Fue también muy valiosa su labor en la edición crítica de las *Relecciones* de Francisco de Vitoria y en la vulgarización del pensamiento teológico-jurídico del fundador del Derecho Internacional. Ya en 1947, con motivo del IV centenario de la muerte del maestro salmantino (1946), Urdánóz publicó sus *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria*. Desde entonces fue socio de la "Asociación Francisco de Vitoria". Esta familiaridad con los temas ético-jurídicos a nivel teológico le han capacitado para enjuiciar rápida y certeramente los sistemas filosóficos modernos, sobre los que ya había hecho notables excursiones en las lecciones de Teología Moral, reflejadas en muchos de sus escritos.

Urdánóz ha procurado ser escrupulosamente fiel, con profundas convicciones, al pensamiento de Santo Tomás y de sus más genuinos expositores. En temas controvertidos dentro de la Escuela, por ejemplo, el del constitutivo formal de la persona o el de la especificidad de la justicia social, tuvo sus fluctuaciones, muy comprensibles. En definitiva, ha sido un gran tomista, bien anclado en el pensamiento tradicional y muy abierto a todos los valores que encontró en los filósofos y teólogos modernos, a los que pudo tener acceso inmediato por su dominio de sus lenguas. Hablaba fluidamente el latín, el italiano, el francés y el alemán.

Cuando en 1976 se constituyó en Génova la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, promovida por el Maestro General de la Orden, Aniceto Fernández y el Cardenal de Cracovia, Carlos Wojtyła, para buscar el encuentro de Santo Tomás con el pensamiento moderno, Urdánóz figuró como Socio Fundador, muy complacido en la idea, por la que él venía trabajando.

IV. Semblanza humano-religiosa

Del Teófilo niño y joven ya hemos comprobado que era un chico listo, estudioso, formal, piadoso, servicial. Por su baja estatura, agradable presencia y talante juguetón, se le llamó por mucho tiempo "Tecfilín".

Quienes le conocían por sus escritos, tan magistrales y polifacéticos, cuando se encontraban personalmente con él, quedaban sorprendidos por su sencillez y familiaridad de trato, como de un niño mentalmente sobredesarrollado. Cosa parecida les ocurría a los estudiantes de Salamanca. Por lo demás, Urdániz era más impresionante leído que oído, pues su dicción no era brillante. En su bien surtida biblioteca personal apenas hay otros libros que los de teología y filosofía. No usaba ficheros, porque gozaba de una memoria privilegiada.

Religiosamente fue un hombre profundamente creyente y observante. Desde que cayó en desuso la dispensa de los profesores de asistir a Coro, Urdániz asistió asiduamente a todos los actos corales, incluido el Santo Rosario. En los últimos meses sufría, porque su estado de salud no le permitía tener Misa con el pueblo. Durante la Semana Santa le gustaba salir a hacer ministerio sacerdotal a alguna parroquia del norte. También dio algunas tandas de ejercicios espirituales a religiosas contemplativas.

El contraste de su gran personalidad con su talante juvenil, y el desgaste de sus fuerzas físicas y autocontrol psíquico, le hicieron ser un enfermo difícil en la larga estancia en la Clínica de San Camilo (10 de enero de 1985-26 de marzo de 1986), donde sufrió una complicada intervención quirúrgica de peritonitis. Todos comprendimos perfectamente su situación y le acompañamos amistosa y caritativamente. La afección cardíaca que le sobrevino el último mes fue menos molesta y más agotadora. "Esto se acaba", me dijo momentos antes de administrarle la Unción de los Enfermos.

A raíz de su muerte, "Ovidio", en la sección "Zigzag" de *ABC* (11-VI-1987) lamentaba, con razón, que Urdániz pasase como un "desconocido". Sí, poco conocido en los ambientes publicitarios, que cometen estas discriminaciones injustas. Pero también hay que reconocer que en los ambientes filosóficos y teológicos, especialmente de lengua hispana, Urdániz viene siendo conocido y admirado desde hace muchos años. Con el tiempo, espero que lo sea más.

VICTORINO RODRÍGUEZ O. P.

EN DEFENSA DE SOCRATES

A Mons. Octavio N. Derisi, socrático y tomista.

Ese ingenioso escritor y buen poeta que fue Ignacio B. Anzoátegui, en su obra *Vida de payasos ilustres* —obra de varias décadas atrás, pero que leímos por casualidad el otro día— considera payaso a Sócrates.

