

1
SAP

INGRESADO
M F N
Nº 71
BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONOMICAS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

Santa María de los Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XLV

1990

BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La prudencia (I)</i>	5
--------------------	-------------------------------	---

ARTICULOS

DANIEL GAMARRA:	<i>Sujeto, acto y operación</i>	9
HÉCTOR H. HERNÁNDEZ:	<i>Sobre la naturaleza de los "derechos"</i>	17
JUAN J. SANGUINETI:	<i>Decir lo mismo (Frege y Santo Tomás)</i>	31
OLGA L. LARRE-J. E. BOLZÁN:	<i>La teoría del tiempo en Ockham y la autenticidad de la Summulae in Libros Physicorum</i>	39
ALBERTO CATURELLI:	<i>Filosofía cristiana y apologética en Mons. Audino Rodríguez y Olmos</i>	49

NOTAS Y COMENTARIOS

A. C.:	<i>El V Congreso Católico Argentino de Filosofía. XX Coloquio Interamericano de Filosofía</i>	71
<i>In Memoriam - Elena Derisi</i>		74

BIBLIOGRAFIA

EUDALDO FORMENT: *Ser y persona* (Mario E. Sacchi), p. 77; JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO: *Dios causa sui en Descartes y otros ensayos* (Francesco Russo), p. 78; FERNAND VAN STEENBERGHEN: *Le Thomisme* (Mario E. Sacchi), p. 79.

1990

Año XLV

(Enero-Marzo)

Nº 175

SAPIENTIA

Propiedad de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

SAPIENTIA es órgano oficial del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina; es también órgano de la Sociedad Tomista Argentina.

Director: Octavio N. Derisi

Subdirectores: Vicente O. Ciliberto, Héctor Aguer.

Secretarios de Redacción: Gustavo E. Ponferrada, Juan R. Courrèges

Prosecretario de Redacción: Néstor A. Corona

Comité de Redacción: Juan A. Casaubón, Alberto Caturelli, Abelardo F. Rossi, Carmelo E. Palumbo

Coordinadores: Mario E. Sacchi, María C. Donadío de Gandolfi

Encargada de Publicidad: Nélida S. Danese de Brennan

*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 PRUDENCIA

I

INTRODUCCION

1. Orden teórico y orden práctico

En la actividad espiritual humana hay dos sectores fundamentales: el teórico y el práctico, cuyas actividades dependen, respectivamente y en definitiva, de la inteligencia y de la voluntad.

La inteligencia está ordenada a la contemplación de la verdad, a aprehender y posesionarse del ser trascendente e inmanente tal cual él es. La inteligencia no modifica su objeto, simplemente lo aprehende y le da una nueva existencia intencional en su rico acto de existencia: en el cual, por eso, coexisten el sujeto aprehendente y el objeto aprehendido realmente distinto del sujeto.¹

Por eso el objeto formal o especificante de la inteligencia es la verdad o ser trascendente e inmanente, la aprehensión y enriquecimiento del mismo sin modificarlo. El ser trascendente e inmanente, distinto del acto del sujeto inteligente, enriquece a la inteligencia al comenzar a existir en él.²

Esta actitud contemplativa y enriquecedora de la inteligencia con la posesión del ser trascendente e inmanente desde el ser material, inmediatamente captado a través de la abstracción de los datos sensitivos, hasta el Acto puro del Ser de Dios, le confiere una supremacía sobre la actividad práctica. Porque la actividad contemplativa de la inteligencia se enriquece con la posesión del ser trascendente o verdad; ésta comienza a existir inmaterial o espiritualmente en el seno del acto intelectual, como distinta de él, es decir, intencionalmente. Piénsese en la plenitud de la inteligencia de un sabio, que la ha enriquecido, a través de su vida con nuevos y sucesivos aportes de la verdad.³

Para tener conciencia de esta superioridad del orden teórico, bastaría recordar que la aprehensión del Ser de Dios se realiza por la visión o contemplación del mismo; mientras que la actividad de la voluntad o el amor conducen a la inteligencia hasta esa visión aprehensiva del Ser divino y, una vez aprehendido por la inteligencia, se goza en su posesión. Pero quede claro que la aprehensión misma y posesión del Ser divino es por vía intelectual.⁴

¹ S. Th., I., 89, 2; I-II, 86, 1 ad 1.

² C. G. I, 19.

³ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, II, Cap. 22, Editorial de la Universidad Católica, Buenos Aires, 1985.

⁴ S. Th., I-II, 3, 4 y 5; Cfr. S. Th., I, 82, 3.

Tal la actividad cognoscitiva de la cual nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos.⁵

En cambio la voluntad o apetito espiritual tiene como objeto formal el bien. Es una actividad práctica que tiende a la realización del bien del propio sujeto o de las cosas.

2. La voluntad y su objeto formal

El objeto formal de la voluntad es el bien en sí, la beatitud, así como el objeto formal de la inteligencia es el ser en sí, abstracto. La voluntad, que sigue a la inteligencia, iluminada por ella, tiene como objeto formal ese mismo ser en sí, que para ella es el bien en sí o beatitud.

Respecto a este objeto formal del bien en sí o felicidad la voluntad no es libre. Nada puede querer sino bajo la razón del bien.

Pero, a diferencia de la inteligencia, la voluntad bajo su objeto formal del bien en sí, siempre busca un bien concreto para el propio hombre o para el perfeccionamiento de las cosas en relación con él.

En todo este ámbito de los bienes individuales concretos propios o ajenos, para el perfeccionamiento propio o moral, o de las cosas —técnica y arte—, la voluntad es libre, porque puede querer esos bienes, porque participan del bien en sí —su objeto formal—, y puede no quererlos o preferir otros, porque ninguno de ellos se adecua o identifica con el bien en sí.

Solamente Dios es ese bien en sí infinito, pero la inteligencia humana no lo conoce perfectamente, sino por analogía desde los bienes creados, es decir, conoce el Bien infinito con un conocimiento finito. Por eso tampoco la voluntad está necesitada a querer o amar a Dios. Porque así como la inteligencia conoce imperfecta o finitamente al Bien infinito de Dios, del mismo modo la voluntad no está necesitada a quererlo, por ese modo finito con que lo aprehende la inteligencia; y puede quererlo o no, incluso es capaz de preferir un bien creado en su lugar; en lo cual consiste el pecado o defección moral: Aversio a Deo et conversio ad creaturam, que dice Santo Tomás, “apartarse de Dios y convertirse a la creatura”.

Lo importante para nuestro trabajo es señalar que nuestra actividad teórica de la inteligencia es siempre de lo universal; la voluntad, a través de su objeto formal, el bien en sí, abstracto, siempre tiende a un bien concreto ya del propio hombre —moral— ya de las cosas —técnica y arte.

Cuando la voluntad tiende a realizar el bien propio del sujeto, el bien del hombre como hombre —no de algunos de sus aspectos— se ordena al bien moral

⁵ Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, II, Cap. 1, 2, 5, 7, 8, 22, 23, 37; *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, I, Cap. 9 y 10.

estrictamente humano, al bien que perfecciona o hace bueno al hombre como hombre. En otros casos, tiende a poseer o realizar el bien de las cosas de la actividad técnica —bienes útiles— o artística —bienes hermosos.

3. Los actos fundamentales del orden teorético y práctico

El orden teorético contemplativo del ser o verdad —tal cual ella es, sin mediarla— se constituye por:

a) El Intellectus o Entendimiento, en sentido estricto. *La actividad del Intellecto, en esta acepción, es la aprehensión natural del ser o verdad trascendente. Es un hábito natural. El Entendimiento, por sí mismo está ordenado a aprehender el ser o verdad trascendente y los primeros principios del mismo: como el de no contradicción, de identidad, de razón de ser y causalidad. Lo primero que aprehende inmediatamente es el ser universal abstracto. Este hábito se llama "Habitus principiorum".*⁶

b) *Al entendimiento sigue la Ciencia, en el sentido filosófico, que conduce los primeros principios del Entendimiento a sus conclusiones o verdades más determinadas, a las cuales se aplica la contemplación. La ciencia es un conocimiento por sus causas.*

c) *Por eso, el tercer sector del orden teorético, son las conclusiones del raciocinio de las ciencias.*

Tanto el Entendimiento, como la Ciencia y las Conclusiones del orden teorético son siempre universales, no hay ciencia propiamente de lo singular. Más aún, no hay concepto de lo singular. El conocimiento intelectual de lo singular se realiza por un retorno del concepto universal al "phantasma" o imagen sensitiva de la imaginación, de donde fue abstraído por el entendimiento agente. Este retorno e integración del concepto universal a la imagen sensitiva singular —llamada cogitativa— se realiza mediante el juicio. En esta operación mental el concepto (predicado) es integrado en el hecho sensitivo singular (sujeto). Así, por ejemplo, Juan (sujeto singular) es hombre (predicado). El concepto universal es devuelto e integrado en el sujeto singular del cual fue abstraído.

*De este modo la prudencia aplica los principios universales a los hechos singulares.*⁷

d) La Sindéresis. *En cambio en el plano práctico de la voluntad, la inteligencia que la dirige por una inclinación natural, posee el hábito natural de la Sindéresis —que equivale al Intellectus del orden teorético—. Ella aprehende el bien conveniente al hombre y sus principios más universales, tales como: "Hay que hacer el bien y evitar el mal", "hay que hacer lo que perfecciona al hombre y evitar lo contrario, lo que lo perjudica". Se trata también de un hábito natural*

⁶ S. Th., I, 49, 1 y 2.

⁷ S. Th., II-II, 47, 2 y 43, 3.

contemplativo o teórico del orden práctico, que se logra por una inclinación natural y que se identifica con el mismo intellectus.⁸

e) A la Sindéresis sigue el Consilium o Consejo, *que estudia los medios apropiados para alcanzar el fin o bien aprehendidos por aquella. También se trata de una actividad teórica del orden práctico, pero el consejo se logra por la repetición de los actos, como un hábito o virtud intelectual.*

f) Finalmente al Consejo sigue la Ciencia práctica, *estrictamente tal, que aplica los medios de velados por el Consejo, para dirigir los principios de la acción propiamente tal. Porque eso es precisamente la ciencia práctica, la actividad de la inteligencia, que dirige la acción estrictamente práctica de la voluntad.*

La ciencia práctica, como la ciencia teórica, se logra con la repetición de los actos y se constituye como un hábito adquirido y sus conclusiones son también universales.

4. Doble aspecto de la ciencia práctica. Ahora bien, *esta ciencia práctica puede ordenarse a la actividad estrictamente práctica o del obrar, ordenada al perfeccionamiento estrictamente humano o, como dice Santo Tomás el "rectus ordo agibilium", "el recto orden de las cosas que hay que obrar"; o del hacer ordenado al perfeccionamiento de las cosas para hacerlas útiles —actividad técnica— o hermosas —actividad artística— o sea, como dice Santo Tomás, el "rectus ordo factibilium", "el recto orden de las cosas que hay que hacer".*

En el primer caso se trata de la actividad estrictamente práctica —prato en griego— o moral, en el segundo de la actividad técnica y artística —poieo, en griego—. La primera debe orientarse al bien del hombre como hombre a perfeccionarlo en su ser propio, específicamente espiritual. En cambio, la actividad de la técnica y la artística —que los griegos y Santo Tomás llamaban "arte"— es buena o mala en cuanto logra su objeto formal propio: su bien específico, por ejemplo una casa o una máquina bien hecha o una obra artística realmente hermosa; pero no depende directamente del orden moral. Así un artesano o un artista pueden hacer una mesa bien elaborada o una estatua hermosa, con una disposición inmoral o amoral, precisamente porque la actividad técnica y artística dependen de que se logre su objeto formal: lo útil o lo hermoso, y no de la disposición moral del autor de la obra. Pero para que la obra de artesanía o técnica o artística del hacer sea perfectamente humana, se requiere también la rectitud moral del obrar de artista. Rectitud del hacer y del obrar unidas constituyen el bien integral humano.

(Continuará)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

⁸ S. Th., I, 49, 11 y 12.

SUJETO, ACTO Y OPERACION *

1. Introducción

Una de las discusiones tal vez más vivas en la actualidad y que se desarrolla en ámbitos filosóficos y extrafilosóficos, tiene por objeto el problema de la acción.¹ Sería indudablemente interesante trazar las líneas fundamentales de esta discusión e identificar sus orígenes históricos; sin embargo, la traigo a mención sólo para tomar un elemento absolutamente fundamental que está en juego allí y que, de algún modo, posibilita tal discusión y la extensión de la misma, a saber, el tema del sujeto.

La filosofía moderna se ha ocupado de desarrollar de manera principal una filosofía del sujeto a partir del sujeto mismo. No se trata simplemente de un tema más, sino de un problema del todo central, arquitectónico, puesto que el sujeto, la personalidad y la subjetividad en general adquieren en la Edad Moderna un carácter de totalidad: espíritu y vida, libertad y autonomía, actividad y creación, son caracteres del sujeto en cuanto es cierto todo y en cuanto es creador de un mundo propio.

En estas páginas intentaré relacionar sintéticamente los dos problemas mencionados, es decir, el de la acción y el del sujeto, buscando poner de relieve la diversidad del planteamiento moderno respecto a la visión fundamental y metafísica que, de estos mismos temas, tuvo Tomás de Aquino ya que, tanto el Aquinate como cierta concepción generalizada en la Edad Moderna, coinciden en describir la persona y el sujeto como totalidades de ser y de acción. Esta confrontación tiene también la finalidad de proponer una posible apertura que se puede verificar en la cuestión del sujeto en cuanto el planteamiento moderno necesita una rectificación metafísica radical. Paralelamente, ya que en la Modernidad se modifica y se manifiesta de modo peculiar una nueva concepción de la subjetividad en un sentido, por así decir, positivo y del cual nuestra época es deudora, tal sentido sólo es aferrable con un auténtico valor de verdad en cuanto se da una fundamentación metafísica del sujeto mismo, es decir, en

* Este artículo fue presentado como comunicación en la *XIII Semana Tomista*, Buenos Aires, 5-9 de setiembre de 1988. Han sido añadidas algunas aclaraciones, aunque he preferido mantener el estilo propio del texto leído.

¹ Cfr. por ejemplo, BRAND, M. - WALTON, D. (eds.), *Action Theory*, Reidel, Dordrecht, 1976.

2. Sobre la noción clásica de sujeto

Interesa considerar, en primer lugar, el hecho de que en la metafísica, con antecedentes claros en la filosofía de Aristóteles, el concepto de sujeto —en cuanto esa metafísica piensa la realidad desde su fundamento. Y, así, la cuestión que nos ocupa ofrece una posibilidad de consideración primaria y fundamental.

una de sus posibles dimensiones— se puede articular a través de la noción general de receptividad, como propone Tomás de Aquino cuando afirma que “*ratio formae opponitur rationi subiecti, nam omnis forma, in quantum est, es actus*”.²

En efecto, en la consideración de la estructura hilemórfica de la sustancia primera, encontramos que la *materia prima*, al recibir la forma sustancial, se comporta como sujeto de la misma. De modo análogo, la sustancia segunda es sujeto en relación a las formas accidentales en cuanto recibidas y poseídas por ella. Y, desde el punto de vista de la estructura metafísica del ente, puede también considerarse la antedicha pasividad del sujeto puesto que la esencia recibe el *actus* como en cierta potencia (*potentia essendi*). Ahora bien, en las últimas dos consideraciones se encuentra la posibilidad radical de una intelección crítica del sujeto, tal como lo concibe la filosofía moderna, porque se puede notar en estas distinciones aristotélico-tomistas, una vía de continuidad entre el fundamento del sujeto y su operación.³ Dicho en otros términos, la actualidad dinámica del *actus essendi* en el orden ontológico-accidental del obrar requiere una reiterada referencia del operar mismo respecto a su fuente y, en consecuencia, una articulación metafísica fluida y fundamentante del *operari* en el *esse*.

Valgan, de momento, estas breves consideraciones, aunque no sin hacer una última reflexión: si bien el sujeto tiene una caracterización en cuanto es el sustento ontológico de lo que recibe, en el caso de la estructura metafísica del ente lo recibido es *actus primus*, de modo que la pasividad antes referida no es la que se constituye como fundamento primero del ente o en su núcleo metafísico, ya que la dimensión originaria de la sustancia está dada precisamente por ese *actus primus*, también en aquella substancia que por ser racional es persona. Ya que, como dice Tomás de Aquino, “*substantia non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur. (...) Sic ergo substantia quae est subiectum (...) dicitur hypostasis*”.⁴

² De *spiritualibus creaturis*, a. 1, ob. 1; y continúa el texto: “(…) omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae si actus tantum, ut divina essentia illa nullo modo potest esse subiectum, et de hoc loquitur Boethius”.

³ De *potentia*, q. 1, a. 1: “*substantia (...) non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in se ipsa; et ideo dicitur subsistere, in quantum subsistit, dicitur hypostasis vel subsistentia*”. Cfr. *S. Th.*, III, q. 2, a. 2, ad 3. La mencionada continuidad entre el fondo metafísico y la operación del ente es un tema complejo que aquí no explicito; de todos modos, la misma expresión de ‘continuidad’ no es del todo exacta.

⁴ *Ibidem*.

3. El sujeto como actividad

En la filosofía moderna el planteamiento sobre el carácter y la naturaleza del sujeto está profundamente cambiado; el fundamento del sujeto no es propiamente el acto metafísico sino la operatividad en cuanto tal —y, en ningún caso, la pasividad— con la nota de que tal operatividad implica y, de alguna manera, es asimismo cierta totalidad. Veamos dos ejemplos.⁵

Si ponemos en Descartes el inicio de la filosofía moderna, como efectivo iniciador de una nueva manera de plantear la filosofía, su objeto y su método, hemos de considerar que ese inicio es una exploración del ámbito subjetivo en orden a establecer un principio primero.

En cuanto a lo que nos interesa, la realidad del sujeto aparece en la filosofía cartesiana bajo el signo del *cogito*, como momento resolutorio de la duda metódica, ya que a través del dinamismo espontáneo y libre del *cogito* y de la duda, se conquista la primera evidencia y, por tanto, el principio primero de la especulación: un principio de evidencia.

Podemos, así, tener en cuenta un elemento decisivo: si el principio primero de la filosofía es un principio subjetivo, que se manifiesta en la espontaneidad de la libertad del dudar mismo, el sujeto está tomado de modo bien diverso a lo que hemos considerado antes respecto a la filosofía tomista. Porque, en efecto, el sujeto cartesiano no es materia, ni sustancia sujeta al inherir de los accidentes;⁶ ni, por último, el sujeto cartesiano es esencia potencial respecto del acto metafísico.

¿Hay, entonces, en Descartes una pregunta por el fundamento del sujeto en cuanto tal? La respuesta negativa está sugerida por la consideración del *cogito* como fundamento y que revela la característica última del sujeto mismo: sustancia pensante es para Descartes operatividad, actividad en ejercicio y, al mismo tiempo, tiene carácter de último. Hay, en consecuencia, una variación del concepto y de la realidad del fundamento mismo.

Extendiendo la pregunta por el sujeto a otro autor moderno, Kant, podemos notar que el sujeto kantiano es instancia última y criterio de validez onto-

⁵ El Prof. G. Soaje Ramos me hizo notar que esta línea interpretativa presenta el inconveniente de no poder aplicarse exactamente en Kant, en cuanto en el sujeto trascendental hay un momento de pasividad; y en Spinoza, en quien prevalece una concepción sustancialista más que operativa. Los dos puntos me parecen justificados con un matiz ulterior que añado ahora: la operatividad prevalece en Kant como resolución y la sustancia es, para Spinoza, *causa sui*; simplemente indico por dónde puede continuarse el tratamiento del presente problema.

⁶ El problema de la sustancia y los modos y atributos, tal como resuelve Descartes el problema, no es estrictamente comparable a lo dicho anteriormente ya que el *inesse* no tiene para Descartes un valor de explicitación ontológica.

lógica y ética: lo no supeditable y la condición última de todo análisis categorial. La tematización kantiana de la subjetividad se realiza en torno al carácter de operación pura del pensar, sin ninguna referencia a la sustancia que, aunque poca, Descartes tenía en cuenta. Ahora bien, según Kant ¿qué es eso que es fundamento? En la *Analítica trascendental* establece un principio último de unidad subjetivo-operativa que es resolutivo y unitivo respecto a la analítica categorial y momento sintético del juicio: el *ich denke* es, a diferencia del *cogito* cartesiano, más radical por lo que se refiere a la sustitución de toda dimensión sustancial y asume la responsabilidad de la caracterización y fundamentación primera del sujeto.

Estas consideraciones sumarias pueden aplicarse, *mutatis mutandis*, a la noción de sujeto según Leibniz —la mónada activa, a pesar de los rastros sustancialistas que conserva—; según Fichte —el sujeto como yo trascendental en cuanto autoposición activa de sí mismo, y del cual se deriva un concepto de verdad visto como acto práctico de la libertad limitada por el no-yo—; y también según Hegel —el sujeto como totalidad de historia y naturaleza: el *Geist* en su movimiento dialéctico es fundamento y sujeto universal.

La pregunta que aparece ahora es acerca de la relación y diferencia entre la concepción tomista del sujeto y la moderna, tal como la hemos planteado. Sin embargo, una comparación estricta es posible sólo a medias, pues tales visiones no son, por así decir, isomórficas: en Tomás de Aquino hay conceptos que no tienen equivalencia exacta en la filosofía moderna a causa de la diversa disposición del fundamento, es decir: mientras que, según Tomás, el fundamento sustancial es acto compositivo, el sujeto como fundamento, en la filosofía moderna, no tiene ulterioridad metafísica 'hacia atrás': el sujeto es la totalidad como punto de partida y su despliegue activo es su misma totalidad como fenómeno temporal: lo vigente. Es decir, la cuestión del sujeto, en los siglos de la Modernidad, tiene un orden de fundamentación inverso al que presenta Tomás de Aquino y, en general, la tradición aristotélica. Sea Descartes, sea Kant u otros, consideran el problema sin una clara conciencia de la ausencia de fundamento, ya que hay, sobre todo, una prevalencia de la actividad sobre la sustancia. Y, así, la inferencia gnoseológica es, paradójicamente, metafísicamente determinante. De alguna manera el fenómeno temporal responde a una analítica de la idea como todo, ya que la actividad se transforma en el primer fundamento, en lo esencialmente fundante en cuanto que se identifica con el pensar que tiene carácter de último.

De este modo, la radicalidad del inicio del saber sin supuestos implica el supuesto radical del sujeto mismo a modo de condición operativa. Por esto lo que hay que considerar con Santo Tomás —para posibilitar la mencionada comparación— es el tema de la persona, el de la sustancia como fuente de operaciones y el del acto metafísico; a lo que se debería añadir la cuestión de la acción inmanente; mientras que el aporte moderno a la explicación de la subjetividad se situaría en una línea, llamémosla así, fenomenológico-operacional.

4. Sobre la fundamentación tomista de la sustancia y de la persona

Nos detenemos brevemente en una cuestión terminológica significativa para nuestro tema. Los términos que utiliza Santo Tomás para referirse a la sustancia son muy variados: *subsistentia*, *res naturae*, *hypostasis*, *suppositum*, *substantia*. Lo que interesa resaltar es, sobre todo, que todos ellos designan lo real subsistente, aunque bajo diferentes puntos de vista.

Si buscamos el fondo metafísico de esta terminología, podemos ver que, para Santo Tomás, el subsistente en cuanto subsiste, es llamado *subsistentia*; en cuanto subyace (*substat*) es *substantia*; y, más en particular, utiliza la expresión *res naturae* en cuanto el subsistente *substat* a la naturaleza común. A su vez, con el término *hypostasis* nombra la misma realidad en cuanto que subyace a los accidentes y propiedades.⁷ Ya en textos tempranos, Tomás trata de estos problemas y realiza las precisiones que acabamos de nombrar. Tiene interés para nuestro tema una *distinctio* del *Comentario a las Sentencias*, titulada: *Utrum substantia, subsistentia, persona, dicta de Deo sint synonyma*, donde afirma que la posibilidad de aplicación de diversos nombres a la naturaleza divina radica en que los varios términos se diferencian *secundum hoc a quo impositum est nomen*, es decir, a partir del acto propio de Dios.⁸ Y es éste el criterio fundamental para la identificación del contenido metafísico propio de la terminología nombrada anteriormente.

De este modo, Tomás denomina con el término *essentia* a aquello que tiene por acto propio el *esse*; *substantia* a lo que tiene como acto determinado el *substare*, y *subsistentia*, por último, es aquella realidad cuyo acto es *subsistere*. Ahora bien, de estos actos hay uno que es fundamental y a partir del cual los otros pueden ser actos reales, a saber, el *esse*; y, así, la *substantia* es aquella realidad que *substat* porque *per prius* le corresponde el *esse*, del cual los demás actos participan.⁹

Después de estas aclaraciones, menos atractivas, pero necesarias para la precisión del razonamiento, Santo Tomás determina que la *substantia* y la *subsistentia* pueden nombrar al real subsistente considerado en cuanto todo, al modo en que de Sócrates se puede decir que es una sustancia o una subsistencia (en este caso con una licencia idiomática). Técnicamente este modo de nombrar se designa con la expresión *ut quod*.

Atendiendo, sin embargo, al acto y al orden de los actos, *substantia*, *subsistentia* y *essentia* pueden significar *ut quo*, es decir, pueden nombrar exclu-

⁷ Cfr. S. Th., I, q. 29, a. 2, c.

⁸ In I Sent., d. 23, q. I, a. 1, sol.; "ideo aliter dicendum est, secundum Boethium, ut sumatur differentia horum nominum, essentia, substantia, subsistentia, secundum significationem actuum a quibus imponuntur, scilicet esse, substare, subsistere".

⁹ In I Sent., d. 33, q. I, a. 1, ad 1: "alio modo dicitur esse ipse actus essentiae sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus". Cfr. In I Sent., d. 23, q. I, a. 1, sol.; De ente et essentia, c. 2. Como me hizo notar Mons. O. N. Derisi, la cuestión de la *subsistentia* y de la *substantia* tiene unos supuestos y un despliegue que en estas páginas no están desarrolladas. Esas precisiones, aunque enriquecerían el texto, tendrían que desarrollarse con una amplitud que estas páginas no me permiten.

sivamente el acto en el que se fundan. Y, así, el *substare* se fundamenta en el *subsistere* y ambos en el *esse*, acto por el cual el individuo real es, subsiste y le corresponde ser sustancia. Por tanto, el *esse* es lo que constituye a lo que es por sí y lo hace existente,¹⁰ de modo que la persona es formalmente por el *esse*, por el acto fundamental.¹¹

Por tanto, se puede ahora afirmar justificadamente que la persona es una sustancia particular completa (tiene carácter de todo), en cuanto posee una determinada dignidad, a saber, la naturaleza intelectual: el dinamismo operativo del *esse* personal se manifiesta en el *logos*.¹² Dicho de otro modo, la propiedad de la racionalidad se fundamenta en la sustancia en cuanto determinada en el orden esencial y en cuanto subsistente sustentado por el acto de ser.

El sujeto, por tanto, según Tomás de Aquino, tiene un sentido analógico respecto a un cierto *primum* de orden metafísico. Lo que hace sustancia racional a un determinado concreto es el *esse* especificado por una *potentia essendi*. De modo que, si la operación intelectual pertenece a un cierto individuo en cuanto especificado, su principio actual y activo es un acto causante, a la vez, del ser y de la operación intelectual. Lo personal es, así, un cierto *quid* e, inseparablemente, un cierto actuar: un cierto ser y un cierto operar. No es la sola naturaleza, entendida como una esencia pura y estática, ni pura operación —*cogito, ich denke*— fundamentada en sí misma.

Ahora se puede distinguir un doble momento de constitución de la persona: el de la constitución metafísico-subjetiva como ser personal, y el de la constitución operativa como ejercicio existente de actos pertenecientes a facultades propias.¹³ Así, la operación que se adscribe a la sustancia personal es constitutiva de la misma no en orden al *esse*, sino en orden a la subjetividad en cuanto conjunto operacional unificado por un único acto metafísico, potencialmente diversificado de modo operativo, a partir de una raíz entitativa y especificante. Por ello hablar de subjetividad no sólo es referirse al constitutivo formal de la persona, sino también al ejercicio de ella misma. Y, de este modo, nos encontramos con un ámbito operativo complejo que ofrece posibilidades analíticas cuyo desarrollo es necesario para comprender lo que puede denominarse mundo personal: el mundo que la persona crea en su interioridad y lleva consigo, definido por una relación de libertad y naturaleza,

¹⁰ *De potentia*, q. 7, a. 2, ob. et ad 9: "sed hoc quod habet esse efficitur actu existens". *De potentia*, q. 9, a. 2, ad. 13: "non potest dici substantia individua (scil. natura Christi) quae est hypostasis; sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata: et propter hoc non sequitur quod sit persona".