No abriremos juicio sobre otros "payasos" esbozados en ese libro (Francisco I, Fr. Bartolomé de las Casas, Calvino, Garibaldi y otros que no recordamos);

y no lo haremos por aquello de "*no juzguéis y no seréis juzgados*". Y aunque esos personajes nos parecen también a nosotros perjudiciales, no nos atreveríamos a llamarlos "payasos".

Mas no podemos callar ante la injusticia de incluir entre ellos nada menos que a Sócrates (a quien se ha comparado, por su muerte en tributo a la verdad, con N. S. Jesucristo). Por eso, pese a lo relativamente vetusto de la mencionada obra de Anzoátegui (en este tiempo de la velocidad), nos atrevemos a tocar este tema.

Maestro de Platón y, a su través, de Aristóteles —personajes estos a quienes Anzoátegui admira y respeta— Sócrates tiene en su haber: a) la refutación de los sofistas; b) el método dialéctico como diálogo; c) la "ironía" y la mayéutica, como procedimientos de refutación del error y, respectivamente, de alumbramiento de la verdad; d) el descubrimiento de las esencias y de su definición; e) el primer ensayo inequívoco de teísmo y quizá de monoteísmo en el mundo pagano; f) la defensa de la Grecia sagrada y tradicional, y de sus leyes, y el rechazo de los gobiernos demagógicos en su *polis* natal, Atenas; g) su gran valor en la guerra; h) su extraordinaria capacidad contemplativa, que lo hizo estar de pie, inmóvil, más de un día, ante la mirada admirativa de sus compañeros de ejército, absorto en sus pensamientos esenciales; i) el haber sabido morir por su ciudad, cuando se le ofrecía una fácil huida.

Por eso nos parece una gran injusticia colocar nada menos que a Sócrates entre los "payasos". Y más teniendo en cuenta que Anzoátegui no da un solo argumento serio para reducir a Sócrates a ese tipo de hombres; sólo se basa el fallecido autor argentino en su propia extraordinaria habilidad para jugar ingeniosamente con las palabras, en ese buen castellano que él, con razón, usaba y veneraba.

Pero, siguiendo la terminología del segundo (en el tiempo) de los socráticos mayores, Aristóteles, diremos que, en este caso de Sócrates, el pensamiento de Anzoátegui no resulta *epistémico*, ni *dóxico*, ni *poético*: tan sólo *retórico*. Y la retórica no tiene conexión necesaria con la verdad. (Cfr. S. THOM. AQUIN., *In Aristotelis libros Posteriorum Analyt. Expositio*, Marietti, Torino, 1955, Prooemium, n. 6, p. 148); además, cabe recordar que el P. Meinvielle tuvo que hacer notar, tiempo atrás, que para Anzoátegui los pecados españoles parecían diferir esencialmente de los que cometían los demás hombres; aquellos hispánicos pecados eran mostrados, incluso, como laudables. Pero decimos: *Amica Hispania, sed magis amica veritas*! Traemos a colación esto, porque muestra cómo la retórica puede llevar al pensamiento más allá de lo que quería, cuando uno se alucina con ella.

BIBLIOGRAFIA

F. MORRA, *Filosofía per tutti*, Editrice La Scuola, Brescia, 1985.

Se trata de un libro dirigido a un público amplio, interesado por los grandes problemas filosóficos, escrito con una notable fluidez y riqueza de planteamientos, manteniendo, sin embargo, un lenguaje claro y accesible.

Dice el autor: "La filosofía, toda ella, es de todos y *no* es de todos; es *para todos*, aun cuando no todos harán uso de ella" (p. 9). En efecto, se trata de una exposición no carente de profundidad, sobre temas del todo centrales de la filosofía: qué es la filosofía, filosofía y sabiduría, filosofía y religión, el problema de la historia, de la acción, de la verdad, etc. Un estupendo ejemplo de síntesis vigorosa y clara *para todos*, es el capítulo final: *La filosofía en la vida del espíritu*.

Es, sin duda, una obra elemental pero fructífera para uso de estudiantes de segunda enseñanza y para personas que deseen tener un primer contacto con la filosofía. Los docentes de enseñanza media pueden encontrar material abundante, ya que el texto de Morra está lleno de felices intuiciones y acompañado de numerosos textos de grandes autores, desde Platón hasta nuestros días.