¹¹ Cfr. *In I Sent.*, d. 23, q. I, a. 1, sol.

¹² Cfr. *In I Sent.*, *ibid.*

¹³ *In III Sent.*, d. 8, q. I, a. 2, sol.: "esse autem proprie subsistentis est: unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti: non enim subsistit; sed inquantum in ea suppositum subsistit, esse dicitur; unde et ex consequenti convenit ei fieri vel nasci".

de naturaleza y creatividad, de mundo como objeto inteligible y potencia cognoscitiva, de mundo como objeto de volición en general, y ejercicio de la apetividad.

Ahora bien, como afirma Tomás de Aquino, porque el *intelligere subsistens non potest esse nisi unum*,¹⁴ todo *intelligere* —y ahora podríamos afirmar: todo el campo operacional propio de la persona— que está individuado es subjetivo, es decir, implica cierta pasividad receptiva que lo caracteriza como operación de una sustancia.¹⁵ Y, de este modo, el sujeto tomista es sujeto constituido en la finitud entitativa y, por ende, operacional: existe *in rerum natura* y, por ello, comporta una necesidad de fundamento —es indigente respecto a lo absoluto de todo acto metafísico de ser por oposición a la nada—. Si, pues, un cierto operar tiene fundamento, lo propio del operar implica especificidad; de lo cual, asimismo, se sigue que ninguna operación finita se identifica con el acto fundamental por el cual la sustancia es, en nuestro tema, persona. Por tanto, de aquí nace la crítica más profunda a la concepción moderna de la subjetividad y al problema de la subjetividad como ámbito de despliegue del saber filosófico. El obrar es, en lo que hemos visto anteriormente, un cierto

todo, o reviste un carácter de totalidad; pero ese obrar absuelto de la sustancia se presenta, a su vez, como cierta aptitud no limitada —un generalísimo *quodammodo omnia*— frente al objeto, sea inteligible, sea apetecible y ante el cual el sujeto se revela como un poder inespecífico e indeterminado y, por ello, de alguna manera omnímodo.

El *yo* de la filosofía romántica, o el *yo* kantiano —aunque en Kant hay todavía un principio de limitación subjetivo y objetivo, que ahora no tratamos—, descubren un dinamismo original y propio del sujeto que en la filosofía tomista está conceptualizado en la teoría de la acción inmanente y de la intencionalidad: acción propia de la persona; acción, pues, limitada en la cual, sin embargo, se muestra una cierta plenitud del obrar, es decir, en la medida en que hay una efectuación del acto de la persona. Por esto, la filosofía de Tomás de Aquino está abierta, en razón de sus principios propios, a un enriquecimiento que es, a la vez, histórico y metafísico, en cuanto que todo descubrimiento metafísico históricamente definido es asimilable a la filosofía perenne.

Había comenzado estas páginas haciendo referencia, a título de ejemplo o de motivo circunstancial para introducir el tema del sujeto, a la actual discusión sobre la filosofía de la acción. Si, como hemos visto en líneas generales, en la filosofía tomista de la persona aparecen los grandes temas de la

¹⁴ S. Th., I, q. 40, a. 1, ad 1: "intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens".

¹⁵ Es precisamente este límite pasivo ontológico lo que la filosofía moderna, en general, pierde de vista y, así, el límite se transforma en pura oposición al obrar del yo, es decir, no intrínseco al sujeto.

totalidad y finitud personales, del ser sustancial y su dinamismo, de la cuestión del fundamento metafísico y del ejercicio activo de lo que está fundamentado; también a título de motivo circunstancial, como una posibilidad de continuación de estos temas, podemos preguntarnos: ¿la filosofía tomista no podría tener un papel protagónico, por ejemplo, en esa discusión?

DANIEL GAMARRA
*Centro Académico Romano
de la Santa Cruz*

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS "DERECHOS" *

1. La cuestión

El problema es qué tipo de realidad, si la tiene, corresponde a eso que se llama "derecho subjetivo".¹ (*en adelante DS, y para el plural, DDSS*). V.gr., cuando digo que "tengo derecho de propiedad" sobre una cosa, o que "tengo derecho de venderla", ¿qué hay ahí, y como qué hay lo que hay? El tema reviste interés, si se piensa, también, en los llamados "derechos humanos": con esa denominación, que en otro lugar hemos rechazado,² se alude, generalmente con orientación antropocéntrica inadmisible, a los derechos subjetivos naturales. El tema alcanza también a la naturaleza del poder político que, como la *propiedad*, serían especies de DDSS, así como también a las *facultades* o *poderes morales*.

2. Cuestión jurídico-metafísica

La cuestión es, de alguna manera, "rara". Pues para ocuparse de ella hay que tener, sin dudas, una preocupación metafísica, cosa rara si las hay en estos tiempos de pragmatismo; y, además, cierta preocupación jurídica y conocimiento del campo jurídico, lo que no suele interesar a los metafísicos de solera. Es para sentirse, pues, como desamparados.

Ante ese cierto desamparo, puede asaltarnos la tentación de plantear las cosas así: "se trata de 'meter' al DS en las categorías aristotélicas". Supuesta una adhesión y remisión en ese tema a *Aristóteles*, se trataría, como quien pone una ficha en un tablero, de colocar al DS en aquéllas. Pero no bien empezada la tarea, aparece una primera duda: ¿cuál es "la ficha" que hay que poner en

* Esta es, con pequeñas modificaciones y agregados, la ponencia presentada por el autor a la XIIIª Semana Tomista realizada en Buenos Aires por la Sociedad Tomista Argentina del 5 al 10 de setiembre de 1988, leída sintéticamente el 7-IX-88.

¹ Este trabajo supone la legitimidad de hablar de una doctrina tomista del DS, sobre la que hemos expuesto en otros lugares. V. *infra* op. cit., n. 8. Santo Tomás conoció "la cosa" DS, la denominó "ius", mas no la tematizó.

² "*Derechos humanos* y *Tomismo*", en prensa en el volumen colectivo de los Cursos de Cultura Católica correspondiente al ciclo de 1987. Razones del rechazo: 1. Todo Derecho subjetivo de los hombres es humano; esta palabra, pues, nada especificaría. 2. Porque la expresión estricta y ya adquirida es "derecho subjetivo natural", que tiene la ventaja de la decisiva alusión a la ley jurídica natural; 3. Porque en perspectiva metafísica universal la denominación anterior abarca a los derechos de Dios, que la palabra y la ideología de los derechos humanos niegan; 4. Porque la admisión de la palabra facilita el "contrabando" de la "ideología de los derechos humanos", doctrina radicalmente divergente de la concepción tomista sobre el tema. Si es cierto que en general conviene atenerse al uso aceptado de las palabras, no lo es menos que hay que tender a un lenguaje preciso y que no conviene usar el lenguaje propio de doctrinas opuestas a la verdad.

ese esquema? Ya las clasificaciones de los juristas y iusfilósofos nos previenen: hay "cosas" muy distintas que sin embargo se denominan igualmente "DDSS".³

3. La "inflación" de los derechos subjetivos

Esa observación constituye una cierta expresión de sensatez ante la simplificación abusiva del tema y frente a lo que se ha llamado "inflación" de los DDSS.⁴ En efecto, y como es sabido, el proceso de antropocentrismo e individualismo exacerbados propios de la modernidad, sobreabundó y sobreabunda en torno a la defensa, reivindicación y, como se dice: "promoción", *verbales*, de los "derechos", con la tendencia a explicar la vida jurídica y aun la política en torno a ellos y a partir de ellos.⁵

4. Una actitud negadora: H. Kelsen

La actitud de rechazo frente a esa "inundación" de DDSS asumió formas que en general pueden englobarse como "negatorias" del mismo. Las oscilaciones que en otro lugar hemos registrado en estos autores⁶ no es sino una muestra de la dificultad de negar "la cosa" aludida con la expresión "DS", aunque implica una actitud parcialmente válida ante aquellas posiciones.

Una actitud negatoria tendríamos en un "teórico general" del derecho de actitud antimetafísica, y armado de una "navaja" más cortante que la del viejo Occam, el austriaco H. Kelsen, que también arremetió contra la noción de DS.

Tras registrar como disvalioso que se antepongan los derechos a las obligaciones⁷ señala:

"la captación de la esencia del DS se hace difícil por el hecho de que con esas palabras, DDSS, se designan circunstancias muy diferentes entre sí" (p. 139).

Esto es: bajo esa denominación hay "cosas distintas". Sintetizando: hay veces que al DS corresponde una obligación de "*hacer*"; otras una de "*no hacer*". Por ejemplo: digo que tengo derecho de propiedad sobre esta cosa; y esto puede significar la obligación en todos los demás de abstenerse de interfe-

3. Recogemos algunas clasificaciones en "Aproximación a la problemática del derecho subjetivo", en *Prudentia Iuris*, Buenos Aires, nº XVI, 1985, p. 28.

4 La expresión es de M. Villey, profesor en París.

5 Nos informan de lo que sería un ejemplo típico de esta actitud: toda una parte del Derecho Constitucional, la que se ocupa de "declaraciones, derechos y garantías", que corresponde a la primera parte de la Constitución Nacional, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires queda subsumida en una materia denominada "derechos humanos". No toda la primera parte de la Constitución es, evidentemente "derechos humanos". Pero hay otra complicación: esa materia "derechos humanos" es "disputada" entre constitucionalistas e internacionalistas, estos últimos invocan para ello que hay pactos internacionales de derechos humanos. ¿Qué queda así del Derecho Nacional, propio del estado soberano?

6 Op. cit. en nº 3.

7 *Teoría pura del derecho*, trad. 2º ed. alemana de R. Vernengo, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

rir en el uso de ella. Pero si digo que tengo DS a que Ud. me pague, el correlato es una obligación suya de hacer algo: pagarme.

Kelsen da un paso más. Veamos:

"Pero esta situación de hecho designada como 'derecho' o pretensión jurídica de un individuo, *no es otra cosa que la obligación del otro, o de los otros*" (subrayado nuestro).

"Si se designa la relación de un individuo, que se encuentra obligado con respecto de otro a determinada conducta, como 'derecho', entonces ese derecho no es sino un *reflejo de esa obligación*" (subrayado nuestro) (p. 140).

Tenemos, pues, al DS como un mero "*reflejo*" de una situación jurídica, que puede, como "concepto auxiliar", servir para explicarla.

"Pero desde el punto de vista de una descripción científica exacta de la situación jurídica, es *superflua*" (p. 141).

La precitada "navaja", que ya lo redujo a mero "reflejo de la obligación" y que arremete típicamente contra todo dualismo e impureza, apunta en seguida contra el "derecho natural", otro "enemigo" de *Kelsen*, haciendo en este caso de la teoría del DS un resabio iusnaturalista: p. 142. Concluye el párrafo remachando: el DS "*consiste en (esa) obligación jurídica*" (p. 143). (Subrayo).

Mas al lado de esta especie superflua de DS, que sólo sería reflejo de la obligación del deudor, encuentra *Kelsen* el "DS como *poder jurídico*". Si en aquel caso se refería a la clásica teoría de los juristas como "interés jurídicamente protegido", aquí alude en su desarrollo a la llamada "teoría de la voluntad".⁸ Es el caso en que la norma jurídica faculta a un individuo para realizar una acción dirigida a los magistrados para obtener la ejecución de una sanción (p. 146 in fine y ss.). Esta es una noción "técnica" mas no necesaria del orden jurídico, sigue diciendo *Kelsen*, y es propia de los regímenes capitalistas (p. 148); en cambio, sí es esencial a él el estatuir *obligaciones*.

¿Quiere decir que aquí hay, finalmente, bajo la expresión "DS" "algo real"? Al parecer no; porque este DS no se encuentra, como tampoco la obligación jurídica, situado frente al derecho objetivo como algo de él independiente. *Se trata también, como en la obligación jurídica, de una norma jurídica que otorga un poder específico; de una norma jurídica que faculta a determinado individuo*" (p. 148; subrayado nuestro).

Pero, ¿es que todo queda reducido a la norma jurídica, esto es que "la obligación en realidad se reduce a norma jurídica", y el DS también?

"Que ese individuo 'tenga' un DS, es decir, que 'tenga' determinado poder jurídico, significa solamente que una norma jurídica hace de determinada conducta de ese individuo la condición de determinadas consecuencias" (p. 148).

O sea que, si no malinterpretamos, aun en este caso DS no indicaría algo real, fuera de una previsión normativa. Habría, por un lado, *conductas*... Por

⁸ Nos ocupamos de ambas clásicas posiciones en "Algunas cuestiones sobre el derecho subjetivo", en *Prudentia Iuris*.

otro, *normas*. Ni DDSS como algo real, ni obligaciones como algo real. (Con todo, cuando Kelsen alude insistentemente a "relaciones" para explicarse sobre estos puntos, "¿relaciones" qué significa?)

5. *La posición de Darío Composta*

Sintetizamos diciendo que hay en general en *Kelsen* una posición *negativa* sobre el DS, y dejamos por ahora de lado muchas cuestiones que suscita su explicación. Bueno es recordar entonces cómo, frente a su posición negativa, registramos otras, de signo diferente y tradicional.

Nuestro amigo, el distinguido profesor de la Universidad Urbaniana P. Darío Composta, se ha ocupado del asunto, por lo menos, en dos trabajos de signo histórico pero en que desarrolla su orientación sistemática. Sus dotes filosóficas nos abren la esperanza de salir de aquel "desamparo" a que antes aludíamos.

Uno de ellos es el pequeño libro "*La 'moralis facultas' nella filosofia giuridica di F. Suárez*".⁹ En esta obra, en que hace meritorio acopio de los lugares suarecianos sobre el tema, luego de ocuparse del uso de la voz "facultad" en el granadino, desemboca en el significado metafísico y el papel esencial que tiene la "moralis facultas" en la iusfilosofía suareciana.¹⁰ Dicho significado está implícito en la cualificación de "moral", y sobre esta expresión hay dos interpretaciones: o "moral" expresa esencial y primariamente *actividad ética y moral*; o significa por concepto objetivo una pura *entidad metafísica*, un poder radicado en la naturaleza y con entretejido ontológico, un plexo perteneciente a las relaciones trascendentales, anterior a la propia vida moral, como un contenido personalístico que se desarrolla en las dimensiones de la historia.¹¹

Basado en un texto de Suárez,¹² distingue facultad moral de física; la segunda entraría en la categoría aristotélica de *cualidad*. La "moralis potestas" debe ser entendida análogamente respecto a las facultades físicas: no es una cualidad ni se distingue de la naturaleza sino que es dada por Dios con la misma naturaleza; es un "órgano jurídico" (p. 46). La "moralis facultas" es una relación finalística de la persona, anterior a la actividad del intelecto o de la voluntad. Es "moral" en un significado no ético sino metafísico (p. 48).

En el volumen colectivo "*Miscellanea Taparelli*"¹³ el P. Composta escribió el trabajo más extenso de ella, intitulado "*Il diritto soggettivo secondo P. L. Taparelli*", que sintetizamos en lo sistemático: el DS no es estrictamente ni

⁹ S.E.I., Torino, 1957.

¹⁰ Op. cit., p. 43 y ss. hasta el final.

¹¹ Prima facie no suscribiríamos esa separación "ética o moral" y "metafísica", ni lo que se dirá en seguida sobre "moral" con significado no ético sino metafísico. Advertimos, también, que para nosotros el DS no sería, cuando es *poder*, "*actividad*", sino poder-para-actividad. Tendría cierta naturaleza potencial, v. infra, mientras "*actividad*" la tendría *actual*.

¹² *Defensio Fidei*, III, II, 3.

¹³ Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma, 1964.

un poder, ni una facultad, ni potencia de acción. Sería una relación que está presente en la acción humana, nexo de acción con la ley o bien un nexo puro y simple fuera de toda acción. Ejemplo: tengo DS a que no me roben el auto que tengo en la calle: no hay ninguna acción, pero está el DS. En cambio, hay una acción cuando digo que tengo DS a exigir el pago de una deuda.

¿Por qué no admite el DS como poder? Pues, porque —enseña— está destinada al fracaso toda tentativa de reducción del DS a cualidades morales o síquicas o físicas: el DS no es ni un flujo hipnótico, ni atracción magnética, ni ninguna fuerza ni física ni síquica que ligue al deudor con el titular, ni voluntad, ni dominio, ni ninguna otra energía espiritual. Esto es así en los DDSS en que hay acción. Pero se hace más evidente en aquéllos en que no hay acción explícita del sujeto. Por lo tanto, decir que puedo hacer o exigir algo no significa nada real en el titular. Los poderes son sólo metafóricos, y han de ser nombrados entre comillas. Decir que tengo el poder de hacer esto o de exigir lo otro, sólo significa que mi acto es bueno (individualmente o jurídicamente).¹⁴

6. Diversidad de "cosas" bajo la denominación "DS": "estáticos y dinámicos"

Sin entrar a analizar las posiciones de Kelsen y de Compostá, ni pretender resolver aquí tan intrincado asunto, ambos autores nos prestarán ayuda, al menos, para esbozar un planteo de su rica problemática y un modesto ensayo de solución. La situación es complicada por varios lados: por de pronto digamos, siguiendo en esto a ambos, que bajo la expresión "DS" evidentemente se designan "cosas" muy distintas como para que respondan a un mismo concepto. Así, por ejemplo, podemos decir: derecho de matar en legítima defensa; derecho de transitar por la calle o de practicar deportes. (*Caso A*). Y, por otro lado, podemos decir: DS al respeto de mi vida; derecho al respeto de mi fama, mi honor, o de mi propiedad. (*Caso B*).

Pongámonos de acuerdo, antes de seguir adelante, en que el contenido de lo que se quiere decir al hablar de "derecho de matar en legítima defensa",

¹⁴ Cfr. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas*, Rialp, Madrid, 1963. Este a. sostiene que el DS tiene como única realidad la de una "valoración normativa de una conducta posible desde el punto de vista de la licitud" (p. 364); el DS viene a tener la "naturaleza jurídica" de un "juicio valorativo" (p. 365). No es facultad física o psíquica (voluntad, etc. . .) sino moral (p. 366). Es "la idealidad de una mera denominación extrínseca de 'licitud jurídica' de una conducta posible (es decir, de una facultad psíquica) fundada en la relación jurídica vertical de conveniencia entre la conducta actual y las normas que la permiten" (p. 368). El poder físico o dominio potencial "se denomina jurídicamente permitido o lícito en virtud de una relación mental a la norma, que funda —a su vez— la licitud de la pertenencia (relación de 'habere') del efecto o resultado de tal ejercicio: en cuanto es medio en orden a la obtención de su fin en sociedad. Relación ésta que es de razón" (p. 368/9) . . . "En el DS más que 'querer' hay una 'posibilidad de querer' . . ." (p. 369). "El crédito no es propiamente un 'DS'" (p. 371). Tenemos dudas, pero lo más recurrente en este autor parece ser la doctrina del DS como relación de razón. También RAFAEL MARÍA DE BALBÍN, *La relación jurídica natural*, Eunsá, Pamplona, 1985, p. 185, conceptúa al DS como relación. También sería relación la "cosa justa". A estar a la nota 387, p. 187 y al criticar a *Credit*, sería relación real. Pero en p. 190 el DS aparecería como cualidad.

“derecho de transitar por las calles”, o “derecho del feto a la vida”, es verdadero, que “hay DS”.

Ahora bien: Si hay “eso”, estamos, de algún modo, ante “algo real”. El asunto es si ese “algo real” que llamamos “DS” se subsume en realidad en otro concepto o no, por una parte; y sea lo que fuere de ello, como qué existe.

Como se advierte, el asunto es importante para una recta conceptualización del campo jurídico y sus objetos. Pero la breve incursión en si hay “algo real” dejó pendiente la distinción entre los casos “A” y los casos “B”: como en otro lugar lo hemos explicado, recogiendo en esto lo insinuado en las clasificaciones de los DDSS por algunos juristas, hay que decir que en los casos “A” (v.gr., derecho de ejercer legítima defensa) el DS se presenta con relación a un *acto del titular*. Se presenta como una cierta *potencia activa*. En ellos puede haber un *ejercicio*, que casi redundantemente llamaremos “activo”, del titular.¹⁵

En cambio, en los casos “B”, el titular está en *total pasividad*. No se trata de una potencia-para-actos. Es “algo” que relacionamos con actos ajenos. Y acá se abren dos cuestiones: 1) decimos: “que relacionamos”; ¿podríamos decir “hay relación”? (Pensamos en una relación real).¹⁶

2) También podríamos abrir una subdistinción en el caso “B”: casos en que debe haber actitudes de *omisión* de los demás; casos en que debe haber *acciones*, de ellos, v.gr. en el caso del derecho de crédito.¹⁷

Esa tal diferencia entre poder-para-actividad y total pasividad, nos hace pensar que la “ficha” que queríamos poner en el tablero *no es tal*. Hay, en todo caso, “*más de una ficha*”. No se puede, pues, hablar de DS como si bajo esa expresión hubiera objetos homogéneos, pues debemos distinguir como “cosas” netamente diferentes los DDSS “dinámicos” de los “estáticos”. La fenomenología del DS nos ha complicado los planes iniciales, que preveían una tarea mucho más fácil.

7. Poderes jurídicos

Yendo a los casos de DS “dinámico” (“A”), hay una cierta proximidad con los llamados “*poderes físicos*”, por lo que, en principio, puede hablarse de “poderes jurídicos”.

El DS aparece, en éstos, como una cierta potencia activa: poder-para actos propios. Así como puedo decir que tengo o no poder de levantar tantos kilo-

¹⁵ Cfr. op. cit., n. 3.

¹⁶ Si se afirma que el DS pertenece a la categoría de relación, habría que avanzar explicando: ante todo, si es real; y, en su caso, si es trascendental o predicamental; a la vez, cuáles serían el sujeto y el término; y qué tipo de relación sería: ¿de causalidad o de “conveniencia-discrepancia”? etcétera.

¹⁷ Las clasificaciones hechas suponen la distinción entre DS y “haz de DDSS”. Bajo la denominación “DS a la vida” se engloba un “haz”: DS pasivo de que se me respete, DS activo de accionar en legítima defensa, o de denunciar ante los magistrados, etc. Lo mismo en el DS de propiedad: que no me usurpen, vender, etc. V. op. cit., n. 3.

gramos de peso, así puedo decir: tengo o no poder jurídico de realizar tal conducta.

Desde luego que no coincide con el poder físico. Puedo tener poder físico de matarlo a Ud. o no tenerlo (v.gr., por carecer en absoluto de fuerzas o de medios para ello). Pero no quiere decir que tenga ese poder *jurídico*, el que sólo se hará presente, por ejemplo, en el caso de legítima defensa o justa guerra.

El PJ, por lo tanto, sólo será poder para conductas lícitas (o bien conductas debidas, o bien facultativas). Esto es, para conductas cualificadas o caracterizadas por su conformidad con las normas.¹⁸

Pero sigue pendiente un problema: ¿se puede hablar de un derecho de transitar si yo físicamente no puedo transitar? ¿Tiene algún sentido hablar del DS del impotente, al acto sexual? Parece que *no*.

Si esto es así, debe suscribirse la siguiente consecuencia:

El poder jurídico no coincide con el poder "físico", pero, al menos en ciertos casos, lo supone.

Dijimos que el poder jurídico no puede reducirse al poder "físico" pero tampoco puede *limitarse* y lo decimos contra ciertas indebidas reducciones normativistas, a las normas jurídicas. Aunque éstas tengan influencia causal respecto de los DDSS.

Esto nos ayuda a despejar algunos aspectos del problema: por ejemplo, cuando el *P. Composta*, para atacar la noción de poder jurídico, insiste en que no es ningún poder hipnótico ni fuerza magnética, etc., nos parece que está buscando una cierta influencia, cierta causalidad, que *nosotros encontramos en la norma jurídica*. La norma jurídica es causa formal extrínseca o ejemplar de la conducta jurídica, y de algún modo es causa del poder jurídico, en cuanto este poder lo es para dichas conductas. Este aspecto queda fuera, pues, del dato estricto del DS.

Habrá que distinguir, pues, como lo hemos hecho en otro lugar,¹⁹ el DS de la norma y, además, a ambos de la obligación jurídica.

Sin duda que en el poder jurídico hay *relación* a conductas propias. Pero, ¿puede reducirse su realidad a *relación*?

Hay relación, nos parece, pero algo más que eso. Así como entre la potencia visiva y el ver hay relación, así también parece debe haberla aquí. Mas no puede definirse la potencia visiva sólo por relación al acto de ver, sino por una

¹⁸ Como se advierte, el centro de la articulación de todo el campo jurídico es puesto en la *conducta* jurídica. En la conducta "está la actividad", como ya dijimos supra en n. 10. Y el poder jurídico pertenecería ónticamente al orden potencial, y de potencia *activa*.

¹⁹ Op. cit. en n. 3; y "Para una fenomenología de la obligación jurídica", en *El Derecho*, 30 de junio, 1 y 2 de julio, 1987.

real *aptitud* o *capacidad* para ver. Hay relación, pues, pero hay virtud o capacidad real. Dice *Fabro*:

"No es que la realidad de la potencia sea su ordenación al acto o consista en esa ordenación al acto, porque entonces se diluiría en una relación".²⁰

El "*poder ad*" no es un mero "*ser ad*". Hay un "plus" respecto de la relación.

Entonces, si en lo que denominamos DS dinámico o activo o poder jurídico admitimos que hay un cierto poder físico, no podemos reducirlo a *relación* y debemos admitir lo que metafísica y psicológicamente se llama una "*facultad*".

Si todo esto es cierto, *en estos casos* esa "ficha" que queríamos poner en el tablero aristotélico, que no es "una ficha" sino una "subficha", debe ser puesta en la categoría de *cualidad*, en el subpredicamento de "*potencia*".

Contra la conclusión sentada se nos podría oponer este discurso: lo que ingresa en la categoría de cualidad, subcategoría potencia, no es el DS sino "algo físico aparte". Lo cual supone, nos parece, una orientación que tiende a "des-realizar" el DS. Habría, pues, cualidad física pero eso no lo constituiría. Nos parece que no hay por qué rehusarse sistemáticamente a calificar como jurídico o como "derecho" a *las mismas realidades humanas*, "físicas" o psicológicas. A veces, en este rechazo, creemos ver como latente cierta pretendida "pureza a lo *Kelsen*", que tiende a hacer al derecho, en general, sinónimo de *norma* jurídica.

Si se recuerda uno de los presupuestos de esta exposición, que es el mencionado supra en n. 22 al final, se comprenderá lo que ahora vamos a decir: estamos tratando de determinar la naturaleza del DS, *no de la juridicidad*. Esta sí es una *relación*. Pero el hecho de que la juridicidad, como constitutiva relación de conformidad con la norma jurídica, de algún modo, como por mediación de la conducta, "cualifique" o informe al DS como poder jurídico y lo distinga del mero poder físico, no autoriza a definirlo sólo por ella (por la relación que se llama juridicidad). La definición o descripción *esencial* no puede limitarse a lo que es o hace de *forma*, y debe incluir lo que hace de *materia*.

Algún paralelismo vemos, por lo demás, en aquella actitud "relacionista" citada, con la que se niega a conceptuar la "*ipsa res iusta*" de II-II, 57, 1 como *conducta*, para hacer de ella algo que sería "menos real", esto es *relación*, un mero "*ser ad*".²¹ Quedarse en la mera relación no parece dar cuenta fiel del

²⁰ FABRO, CORNELIO, *Curso de metafísica*, trad. Aguer y otros, Facultad de Teología de la Pontificia UCA y Librería del ICRS, Buenos Aires, s/f., p. 77. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX.