DANIEL GAMARRA

J. ARANA, *Ciencia y Metafísica en el Kant precritico (1746-1764)*, Publicaciones Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

Con el subtítulo *Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, el autor realiza en el presente trabajo una detallada descripción de los escritos más importantes del período precritico de Kant. Antes de comenzar con lo que constituirá la sustancia del libro, Arana encuadra en la *Introducción* la situación de la filosofía y su relación con la ciencia en los momentos en que Kant comenzaba su actividad docente y con sus primeras publicaciones. Si bien el autor no pretende dar una visión exhaustiva en este sentido, las líneas maestras y el diagrama básico de la filosofía alemana frente a los avances de la física, al igual que la situación intelectual y cultural general, quedan bien recortadas: sobre ese fondo la obra precritica de Kant aparece dentro de la corriente de diálogos y discusiones de su tiempo acerca de la fundamentación gnoseológica de la ciencia y de la metafísica.

Un punto de vista no exento de interés es el que adopta el autor como línea fundamental y metodológica de su libro: "Parece que un trabajo consagrado a la etapa inicial de la filosofía de Kant tiene que servir por fuerza para una mejor comprensión de la parte de su pensamiento que todos consideramos «definitiva» (...). El fin que persigo va en una dirección diametralmente opuesta y consiste en estudiar la primera fase del pensamiento kantiano como si se tratase de un punto de llegada en vez de un punto de partida" (p. 15). Con este presupuesto, el autor analiza con minuciosidad los escritos kantianos más importantes de esta época, comenzando por la breve obra *Die lebendigen Kräfte*

(1747) y terminando con *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegen- den in Raume* (1768). Un lugar amplio ocupa, a su vez, el análisis de obras de real importancia como son *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), y las investigaciones sobre la evidencia de 1766.

Con el análisis de estas obras, Arana lleva a cabo un prolijo estudio sobre la epistemología kantiana, sobre el valor del empirismo, los esbozos de síntesis entre ciencia y filosofía; además de los pasos y dificultades que Kant encuentra para formular teorías lógicas, epistemológicas y metodológicas en contraposición al racionalismo dominante en la época: racionalismo que Kant acepta y critica al mismo tiempo sin, tal vez, un pensamiento fuertemente coherente. Hay en el libro de Arana un matizado estudio sobre las relaciones entre la física de Newton y las teorías que Kant elabora en estos escritos que tienen como común denominador —en su gran mayoría— la referencia constante a la nueva física.

El libro se cierra con una bibliografía abundante. A pesar del propósito metodológico del autor, de no estudiar este periodo del pensamiento kantiano en relación a las grandes Críticas, no faltan, sin embargo, hacia el final de la obra, observaciones breves y claras al periodo crítico: más que una consecuencia se trata, más bien, de comentarios a formulaciones explícitas en los escritos de Kant, que ya anuncian ideas que serán desarrolladas en las Críticas.

La presentación del libro es agradable, aunque tal vez hubiera sido necesaria una revisión más detenida del texto con el fin de haber evitado erratas que disturbaban la atención del lector. De todos modos, el conocimiento de esta obra no puede ser sino de provecho.

DANIEL GAMARRA

A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma, 1985.

No es fácil, y tal vez prueba de ello sea la no abundante bibliografía sobre este tema, afrontar el problema de Dios en E. Husserl. Mucho se ha escrito sobre qué entiende Husserl por trascendencia: si esa trascendencia es solamente fenomenológica, es decir, distinción del objeto y del sujeto en la conciencia, o sobre el problema del mundo si, en efecto, trasciende el ámbito de la misma conciencia objetivante.

En el presente estudio, estructurado en tres partes, la autora expone una tesis que gira en torno a la consideración de que el problema de Dios y de la trascendencia no se agota en la trascendencia fenomenológica y que, al mismo tiempo, hay en el autor alemán una preocupación real por el problema de Dios desde el punto de vista filosófico y no solamente religioso. "Para comprender, pues —escribe Ales Bello—, el punto de vista del fenomenólogo alemán respecto a la investigación sobre Dios y también sus oscilaciones, es útil servirse del testimonio directo de sus testigos. Somos conscientes de la dificultad de desbrozar tal tema, en cuanto presupone la definición y la confrontación de planos de investigación que en nuestra cultura se han diferenciado fatigosamente; en efecto, el problema de Dios puede ser considerado objeto de la filosofía, de la teología y de la religión, y aun en el interior de esta última es necesario distinguir entre diversas expresiones religiosas" (pp. 14-15). Este texto hace ver, de un modo más directo, la dificultad a que antes me refería y de la que la autora es plenamente consciente.