²¹ LACHANCE trata el tema en *El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás* (versión Cuevillas, Buenos Aires, 1953, pp. 313-328), y en *El Derecho y los derechos del hombre*, versión Horno Liria, Rialp, Madrid, 1979, pp. 182-185. En la primera obra describe el poder como "perfección ontológica" (p. 313), y habla de "potencia" (ibídem); distingue poder "moral" de poder "físico" (ibídem); identifica facultad moral con libertad respecto de lo honesto (p. 314); en p. 321 alude al "*hábito*". Por analogía se le puede llamar (al DS) "derecho". En la segunda obra, habla de una relación de "*habere*" (p. 181); en p. 182 del "*dominium*" como una relación. El dominio sería atributo psicológico y natural del hombre, ajeno a la esfera jurídica (p. 183). El *dominium* o poder nato del hombre sobre sí y sobre lo que lo rodea, es poder moral o humano en la medida en que versa sobre objetos racionales (p. 183).

DS y del campo jurídico en general. Esto puesto, notamos otro paralelismo en cuanto —de nuevo— aparecería una tendencia "des-realizadora", entre hacer suarecianamente de la moralidad-juridicidad una mera "denominación extrínseca" a la conducta, hacer de la "ipsa res iusta" una mera relación, y hacer también del DS = poder jurídico, sólo una relación.²²

Creemos haber llegado, así, a una conclusión parcial, que se debe expresar y leer con precisión:

los derechos subjetivos dinámicos (cuyo ejercicio consiste en un cierto despliegue "físico", en una conducta humana) han de englobarse, en el tablero aristotélico, en la categoría de cualidad, subpredicamento potencia. Hay "algo real"; no es "algo superfluo" ni "mero reflejo" o duplicación innecesaria de otra realidad; no hay mera relación. (Primera conclusión).

8. DS "estático" y título jurídico

Ahora bien, ¿qué pasa con el DS que hemos llamado "estático", por ejemplo el derecho al respeto de la vida o el derecho de crédito precisamente considerado?²³

Desde luego que admitimos "algo real" cuando decimos que tenemos "DS a la vida" (en rigor: DS al respeto de la vida), en el sentido de que negamos que otro tenga, en principio, derecho de matarnos o que sea lícito para otro u otros darnos muerte; claro está. Pero, de nuevo, aleccionados por *Kelsen*, entre otros, nos preguntamos si eso real no sea un mero "reflejo" o duplicación de otra "cosa".

Acá, y por razones que ya se verán, es necesario considerar la noción de *título jurídico*, como "la razón o fundamento más inmediato por la cual una conducta es debida con respecto a alguien".²⁴

Esto puesto, cabe reformular la cuestión planteada antes de la alusión al título: ya que evidentemente, al no haber un DS para un acto, esto es *al no haber conducta posible como ejercicio del DS* en este caso, no hay poder jurí-

²² En este trabajo presuponemos que la conducta jurídica debida es lo mentado en la principal acepción del término "derecho". Seguimos así la interpretación tomista de *Guido Soaje Ramos*, de quien somos deudores, también, en ideas centrales sobre la realidad del DS. Conste nuestro agradecimiento. *Se presupone*, también, que tanto la moralidad como la juridicidad son algo real, constituido por una real relación esencial o constitutiva a la regla de la moralidad o juridicidad.

²³ No se trata del DS "nuevo" y posterior al de crédito, de accionar judicialmente pretendiendo el cobro. V. la noción de "haz de derechos", supra en n. 17.

²⁴ Por ejemplo: la ley dispone que al vencimiento del contrato el locatario debe devolver la cosa al locador; la conducta obligatoria se determina, en el sentido de una mayor concreción, por el título: porque el señor "X" ha entregado la cosa en locación, tiene título jurídico para que le sea devuelta a él la cosa. Porque soy persona y no he agredido previamente, por hipótesis, a quien me ataca, tengo título jurídico a la legítima defensa. La ley es fundamento; el título también, pero más concreto e inmediato. Es necesario tematizarlo. La insistencia en que el DS es relación, ¿no aparece como en compensación por el "olvido del título"? Cfr. el *Diccionario de Filosofía del Derecho* a editar por *Rubinzal-Culzoni*, Santa Fe, donde redactamos la voz "título jurídico".

dico, ¿habrá “algo real” designado como “DS” fuera *del título jurídico*? Arribados a este punto advertimos que en la iusfilosofía en general suele haber cierto “olvido del título”. Admitida esa noción, pues, ¿qué queda del DS “estático”?

Como el ente se distingue de su actividad, el metafísico se ve en la necesidad de admitir, entre ambos, la *facultad*.²⁵ El DS dinámico coincide con la facultad (psicológica, antropológica o metafísicamente; esto no quiere decir que el ejercicio sea *jurídicamente facultativo*). Pero no habiendo aquí actividad no hay poder o facultad sino total pasividad. *Aparentemente no habría nada fuera del título*, con todo lo que éste significa.

Donde hablamos de DS al respeto de la vida, pues, está el título jurídico. ¿Cuál es en este caso? *En este caso*, coincide con el ser *persona*, pero sumada la condición de que no haya incurrido en indignidad que la haga pasible, por ejemplo, de justa “pena de muerte”. El título es categorialmente *aquí* algo *sumstantial*, obviamente.

Esto, uniendo la noción de título a lo que veníamos diciendo, viene a significar que *la persona funda parcialmente y de algún modo el orden jurídico*.²⁶ Lo que plantea, para quienes rechazamos todo personalismo en el sentido de hacer de aquélla una especie de centro o de absoluto o el fin último del orden jurídico-político, o rechazamos hacer de la ley algo diluido en la nuda naturaleza y ver a ésta (la naturaleza) como fundamento práctico inmediato de la obligación,²⁷ la cuestión de la articulación de razón y naturaleza, o de ley e inclinaciones, y de bien y naturaleza, así como de los distintos bienes y fines en relación a la persona humana. El que debe realizar la conducta jurídica debida de respetar mi vida (omisión) o pagarme lo que me debe (acción), conoce los principios del orden práctico que, unidos a la consideración de la realidad, le imperan concretamente respetar mi vida.

Cabría plantearse si aquí hay, con todo, “eso” mínimamente real que es la *relación*. Piénsese en el feto que va a ser abortado. Tiene un DS a que se le respete su vida, más propiamente, título jurídico al respeto de la vida. El abortero va a practicar el acto criminal. ¿Qué relación real hay entre ese feto y ese delincuente, miradas las cosas *desde el feto*? No hay relación de conocimiento, supuesto que el feto no conoce lo que va a pasar, y aun cuando conociese ella no es constitutiva de lo que se llama su DS, que en realidad coincide con el título. No hay otra relación de causa, aparentemente, de ningún tipo, ni, al parecer, de conveniencia-disconveniencia. Y, dado que la persona como tal no

²⁵ Véase en GONZÁLEZ ALVAREZ, ANGEL, *Tratado de metafísica-Ontología*, Gredos, Madrid, 1961, el interesante cap. V de la sección segunda, p. 343 y ss.

²⁶ Sería fundamento *antropológico* del derecho. Decimos “de algún modo” y “parcialmente” en cuanto el título y el hecho de ser persona, así como las inclinaciones a que alude *Santo Tomás* en I-II, 94,2, en la esfera práctica son *regulados por la regla de la razón* (I-II, 94,2, ad 2); y porque la persona *puede volverse indigna*, y perder “el DS a la vida”, como decimos en el cuerpo aludiendo a la pena de muerte justamente aplicada.

²⁷ “El fundamento natural, universal, práctico e inmediato de la obligación ético-jurídica no es la naturaleza sino la recta razón”; —fue la tesis que defendimos en la X Semana Tomista, Buenos Aires, 1985: cfr. “Obligación ético jurídica, naturaleza y recta razón (Una cuestión en I-II, 94, 2)”, en *Ethos*, nro. 12-13, Buenos Aires, 1984-85, p. 161.

es norma, no hay aquí otra causalidad extrínseca ejemplar, fuera desde luego de la norma jurídica, "opus rationis".

Acá sí, entonces, quizá debemos aprender algo de los negadores del DS; al menos de Kelsen, y en el sentido de que sería superfluo agregar en estos casos un plus respecto del título jurídico. Tal vez ni siquiera haya una relación real. (Segunda conclusión).

9. La obligación jurídica

No se nos diga, "reñiciendo" en Kelsen, que en todos los casos hay el elemento unificante de una especialísima relación, la relación de necesidad deontica denominada "obligación" ética o jurídica. Porque la obligación está, *en el caso del feto y el abortero*,²⁸ "del otro lado", del lado del obligado y no del "acreedor" o "titular".

Una interesante complicación se daría en los casos en que la obligación está también "de este lado", cuando el titular de DDSS está *obligado* a ejercerlos: el padre de familia o el gobernante o el profesor tienen DS de educar, gobernar y dar clase, pero también la obligación de hacerlo, en cada caso: *DDSS de ejercicio obligatorio*. Aun en este caso se distingue, sin embargo, el DS de la obligación. Una interesante cuestión, que dejamos para otro lugar, sería la del tipo de distinción que aquí habría. Con todo, que "del otro" o "de este lado" haya obligación, no justifica la reducción sin más del DS a la obligación y así a una especial clase de *relación*.²⁹ Y esto basta a nuestro objeto actual.

10. Una posible "tercera clase" de derechos subjetivos

Aparentemente, pues, nuestra "dedicación fenomenológica" alargó el camino pero nos dio algo del esperado "*resultado categorial*":

no hay una única realidad bajo la denominación de "DS"; en el caso de los poderes jurídicos hay cualidad; en los otros casos, que son muy distintos, sólo hay en el titular del llamado "DS" un título jurídico.

Pero ¿es que la división del DS en "estático" y "dinámico" es suficientemente completa? ¿Abarca toda la realidad del DS? Aparentemente, entre "hay poder" y "no hay poder" no caben términos medios. Ergo... la división sería completa. Pero la realidad jurídica tiene sus aristas complicadas, reacias a la aparentemente segura división dicotómica. Vayamos despacio.

En sede práctico-jurídica se presentan algunas cuestiones fácil y pacíficamente resueltas mediante el recurso de las ficciones. Así, por ejemplo, hay grupos humanos, que *jurídicamente son personas*, sin ser personas en la realidad. La solución *práctica* es fácil; mas la *ontológica* no: la dificultad surge ya de oponer "jurídico" a "real". Los padres adoptivos son jurídicamente padres,

²⁸ Recordamos que las virtualidades de este desarrollo son *teóricas*, en el sentido de que no modifican las consecuencias y verdad prácticas de afirmar, como se suele hacer, que el feto "tiene DS" a la vida.

²⁹ Se trata de la necesidad con relación al fin, compatible con la libertad.

pero no son padres en el sentido carnal. Hay DDSS que se "*ceden*". Hay "fundaciones" que actúan como personas, etc. (Esto nos incita a estudiar la naturaleza óntica de lo que llamaríamos las "cosas normativas"... Pero quede, Dios mediante, para otra ocasión...).

Circunscribámonos al tema del DS, y DS "dinámico". En Derecho hablamos, por ejemplo, del DS de contraer matrimonio. Este derecho de realizar una especie de contrato (no desde luego a la consumación del matrimonio), se puede ejercer, civil y canónicamente, por apoderado, por representante.

No hay aquí, como decimos, problema jurídico-práctico pero sí jurídico-teórico, esto es de explicación de la realidad jurídica. (Ahora vamos a hacer un razonamiento análogo al de ciertos juristas en la disputa sobre si el DS es "interés" o "voluntad"). Si yo digo que el poder jurídico consiste en una cualidad, más precisamente en una potencia como subpredicamento, *donde esté la potencia allí estará el DS*. Pero, tanto la potencia real no está en el titular del DS y de las obligaciones, que un sujeto es el que jurídicamente se casa, mas está en este aspecto en total pasividad, porque otro realiza el acto contractual de expresar su voluntad por él.

Y no se diga que cierta potencia (subpredicamental) está sólo en el apoderado firmante del contrato matrimonial. El apoderado es titular de otro DS, el de *representar* al contrayente y tiene la potencia de firmar el acta y emitir, realmente, una manifestación de voluntad (bien que por otro pero no menos real). Pero el problema está en qué queda de la potencia y ejercicio reales, en aquel que contrató mediante representante y sobre el cual recaen, sin embargo, las consecuencias del acto.

Podría objetarse que el contrayente por representante realizó una actividad al dar el poder. Pero esto, en el mejor de los casos, sólo tendría valor de refutación parcial, porque en un *momento* en que el titular *no hace nada*, en que está en total pasividad, "*queda casado*", *ejercita* jurídicamente el DS de casarse.

Con todo, para evitar ese escollo, pensemos en otro caso: el del menor absolutamente incapaz que por medio de representante, con autorización de juez, *ejercita* el DS de *vender*.

Aquí hay pasividad del menor titular, como en los casos de DS "estático", pero hay esa virtualidad que advertimos en los DDSS que son poderes jurídicos. Hay cierta "fluencia" de la que provienen consecuencias jurídicas, "creaciones" de normas jurídicas o cambio de status jurídicos. Pero esa aludida pasividad, y que el ejercicio no sea, en el titular, "físico", de ninguna manera, nos llevan a pensar que *allí no se da una potestad del orden de la cualidad, subcategoría potencia*.

Esto nos conduciría a la necesidad de admitir, quizá una *tercera clase de DDSS*, donde no hay el poder físico real de la primera, ni habría la pasividad de la segunda, sino tal vez un cierto "poder normativo" o algo semejante. (*Tercera conclusión*).

Por donde se ve que cuanto más nos alejamos del "nivel físico" que advertimos en los casos de poderes jurídicos de ejercicio activo, más entramos en

un cierto nivel "suprafísico" donde parecen estallar las categorías aristotélicas, que parecen inapropiadas para albergar a esas realidades jurídicas que son las normas y los poderes normativos. Las dimensiones espirituales nos están incitando, así, a nuevas indagaciones a través de territorios poco explorados. Indagaciones acordes con el espiritualismo metafísico tomista que avancen por sobre las más "físicas" categorías del Filósofo. Tarea digna de otras cabezas, más metafísicas y dignas de esta semana, que no de nuestra pobre "mente jurídica".

11. La tesis "relacionista" y algunos textos de Santo Tomás

En *Lachance* y de *Balbín* encontramos la invocación de algunos textos de *Santo Tomás* con que se abonaría la tesis "relacionista".³⁰ Los textos y la tesis que se extraería se sintetizarían así: "*para Santo Tomás el dominio sería una relación*".

Puestos los principales textos citados en la nota,³¹ formulemos breves observaciones sobre ellos, en la inteligencia de que aunque refieren a Dios, pueden analógicamente darnos una doctrina sobre el dominio humano, el poder político, el derecho de propiedad, en fin, sobre los poderes morales y el DS.

1) Ante todo, a propósito del texto de I, 13, 7 ad 1, refiriéndolo a las cosas humanas, hay que distinguir de un lado la "cosa" designada, de otro, aquello de donde proviene el nombre con que se la designa, y el significado mismo de dicho nombre: mi hijo puede hablar de mí diciendo "padre" o "mi padre"; tal nombre se toma de una *relación* que proviene de la generación. Pero aunque tal nombre sea "relacional", por así decir, pues se toma de una relación, ella indica directamente, algo *substancial*: mi persona ("la cosa").

2) Adviértase la conclusión del mismo *Tomás*: el nombre "dominus" significa directamente relación, pero de esta manera en forma indirecta significa la substancia divina: "*sicut dominum praesupponit potestatem*".

³⁰ LACHANCE, *El derecho y los derechos...*, op. y loc. cit. supra en n. 21; DE BALBÍN, op. cit., supra n. 14.

³¹ a) I, 13, 7 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus, servus, pater et filius*, et huiusmodi: et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut *movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi*: quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam: sicut *dominum praesupponit potestatem*, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut *Salvator, Creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est eius essentia*.

b) De Pot., VII, 10 ad 4: Ad 4^{um}, dicendum, quod hoc nomen, *Dominus*, tria in suo intellectu includit; Scil. —potentiam coercendi subditos, —et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, —et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi.

Salvatur ergo huius significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit (lib. I di Fide, cap. I, circa med.), quod hoc nomen, *Dominus*, nomen est potestatis; et Boetius dicit, quod dominium est potestas qua servus coercetur.

3) Este último texto adquiere mayor virtualidad en favor de nuestra tesis si pensamos que a nivel de los entes finitos se distinguen *realmente* estas cosas: *substancia-potestad (facultad)-actividad-relación*.

La relación y la actividad suponen la facultad, que es cualidad, subpredicamento potencia. (Repetimos: nivel de las cosas finitas).

4) Cuando en las cuestiones disputadas "*De potentia*", VII, 10, ad 4 el *Maestro* explica lo que se contiene en el nombre "*Dominus*" indica: 1) la potencia de coaccionar a los súbditos; 2) la relación a los súbditos que subsigue a tal potestad. (Esta en Dios es sólo relación de razón, como es sabido); 3) la de los súbditos al superior. El sentido de "*dominium praesupponit potestatem*" aquí se explicita. Ahora bien, parece que la "*potentia coercendi subditus*", a la que siguen relaciones, *no puede conceptuarse como relación*. Como nos parece, igualmente, que las alusiones a la "*potestas*" del hombre en I-II, pról., y a la "*potestas procurandi et dispensandi*" de II-II, 66, 2, autorizan a extender lo dicho sobre Dios al campo humano, salvando la analogía. El concepto así obtenido de "*potestas*", nos parece, muestra la imposibilidad de reducirla a relación. Indicando "*potestas*" sea un poder moral, sea un poder jurídico, esto es un DS, lo expuesto corroboraría nuestra tesis e invalidaría la tesis "relacionista".³²

12. Conclusiones

Arribamos, así, a estas conclusiones que sometemos al juicio de los iusfilósofos y metafísicos:

1. La necesaria tarea fenomenológica sobre el DS nos muestra objetos muy distintos que se designan con esa denominación, lo que nos impide dar una respuesta unívoca a la ubicación del mismo en las categorías aristotélicas.
2. Los DDSS "dinámicos" o *poderees jurídicos* en que el ejercicio se hace mediante conductas con cierta dimensión "física", pertenecerían categorialmente a la *cualidad*, subpredicamento *potencia*.
3. Esto no quita que haya también relación o relaciones reales; añadamos ahora que en estos derechos subjetivos hay, entre otras, una relación *constitutiva* o *esencial* a conductas propias, así como a las normas jurídicas.³³
4. Los DDSS "estáticos" coincidirían con el título jurídico.
5. Habría una cierta "tercera clase" de derechos subjetivos, con una dimensión más normativa y espiritual, que no parece se puede encuadrar en las categorías aristotélicas.
6. Pensamos que la doctrina "relacionista" no da adecuada explicación del DS y que no parece compatible con la admisión del título jurídico, con la concepción de la "*ipsa res iusta*" como "conducta jurídica" y con la distinción entre DS y juridicidad.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

³² Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 11, ad 3; *In I. Sent.*, d. 2, espos. textus, ad 2. *In III Phys.*, lect. 1, n. 6.

³³ Esta relación rebasa los límites de una categoría y entra en la constitución esencial de su sujeto (Lotz en *Diccionario Brugger*).

DECIR LO MISMO*
(Frege y Santo Tomás)

1. *La misma verdad*

Dos enunciados son idénticos, aunque empleen diversas expresiones, si dicen lo mismo de lo mismo. "La nieve es blanca" es idéntica a la proposición "la neve è bianca", pues con signos diversos ambas significan la misma cosa.

Pero, ¿qué es esa "misma cosa"? Si decimos "ahora llueve" un día cualquiera de lluvia, y volvemos a decir lo mismo otro día de lluvia, nos referimos a dos hechos numéricamente distintos, aunque formalmente idénticos. O si afirmamos "éste es un hombre", primero de Pablo y luego de Andrés, tenemos dos proposiciones gramaticalmente idénticas, pero diversas en realidad, en cuanto se refieren a dos individuos diversos. La distinción se hace explícita si añadimos una indicación temporal a la frase, diciendo "hoy, 10 de noviembre, llueve", y "hoy, 15 de noviembre, llueve", o si damos una breve descripción de éste con relación a Pablo y Andrés.

En su artículo *El Pensamiento*, Frege ha hecho notar que el término *yo*, usado normalmente por el hablante para autoseñalarse, significa individuos distintos en boca de cada uno de ellos y que, por tanto, frases como "yo hablo", "yo paseo", etc., dichas por varias personas, son proposiciones diversas.¹ Esto vale para los demás pronombres personales y, en general, es semejante a los casos antes mencionados.

No se ha de olvidar, sin embargo, que la proposición expresa la realidad en el modo en que la conocemos, y que hay diversas maneras de conocer una misma realidad. En este sentido, para Frege, las frases "yo hablo" y "tú hablas", pronunciadas por un hablante y su interlocutor, expresan *la misma verdad*. Tenemos pues:

"yo hablo" (Juan)
"yo hablo" (Pedro) } la misma proposición gramatical, dos verdades

"yo hablo" (Juan)
"tú hablas" (Pedro a Juan) } dos proposiciones gramaticalmente distintas, una sola verdad

* Trabajo presentado en la XI Semana Tomista, "Pensamiento y Lenguaje", Buenos Aires, 8-12 setiembre 1986.

¹ G. FREGE, *Thoughts*, en *Logical Investigations*, Basil Blackwell, ed. P. Geach, Oxford, 1977, p. 11. En adelante citamos *Thoughts* por esta edición.

Escribe Frege al respecto:

"Considera el siguiente caso. El Dr. Gustavo Lauben dice: 'yo he sido herido'. Leo Peter le escucha y afirma días más tarde: 'el Dr. Gustavo Lauben ha sido herido'. ¿Expresa esta oración el mismo pensamiento que el manifestado por el Dr. Lauben".²

La respuesta de Frege es que, efectivamente, esas dos sentencias expresan el mismo pensamiento (podemos traducir por el momento: la misma verdad) para quien sepa que *yo* es idéntico, en este caso, a *Dr. Lauben*. Y así desplaza el problema al ámbito de los nombres propios, que domina mejor. Dos nombres propios diversos pueden tener la misma referencia pero distinto sentido cuando, refiriéndose al mismo objeto, uno conlleva una presentación del objeto diversa de la del otro.³ La identidad personal no se presenta del mismo modo a cada uno y a los demás:

"Cada uno está presente a sí mismo de un modo muy especial y primitivo, en el cual no se presenta a ningún otro. Y así, cuando el Dr. Lauben tiene el pensamiento de que ha sido herido, se basará probablemente en este modo primitivo de presentarse a sí mismo. Y sólo el Dr. Lauben puede llegar a tener pensamientos especificados de este modo. Pero luego él puede querer comunicarse con otros. No puede comunicar un pensamiento que sólo él puede tener. Por tanto, si dice 'yo he sido herido', debe usar *yo* en un sentido que pueda ser captado por los demás, quizá en el sentido de 'aquél que está hablando contigo en este momento'; con esto él consigue que las condiciones que acompañan a su expresión sirvan a la expresión de un pensamiento".⁴

Cabría pensar entonces que, si dos proposiciones emplean nombres con diverso sentido (diversa presentación) pero idéntica referencia, esas proposiciones tendrán también sentido diverso, pero se referirán a la misma verdad o, como dice Frege, expresarán un mismo pensamiento.

La postura de Frege, sin embargo, no es del todo clara con relación a lo que él llama pensamiento (*Gedanke*). La proposición para él es un vehículo lingüístico que expresa un *sentido*, y ese sentido es el *pensamiento*, que puede ser verdadero o falso; aquello que lo hace verdadero, su valor de verdad, es su *referencia*. Frege suele entender por "pensamiento" el sentido inteligible de la proposición, pero algunas veces —y es el caso del ejemplo propuesto— parece darle el significado "pensamiento verdadero" (lo que en lenguaje ordinario denominamos "una verdad"), confundiéndolo así con la referencia.

Desde luego, el "pensamiento" no es para Frege el acto psíquico, particular en cada hombre (que él llama "idea" o "representación"), sino el contenido inteligible que varias personas, si están pensando lo mismo, pueden aferrar (sería el concepto objetivo de la tradición escolástica). Así, si varios piensan "el Dr. Lauben está herido", aunque sus actos mentales sean diversos, están teniendo un mismo pensamiento. Como es sabido, Frege postula un ámbito de objetividades donde se sitúan los pensamientos, verdaderos y aun

² *Ibid*

³ Cfr. G. FREGE, su artículo *On Sense and Meaning*, en *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Basil Blackwell, ed. P. Geach, Oxford, 1980, pp. 56-78. El *Bedeutung* de Frege se traduce mejor por *referencia* que por *significado*.

⁴ *Thoughts*, pp. 12-13.

falsos, como un mundo racional separado de la realidad sensible. No nos interesa aquí, de todos modos, discutir el posible platonismo objetivista de Frege, sino examinar el problema del "decir lo mismo" con ayuda de sus sugestivas reflexiones en torno al sentido y la referencia, para establecer una comparación con la doctrina de Santo Tomás sobre la verdad.

2. *Identidad de la verdad objetiva en Frege*

Se dice lo mismo, para Frege, cuando se expresa una misma verdad. Si bien el fuerte objetivismo lógico dificulta a veces a Frege la distinción entre la lógica y la ontología, hay un elemento central de su doctrina que implícitamente abre la puerta a esta diferenciación: el objeto puede presentarse de modo diverso. ¿Cómo se conoce, entonces, su identidad? Frege carece de una ontología para poder responder a esta pregunta. El se limita a constatar en el lenguaje tal identidad, que es una identidad referencial. Al decir "yo hablo" y mi interlocutor afirmar "tú hablas", nos estamos refiriendo a lo mismo de modo distinto. Eso "mismo" es un hecho individual situado en un momento del tiempo, aunque Frege prefiere verlo con un "pensamiento verdadero".

A nivel de términos el problema tiene un cariz peculiar, quizá más fácilmente solucionable por la tradición filosófica. Como hemos dicho, para Frege dos nombres propios diversos pueden tener la misma referencias y distinto sentido, como es el caso de "César" y "el conquistador de la Galia". Podemos llegar a este discernimiento, en la doctrina escolástica, porque el individuo posee propiedades esenciales y accidentales que lo individualizan. Si el mismo individuo se me presenta de modo diverso, ¿cómo sé que es el mismo? La presentación diversa afecta a sus accidentes, pues si se me muestra como esencialmente diverso, evidentemente ya no lo veré como el mismo. No hay identidad numérica si no se presupone una identidad específica. Pero esta última no es suficiente. Para que yo me dé cuenta de la presencia del mismo individuo bajo diversas manifestaciones fenoménicas, tengo que haberlo previamente individualizado, y aquí entra, sin duda, la tesis de S. Kripke sobre la "fijación de la referencia",³ que viene a completar la doctrina de Frege. Una vez fijada la referencia, en principio podemos "seguir" al individuo a través de sus continuos cambios accidentales.

La cuestión es más complicada cuando se trata de identificar lo expresado por las proposiciones, pues si los términos se refieren a cosas u objetos, las proposiciones se refieren a algo que puede llamarse, según los casos, "hechos", "estados de las cosas" (el *Sachverhalt* de Wittgenstein), "verdades". Frege desconfía de la categoría de los *hechos* y con buenos motivos a nuestro parecer, ya que sólo las verdades físicas corresponden a eventos, acontecimientos o hechos, no las verdades matemáticas o metafísicas, que sin embargo tienen por objeto una realidad. En todo caso, Frege prefiere definir a los hechos como

³ Cfr. S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.

"pensamientos verdaderos".⁶ La referencia de una proposición verdadera es, para él, su valor de verdad, aquello por lo que es verdadera. Pero Frege poco antes ha renunciado a un ulterior esclarecimiento de la cuestión de la verdad, probablemente por no ser capaz de superar el punto de vista de la lógica.

Si las cosas se presentan diversamente por sus estados y operaciones, ¿toca también a los mismos hechos el presentarse diversamente? O en terminología de Frege, ¿tiene una misma verdad diversas presentaciones? La respuesta parece positiva. Ya vimos cómo para Frege "yo he sido herido" y "el Dr. Lauben ha sido herido", en el contexto indicado, son dos proposiciones que expresan un mismo pensamiento.