En la primera parte, Ales Bello distingue tres "vías" por las que, en Husserl, se podría plantear el problema de un modo riguroso: la "vía cartesiana" de la reducción fenomenológica; en segundo lugar, la "vía" de la intersubjetividad y, por último, la "vía" más allá de la ontología, en expresión de la autora.

En la segunda parte del libro se encuentra recogida una serie de textos inéditos de Husserl, a través de los cuales se entrevé la fundamentación de la tesis mantenida en el libro. No se trata, en la mayor parte de los casos, de textos absolutamente unívocos, aunque tampoco se puede afirmar que a partir de ellos sea imposible hablar de trascendencia en el autor alemán; por el contrario, el intento de abrir "vías" hacia la trascendencia es claro. "Examinando la producción filosófica de Husserl, sea la obra editada como la inédita, por lo menos la que es accesible en cuanto está transcrita (como es sabido, buena parte de los escritos husserlianos fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial, y el resto, redactados en estenografía, está todavía en fase de transcripción), es posible constatar que en numerosos momentos Husserl se adentra en el problema de Dios siguiendo vías que pueden definirse filosóficas y que, en otros, no excluye reflexiones sobre la religión y sobre la fe" (p. 14). Los textos que aparecen en esta parte del libro están, pues ordenados "en torno a los tres temas: al de la teología, al de la religión y al de la reflexión filosófica sobre Dios" (p. 15).

En la tercera parte, Ales Bello señala "líneas de investigación", teniendo en cuenta —como es lógico— sea las tesis enunciadas en la primera parte, como los textos de Husserl que aparecen en la segunda. El volumen se cierra con unas páginas de conclusiones, con una bibliografía centrada exclusivamente sobre los temas tratados y con una nota bio-bibliográfica.

Si bien los resultados de la presente investigación no son absolutamente concluyentes, en el sentido de que diriman definitivamente la cuestión, el texto es de gran interés por la perspectiva abierta en el estudio de Husserl. "La investigación husserliana —dice, en efecto, Ales Bello— puede y debe ser profundizada e integrada" (p. 139), y la presente obra puede considerarse un buen punto de referencia o de partida, en cuanto la autora se mantiene dentro de una línea de pensamiento realista, constantemente abierto a la trascendencia.

DANIEL GAMARRA

ALBERTO RODRIGUEZ VARELA, *Historia de las ideas políticas*, A-Z editora, Buenos Aires, 1987, 407 pp.

El autor, bien conocido entre nosotros por su actuación política, jurídica y docente, nos dice a través de los editores, en la solapa delantera de la obra: "Este es un manual para alumnos universitarios cuya lectura puede resultar también de interés a las personas que se inician en el estudio de la Historia de las Ideas Políticas (...). Se trata, en síntesis, de una obra comprometida en la que no se omiten juicios de valor sobre un amplio espectro de ideas elaboradas por los hombres en el curso de los últimos veinticinco siglos".

Es, sí, un manual en el sentido que queda expuesto; pero es también algo más que un manual, como lo expondremos al final de esta reseña. Por estar destinado ante todo a alumnos, el autor —nos lo ha dicho personalmente— aunque cita multitud de libros, ha evitado las notas al pie de página, debido a

que éstas distraerían al alumno, al romper el hilo del discurso que se desarrolla en el texto propiamente dicho. Pero al fin de la obra (pp. 393-407) se expone una amplia bibliografía, por orden alfabético de autores.

Es también "una obra comprometida en la que no se omiten juicios de valor", en atinada reacción contra toda clase de sociologismos, que se pretenden puramente descriptivos; y en contra, también, de la filosofía analítica hoy tan difundida y para la cual —en la mayoría de sus representantes— el iusnaturalismo y la metafísica carecerían de sentido (Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, passim).

El recensor de esta obra en "La Nación" —prof. Isaacson— dice que el libro que examinamos se funda en la filosofía aristotélico-tomista; esto, sin ser falso, es incompleto: el autor se funda en la tradición judeo-cristiana, en el trialismo de Goldschmidt y de Bidart Campos, y también en la filosofía aristotélico-tomista, sobre todo a través de Maritain. Pero todo ello armónicamente, sin eclecticismos.