Examinemos ahora una serie de ejemplos relativos a enunciados temporales, en donde la connotación temporal del verbo nos planteará un problema semejante. Comenta Frege:

"¿No hay pensamientos que son verdaderos hoy pero falsos en el curso de seis meses? El pensamiento, por ejemplo, de que ese árbol está cubierto de hojas verdes, seguramente será falso en el lapso de tiempo de seis meses. No, porque no es de ningún modo el mismo pensamiento. Las palabras 'este árbol está cubierto de hojas verdes' no son suficientes por sí mismas para constituir la expresión de un pensamiento, pues el tiempo de la emisión está también implicado. Sin la especificación temporal no tenemos un pensamiento completo. Sólo una frase con la especificación del tiempo, una sentencia completa en todos los sentidos, expresa un pensamiento. Pero este pensamiento, si es verdadero, lo es no sólo hoy o mañana, sino atemporalmente".⁷

Frege está distinguiendo aquí entre el pensamiento y la expresión del pensamiento. Al decir "Pedro corre ahora", el *ahora* pertenece a la expresión del pensamiento, no al pensamiento mismo. Similarmente acontece si uno utiliza adverbios de lugar como "aquí" o "allí", que implican la posición espacial del hablante. "Aunque el pensamiento sea el mismo, su expresión verbal debe ser diferente para que el cambio de sentido que de otro modo se produciría en los diversos tiempos en que la frase es pronunciada sea cancelado".⁸ "Hoy Pedro corre" se deberá decir mañana "ayer Pedro corrió".

Para Frege las frases que enuncian un mismo hecho pueden connotar la peculiar situación temporal o espacial del hablante y en principio son todas transformables entre sí, según reglas oportunas, dejando invariado el pensamiento al que se refieren. Lo mismo sucede con otras connotaciones subjetivas de las frases —poéticas, retóricas, musicales—, accidentales respecto del pensamiento significado. Todas esas connotaciones deben apartarse a la hora de una consideración científica. La ciencia, para Frege, debe estudiar los pensamientos verdaderos prescindiendo por completo del sujeto cognoscente. La proposición científica ha de contener sólo la verdad objetiva invariante. Ejemplo paradigmático en este ideal es, para Frege, la proposición matemática. En la expresión " $2 + 2 = 4$ " no aparece para nada el sujeto.

⁶ *Thoughts*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁸ *Ibid.*, p. 10.

3. Las proposiciones temporales en Santo Tomás

Al considerar las frases temporales, Santo Tomás se ve obligado a afrontar problemas semejantes a los que hasta el momento hemos estudiado en Frege. En la cuestión *Quodlibet* IV, q. 9, a. 2 se pregunta si un enunciado que alguna vez es verdadero, es siempre verdadero. Para resolver este punto, señala Santo Tomás, es necesario saber previamente si las proposiciones "Sócrates corre", "Sócrates corrió" y "Sócrates correrá" son o no idénticas. Si lo son, entonces una frase verdadera en un momento es siempre verdadera; si no es el caso, entonces una frase verdadera en un punto del tiempo será falsa en los demás momentos. Santo Tomás piensa que esos tres enunciados no son idénticos, y justifica su posición analizando los factores que pueden ocasionar la diversidad proposicional. Tenemos tres casos posibles:⁹

- 1) Dos enunciados lingüísticamente diversos, pero con el mismo significado, debido a la sinonimia.
- 2) Dos enunciados distintos por diversidad en lo entendido.
- 3) Dos enunciados distintos por diversidad en el modo de entender.

La tercera posibilidad, nota Santo Tomás, nace de la diversidad de co-significaciones, cuando entendemos de modo distinto una misma cosa (*unam et eandem rem*). Y esto se da especialmente en el tiempo, pues el intelecto humano juzga de lo temporal incorporado al tiempo y no desde la eternidad.¹⁰ Un hecho en el tiempo es visto por un observador situado también en el tiempo en distintas relaciones temporales con él —como pasado, presente o futuro—, así como un hecho en el espacio también es visto desde la perspectiva del observador. Por tanto, "es evidente que el mismo enunciable puede ser a veces verdadero, y a veces falso".¹¹ Y esto no se opone al principio de no-contradicción, según el cual una proposición no puede ser verdadera y falsa en el mismo sentido y "al mismo tiempo".

La tesis tomista hace notar que nuestros juicios no se limitan a significar la realidad, sino que también reflejan nuestro modo de entenderla, pues el lenguaje es significativo de las cosas mediante los conceptos que de ellas tenemos. "Las voces son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas".¹² No ha de extrañar entonces que en la manifestación de nuestros juicios aparezcan de un modo u otro circunstancias que denuncian el modo de ser del hablante, sus actitudes lingüísticas, su situación temporal y espacial, su relación con otros interlocutores, en una palabra, la dimensión pragmática del lenguaje. En algunos casos estos elementos se muestran en la misma expresión lingüística (expresiones como "creo que...", "te respondo que..."), y en otras ocasiones pasan más ocultos y es necesaria una labor de análisis para deslindar aquello que pertenece a la realidad extramental y aquello que atañe al cognoscente.

⁹ Cfr. S. THOMAS, *Quodlibet*. IV, q. 9, a. 2.

¹⁰ Cfr. *ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

La posición de Santo Tomás y Frege sobre el estatuto lógico de la verdad temporal es opuesta.¹³ Para Santo Tomás, la verdad temporal es verdadera sólo mientras el hecho acontece;¹⁴ para Frege, la verdad acerca de un hecho temporal es eterna e inmutable. Alguien podría decir quizá que en el fondo se trata de una diferencia técnica, pues todo dependería del modo de formular la frase. Si decimos "Juan ayer dio un paseo", la connotación temporal corre a cargo del verbo, y por eso tal frase, para mantener su verdad, debe cambiar el tiempo verbal cuando Juan pasea actualmente, o cuando el hecho es pasado. En cambio, si afirmamos "Juan pasea el 15-X-1986", el verbo en presente perdería su función temporalizadora —al modo del presente verbal de las proposiciones atemporales—, ya que tal función sería desempeñada por la fecha.

Por esta última interpretación aparece un poco forzada. La fecha introduce tan sólo la medida numérica del tiempo —siempre relativa, por otra parte, al sistema de medición—, pero no sustrae al verbo su sentido temporal (por eso se ha de decir "X tal día caminó", o "camina", o "caminará"). La idea de ver en estas proposiciones la expresión de verdades inmutables no aparece sostenible (sí es inmutable la verdad del pasado). La unidad primaria de significación de los diversos tiempos verbales es el presente, el tiempo de las cosas en acto, y no una eternidad mental).

Detrás de estas dos soluciones aparentemente técnicas hay que ver la presencia de dos ontologías. En el caso de Frege, la ontología de las "verdades eternas objetivas" separadas, al menos lógicamente, del mundo actual y cambiante de las cosas. En Santo Tomás, la metafísica que aquí llamaríamos, con una expresión del *De Veritate*,¹⁵ de las "verdades inherentes", en virtud de la cual las verdades acerca de las cosas se refieren a aspectos inherentes a las cosas mismas, y no a un mundo ideal separado. De hecho, la tesis tomista de la mutabilidad de la verdad contingente cuadra de lleno con la doctrina de la verdad como correspondencia de la mente con la realidad, que Frege no llega a comprender. Si la realidad se altera, la correspondencia establecida en una proposición relativa a esa realidad también se altera, y lo que era verdad pasa a ser falso.¹⁶

Se puede concluir entonces que las proposiciones referidas a un mismo acontecimiento y expresadas en distintos tiempos verbales son diversas en atención al modo humano de entender, pero su unidad procede de que significan un mismo hecho. La "diversidad de presentación" freguena es paralela al "diverso modo de conocer" de Santo Tomás. En terminología de Frege, habría que decir que las diversas proposiciones temporales acerca de un mismo hecho tienen diverso sentido y la misma referencia. Esas proposiciones expresan una misma verdad, un mismo pensamiento, si por verdad y pensamiento entendemos la referencia, o lo que la frase significa, no su modo de significar. En este

¹³ J. HINTIKKA estudia el problema de la temporalidad de la verdad según Aristóteles en *Knowledge and the Known*, Reidel, Dordrecht, 1974, pp. 50-79.

¹⁴ Cfr. también S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 4, 5 y 6; q. 14, a. 12; S. Th., I, q. 14, a. 15, ad 3. La posición, por demás, es aristotélica: cfr. *Categ.* 4 a 23.

¹⁵ Cfr. S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 1, a. 5.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, q. 1, a. 6.

sentido hay acuerdo entre Frege y Santo Tomás. Pero cuando Frege dice que la verdad de un hecho temporal es inmutable, su afán de salvaguardar la identidad de la verdad objetiva le ha deslizado hacia el platonismo. Ni el hecho, ni la verdad que lo enuncia, son inmutables; su unidad, su consistencia, contra las insidias del subjetivismo, quedan perfectamente aseguradas por el principio de no-contradicción, según el cual lo que es, mientras es, no puede ser otra cosa, ni ser entendido como no siendo.

4. *Modos de hablar equivalentes*

El cuadro de los modos de decir referidos a una sola verdad es aun mucho más amplio. Aunque los hechos o los estados de cosas tengan su propia estructura, la mente puede entenderlos en otro orden, por motivos lógicos, psicológicos, pedagógicos, estéticos, etc. Una narración, una secuencia de frases, o una sola proposición van dando una serie de notas y circunstancias de las cosas, siguiendo un orden que no responde necesariamente a la configuración real de las mismas. Criterios estilísticos pueden aconsejar decir "vino ayer por la tarde" en vez de "ayer, por la tarde, vino", si bien estas dos proposiciones notoriamente enuncian un mismo hecho. La voz activa y pasiva son asimismo equivalentes,¹⁷ pero una significa el hecho desde la acción, y la otra desde la correlativa pasión.

La teoría de la proposición pictórica carece de fundamento. No se puede esperar una correspondencia especular entre el orden de la proposición y el orden de las cosas mismas. Incluso en los términos, como señala Santo Tomás al tratar de los nombres de Dios, se ha de tener en cuenta la distinción entre lo que es significado (*id quod significatur*) y el modo de significar (*modus significandi*).¹⁸ Este último varía según la articulación de los predicables y la analogía conceptual.

En la lógica clásica encontramos casos interesantes de transformaciones proposicionales que dejan inmutado el significado, como la conversión ("todo hombre es mortal"/"algún mortal es hombre"), la obversión ("todo hombre es falible"/"ningún hombre es infalible") y la contraposición ("todo planeta es cuerpo" / "ningún no-cuerpo es planeta"). La lógica moderna amplía el radio de estas transformaciones jugando con equivalencias entre operadores que permiten sustituciones cuasi-algebraicas en las proposiciones compuestas (por ejemplo, "viene" — "no es verdad que no viene", por la ley de doble negación).

Generalmente se ha atendido poco a estas equivalencias, dando por sentado que, en principio, si no añaden "nada nuevo" dejan inalterada la misma verdad o el mismo significado, aunque a veces se ha discutido, por ejemplo, si la inferencia inmediata de la lógica tradicional lleva o no lleva realmente a la obtención de nuevas verdades.

¹⁷ Cfr. *Thoughts*, pp. 9-10.

¹⁸ Cfr. S. Tomás, C. G., I, 30.

Pienso que estos problemas podrían resolverse acudiendo a la distinción que hemos manejado entre identidad de significado y pluralidad en el modo de entender. Pero la identidad de significado, para que tenga algún sentido, debe ser reconocible por el hombre, y esto implica que la lógica trabaje con una geografía ontológica subyacente. En este sentido, hay enunciados que se acomodan más al orden real que otros, mientras que los hay completamente artificiales. Con otro ejemplo, expuesto por el mismo Aristóteles: el accidente inhiere en la substancia, y no al revés; sin embargo, podemos predicar el accidente de la substancia ("este hombre es músico"), o la substancia del accidente ("este músico es hombre"), según nuestro modo de conocer.¹⁹

Algo semejante ocurre con los nombres comunes de idéntico significado, simples o compuestos, porque uno de los dos es la definición del otro, o porque ambos tienen la misma definición, aun conteniendo conceptos diversos. El que piensa "lunes", entiende algo distinto del que piensa "el día anterior al martes", pero se refiere a lo mismo (descartamos aquí la pura equivalencia nominal, como sería el caso de un nombre y su abreviatura). La misma esencia, y no sólo el individuo, puede ser entendida con conceptos diversos. Este punto es problemático en Frege, ya que él no dispone de una teoría de la esencia real, y no llega a distinguir claramente entre el sentido y la referencia de los términos conceptuales.

Para Aristóteles, una misma esencia admite varias definiciones, de las cuales sin embargo una es más propia y las otras son laterales.²⁰ Así podemos definir al hombre como "animal racional", "animal social", "animal con libertad". No basta establecer una equivalencia entre esas expresiones sólo por la identidad extensional (también "bípedo implume" es coextensivo con todos los hombres). Para entender un objeto necesitamos diversas aproximaciones conceptuales, entre las cuales hay un orden, unas prioridades y una reducción de unas a otras. Esas diversas expresiones mencionadas se refieren a lo mismo, a la naturaleza humana, conteniendo sentidos o conceptualizaciones diferentes. Como no son sinónimos los nombres de Dios, que significan complejamente la Esencia simple de Dios.²¹

No podemos ya alargarnos más sobre este último punto relativo a la equivalencia entre las expresiones conceptuales complejas. Basta señalar, como conclusión general, que las sustituciones entre las diversas formas del "decir lo mismo" no pueden hacerse según una pura lógica formal de la identidad, como en matemáticas. La lógica de la predicación no le permite. El principio leibniziano, tantas veces invocado por Frege, *eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate*, no es aquí suficiente.

JUAN JOSÉ SANGUINETI
Pontificia Universidad
Urbaniana - Roma

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, I, 22, 83 a 35 - 83 b 30.

²⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 14, 1020 b 7-8.

²¹ Cfr. S. TOMÁS, *C. G.*, I, 31 y 35.