El libro se divide en 22 capítulos: 1) *Historia y Política*, de carácter epistemológico; 2) Oriente; 3) Grecia (en general); 4) Platón; 5) Aristóteles; 6) Epoca helenística; 7) Roma; 8) el Cristianismo; 9) Los problemas político medievales; 10) Doctrinas medievales; 11) el Renacimiento; 12) la Reforma Protestante; 13) la Reforma Católica; 14) el Absolutismo; 15) el Liberalismo; 16) el Democratismo absolutista; 17) la Revolución americana; 18) la Revolución Francesa; 19) las Doctrinas políticas contemporáneas; 20) Totalitarismo y Democracia; 21) el Marxismo; 22) las Doctrinas pontificias.

Como habrá observado el lector de esta recensión, es imposible, en ella, referirse pormenorizadamente a tan amplio desarrollo histórico. Pero sí cabe mencionar en especial sus capítulos o párrafos más logrados: así, el cap. 1; los párrafos sobre Santo Tomás de Aquino; los referentes a Maquiavelo y al maquiavelismo; los relativos a Lutero y a la antropología luterana; el referente a la doctrina de las dos espadas según los protestantes; los que atañen a Calvino y a la Reforma en Inglaterra; el cap. 13 sobre la Reforma Católica; el 14 sobre el absolutismo; el relativo al liberalismo, y el referente al democratismo absolutista; el capítulo sobre la Revolución Francesa; el relativo a las doctrinas políticas contemporáneas, y, dentro de éste, el párrafo acerca del conservadurismo, con extensa exposición de Burke. También son extensas las críticas al nacionalismo y al marxismo; y todo culmina en el cap. 22 sobre las doctrinas pontificias.

Quizá hubiera sido deseable, en los puntos referentes a la persona humana y el bien común, analizar con cierto detalle el libro de De Koninck sobre *La primacía del bien común contra los personalistas*, para dar a conocer una posición católica al respecto diversa de la de Maritain.

Pero no cabe duda de que el libro del Dr. Rodríguez Varela es valioso como manual universitario; y es aun algo más que un simple manual: se observa un pensamiento propio —el del autor— que lo vertebra en todo su desarrollo coherentemente. El Prólogo, acertado, es del Dr. Ambrosio Romero Carranza.

Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño, TARAGUI y UNION.

Té TARAGUI: El ciudadano casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones de téales extensivas, únicas en el país.

Yerba Mate TARAGUI: Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien criada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

Yerba Mate UNION: La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

Té Suave UNION: La definitiva delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave. Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y envasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Calles 40 y 41 - CABA - Buenos Aires

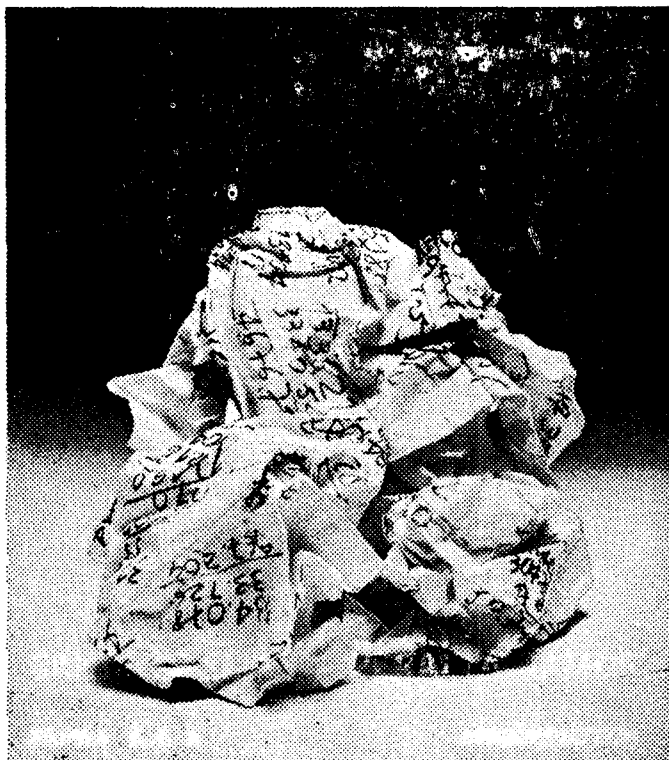
ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364



La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

**EL
RIESGO
DE
INVESTIGAR.**

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto Porque trabajamos por la vida.

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S.C.A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

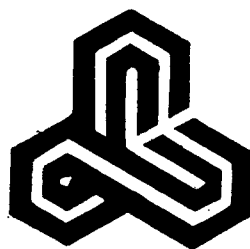
Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España

Adhesión

INDUSTRIAS RURALES S.R.L.

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

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

Ledesma una empresa que ES argentina

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

48-6789 y 6833