LA TEORIA DEL TIEMPO EN OCKHAM Y LA AUTENTICIDAD DE LA SUMMULAE IN LIBROS PHYSICORUM

Continuamos con este artículo nuestro estudio sobre la *Summulae in libros Physicorum*,¹ obra precariamente atribuida a Guillermo de Ockham. Y habiéndonos referido ya en general al problema de su autoría;² y en especial a varios de sus temas: concepto de ciencia, noción de causa y principio, teoría del movimiento, iniciamos ahora una indagación sobre el concepto de tiempo según aparece expuesto en su cuarta sección (cap. 1-17), procurando compararla con otras obras que le son atribuidas indubitadamente.³

Al igual que Aristóteles, inicia Ockham su exposición afirmando que no se propone dar razón de la existencia del tiempo sino reflexionar sobre su naturaleza

“puesto que para el Filósofo el tiempo es movimiento o algo del movimiento conviene investigar: qué es, qué realidades lo componen, y de qué modo se relaciona con el alma”.⁴

El estudio filosófico de este concepto está estrictamente conectado con el tratamiento del movimiento según un procedimiento constante inspirado en el Estagirita que resultaba común a todos los pensadores de los siglos XIII y XIV. En efecto, Ockham afirma, contraponiéndose a Escoto,⁵ que el movimiento no es una realidad absoluta, distinta del sujeto que cambia. Pues para que exista movimiento

“basta con que un móvil continuamente y sin interrupción de tiempo ni reposo, vaya adquiriendo algo de manera sucesiva; o bien lo pierda de un modo semejante”.⁶

Concomitantemente, Ockham admite la identificación real del tiempo con los distintos móviles existentes.⁷

¹ OCKHAM, *Philosophia Naturalis vel Summulae in libros Physicorum*, Roma, 1637, según microfilm de Bca. Vaticana; por comodidad citamos en adelante como *Summ.*

² O. L. LARRE-J. E. BOLZAN, “El problema epistemológico en Ockham y la autenticidad de su *Philosophia Naturalis*”, *Anuario Filosófico*, 1980, XIII, 67 y ss.

³ Cf. O. L. LARRE-J. E. BOLZAN, “El problema del movimiento en la *Philosophia Naturalis* atribuida a Ockham”, *Anuario Filosófico*, 1982, XV, 177 y ss.; ID, “La teoría de la materia según la *Philosophia Naturalis* atribuida a Guillermo de Ockham”, *Anuario Filosófico*, 1983, XVI, 2, 141 y ss., entre otros.

⁴ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 1, fol. 85, col. b.

⁵ JOANNIS DUNS SCOTTI, *Quaestiones quodlibetales*, Q. XI: “Utrum Deus possit facere quod, manente corpore et loco, corpus non habeat ubi sive esse in loco” según edición bilingüe de F. Allentis, en obras del Doctor Subtil Juan Duns Escoto, t. II: *Quaestiones Quodlibetales*, Madrid, BAC, 1968.

⁶ OCKHAM, *Summ.*, III, cap. 5, fol. 53, col. b.

⁷ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 2, fol. 86, col. b.

Cifándonos a la propuesta de Ockham, circunscribiremos nuestro análisis al desarrollo de los siguientes aspectos:

- 1) el dictamen de la experiencia: la relación tiempo-movimiento;
- 2) la identidad del tiempo con las *res absolutae*;
- 3) la reducción del tiempo al primer movimiento;
- 4) la relación tiempo-conciencia.

1. *El dictamen de la experiencia*: la relación tiempo-movimiento

El Estagirita centró su análisis sobre el tiempo en la experiencia que revela su interrelación con el movimiento. Desde esta perspectiva la primera certeza que obtiene es de orden negativo pues confirma que el tiempo no es movimiento, valiéndose para ello de dos argumentaciones:

- 1) primeramente, es necesario observar que el movimiento y el cambio son en el móvil o en la realidad que cambia, mientras que el tiempo es el mismo en todas partes y en todas las cosas (218 b 10-13).
- 2) Por otra parte, el cambio puede ser más rápido o más lento, pero no el tiempo; por consiguiente ambas realidades se distinguen (218 b 13-18). Pues aun cuando se hable de que ha transcurrido mucho o poco tiempo, es evidente que no se pretende afirmar su velocidad o lentitud (220 b 1).

La reelaboración del problema por parte de Ockham da nueva respuesta a estos planteos:

1. "Cuando el Filósofo afirma que el tiempo existe simultáneamente en todas partes, etc., no sostiene que realmente exista en todas las cosas conforme al modo con el cual existe el movimiento local en un cuerpo que se desplaza, sino que mediante la proposición: 'el tiempo está en todas partes y en todas las cosas' sólo procura afirmar esta otra: 'el tiempo es aquello por lo cual todas y cualesquiera de las cosas resultan mensurables en la duración de sus movimientos y reposos; o al menos, tienen la posibilidad de ser mensuradas'".⁸
2. El segundo argumento de Aristóteles también es revisado por el maestro de Oxford para quien el tiempo y el movimiento se identifican en la realidad difiriendo sólo conceptualmente. Por consiguiente, bien puede afirmarse: 'el movimiento es tiempo';⁹ y, por tanto, al igual que el movimiento puede acelerarse, concepto este en verdad sorprendente que admiraría con inusitado interés cualquier físico relativista. En efecto, ante el problema: ¿puede el tiempo devenir más rápido o más lento?, Ockham responde primero negativamente.¹⁰ Sin embargo, desde la perspectiva de una rigurosa objetividad conceptual y lingüística

"y conforme a los principios del Filósofo puede concederse que el tiempo es rápido porque es un movimiento velocísimo".¹¹

⁸ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 11, fol. 96, col. b.

⁹ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 6, fol. 90, col. a.

¹⁰ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 11, fol. 96, col. 6.

¹¹ OCKHAM, *Summ.*, ib.

Sin embargo, mientras que en la *Summulae* Ockham afirma que las nociones de movimiento y de tiempo no son sinónimas;¹² en la *Expositio in libros Physicorum*¹³ retoma el tema de la proximidad de estas nociones basándose en el Comentario 88 de Averroes,¹⁴ y concluyendo al caso que ambas realidades sólo existen acabada y perfectamente a partir de la actividad de la conciencia. Muy semejante es el punto de análisis de las *Quaestiones in libros Physicorum*:¹⁵ Ockham se pregunta aquí en qué sentido se dicen "ente" el tiempo y el movimiento, concluyendo que

"la proposición: 'el tiempo es' no ha de ser absolutamente concedida, tal como acontece con estas otras: 'el hombre es' y 'la blancura es' sino que debe resolverse en otra proposición por cuanto designa que algo se mueve y a partir de su movimiento [y por comparación con él] el alma puede conocer cuánto se mueve un móvil".¹⁶

E inmediatamente procura especificar el estatuto ontológico del tiempo preguntándose si es una realidad compuesta por un ente de razón y un ente real. Mas si se advierte —razona Ockham— que lo compuesto en sentido propio supone la existencia simultánea de algo material y algo formal que lo determine, habrá de concluirse que el tiempo no es un compuesto de tales características. El tiempo es una medida y como tal supone la comparación de dos movimientos identificándose *in re* con el móvil, esto es: con la *res absoluta*. Tal el aspecto que inmediatamente describiremos.

2. La identidad tiempo-res absolutae

El tiempo —afirma Ockham— no se distingue realmente de la substancia o de la cualidad; y, como a su vez, substancia y cualidad no se distinguen de las realidades permanentes, habrá de concluirse que el tiempo tampoco se distingue de ellas.¹⁷ Ockham describe la identificación real del tiempo con los móviles analizando *sensu contrario* una doble posibilidad: considerar el tiempo como substancia o como accidente. Habiendo descartado que el tiempo sea una realidad en sí, cabe considerarlo en cuanto accidente:

"mas no es un accidente indivisible puesto que está en el cuerpo como en su sujeto; por consiguiente, es divisible, y en consecuencia, extenso, teniendo partes simultáneamente existentes";¹⁸

lo que, a su vez, es inadmisible dado su carácter de continuo sucesivo.

El mismo esquema es desarrollado en las *Quaestiones* pero de un modo más completo. En efecto: si el tiempo fuese un accidente, ¿cuál sería su sujeto? No lo es el móvil pues en ese caso se admitiría o bien que:

¹² OCKHAM, *Summ.*, ib.

¹³ OCKHAM, *Expositio in libros Physicorum*, IV, (t. 133), fol. 109, rb apud: A. GODDU, *The Physics of William of Ockham*, Brill, 1984, p. 410.

¹⁴ *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venezia, 1562, vol. IV, com. 88.

¹⁵ OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum*, QQ. 39 y 40 apud: F. CORVINO, "Questioni inedite di Occam sul tempo", *Riv. Crit. St. Fil.*, 12, 1956, p. 46 y 48.

¹⁶ OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 50, apud F. CORVINO, *o.c.*, p. 47.

¹⁷ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 2, fol. 86, col. b.

¹⁸ OCKHAM, *Summ.*, ib.

- a) sólo una parte del tiempo está en el móvil,
- b) o, contrariamente, que todas están presentes simultáneamente en él.

Mas no se da lo primero (a) por cuanto no hay mayor razón para que una —y no otra— de las partes del tiempo esté presente en el móvil; ni tampoco lo segundo (b) pues en ese caso coexistirían simultáneamente todas sus partes en un mismo sujeto.

Y si, contrariamente, el tiempo fuese una realidad substancial, sus partes tendrían un orden determinado, y formarían un continuo. Mas lo que no es no puede tener un orden positivo; y además las partes del tiempo pasadas y futuras no pueden continuarse en un ente positivo ya que lo que nada es no puede constituir un ente ni devenir algo uno.

Ockham considera que su doctrina sobre la identificación tiempo-res absoluta se ajusta adecuadamente al pensamiento del Estagirita.¹⁹ Pues si el tiempo se relaciona con el movimiento, y éste, a su vez con la extensión se puede operar una reducción del tiempo a la extensión; reducción que no es accidental sino que corresponde a su misma esencia. La extensión es, pues, un elemento constitutivo de la definición de tiempo, en tanto lo anterior-posterior son originariamente en el lugar, designando estrictamente la posición. El tiempo resulta, entonces, de una ordenación sucesiva de estados o lugares realmente ocupados por el móvil.²⁰

Y puesto que no significa una realidad distinta de las entidades permanentes no puede ser expresado mediante una definición esencial (*quid rei*) sino nominal (*quid nominis*) en tanto designa, por un lado, el alma que numera lo anterior-posterior del movimiento y, por otro, algo que continua y uniformemente se mueve de modo velocísimo.²¹

3. La identidad tiempo-primer movimiento

Ockham adoptó la doctrina astronómica de Aristóteles y conforme a ella procuró analizar el problema de la reductibilidad del tiempo al primer movimiento. Siendo el tiempo la medida de la duración de los diversos movimientos, resulta claro que tal medida debe ser realizada en concreto:

“el tiempo de un movimiento es la numeración de su duración, pero el tiempo no puede corresponder a cualquier movimiento”.²²

Debe escogerse, por tanto, un movimiento que sirva de medida respecto de los otros, y para realizar tal selección deben fijarse criterios generales: el tiempo se mide tomando un movimiento determinado que tenga una duración precisa y regular:

“resulta evidente a partir de lo ya dicho cuál de los movimientos es tiempo: el primer movimiento del primer móvil movido uniformemente y de manera muy veloz”.²³

¹⁹ ARISTÓTELES, *Physica*, II, 219 b 3. cf. OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 3, fol. 87 b.

²⁰ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 5, fol. 89, col. b.

²¹ OCKHAM, *Summ.*, ib.

²² OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 7, fol. 90, col. b.

²³ OCKHAM, *Summ.*, ib.

Ahora bien, de todas las especies de movimiento el máximamente uniforme y regular es el movimiento circular, siendo el más perfecto el de la primera esfera. Y mediante el movimiento del primer móvil

“el intelecto puede conocer el movimiento del Sol y de los otros planetas, por lo tanto, el tiempo es una afección del primer movimiento como lo numerable lo es de una vara y la capacidad de reir lo es del hombre”.²⁴

También en la *Reportatio* Ockham argumenta en favor de la identidad tiempo-movimiento primero, mas aplicando en este caso el principio de economía:

“es suficiente el primer movimiento para dar razón del tiempo, pues no existe ninguna otra realidad en el género de los sucesivos que pueda ser medida de todo lo demás; (...) por lo tanto, en vano se postula algo distinto del primer movimiento”.²⁵

Esta identificación corresponde al concepto de tiempo tomado en sentido estricto:

“el tiempo no es algo distinto del primer móvil puesto que a través de él y sólo por él conocemos cuánto duran, se mueven o reposan las realidades temporales”.²⁶

Existen asimismo otras nociones impropias de tiempo que se fundan en movimientos sublunares,²⁷ o en juicios de experiencia.²⁸ En la *Reportatio* se agrega que el tiempo

“...conforme a un tercer sentido, está referido a un movimiento imaginario”;²⁹

alusión que también aparece en las *Quaestiones*,³⁰ pero no en la *Summulae*³¹ obra probablemente realizada en un momento político mucho más difícil para Ockham.

4. La relación tiempo-conciencia

El movimiento no tiene un ser fijo en las cosas; y en su totalidad es concebido por el alma que compara la posición anterior del móvil con la posición posterior. Análogamente, el tiempo como totalidad es concebido en virtud de una operación ordenadora del alma que numera lo anterior y lo posterior. Es ésta la razón por la cual el Filósofo dice que el tiempo sin el alma es un ser “de alguna manera”, es decir, de una manera imperfecta.

²⁴ OCKHAM, *Summ.*, ib. Hemos traducido el término latino *passio* por “afección” que en modo alguno debe ser entendido como “accidente”. En efecto, *passio* es un término técnico que supone predicación *per se* de un segundo modo.

²⁵ OCKHAM, *Reportatio*, II, q. 10, p. 197.

²⁶ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 7, fol. 90, col. b.

²⁷ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 7, fol. 90, col. a-b.

²⁸ OCKHAM, *Summ.*, ib.

²⁹ OCKHAM, *Reportatio*, II, q. 10, p. 197.

³⁰ OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 48, apud F. CORVINO, o.c., p. 42.

³¹ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 7, fol. 90, col. b.

En la *Summulae* Ockman analiza la relación tiempo-intelecto al considerar el problema de su realidad o idealidad:

"en virtud de lo ya afirmado resulta evidente de qué modo el tiempo exista. Pues es evidente que el tiempo no es un compuesto de partes pasadas y futuras (...) en tanto es imposible que algo real se componga verdadera y efectivamente de partes no-existentes".³²

El recurso al análisis lingüístico es utilizado en este caso para dar razón de los hechos pues

"esta proposición breve: 'el tiempo existe' debe exponerse a través de esta otra más larga: 'un móvil se mueve uniformemente y el intelecto, al considerar que primero está en un lugar y luego en otro, determina cuánto tiempo duran, se mueven o reposan las restantes realidades'.³³

Asimismo en el capítulo 16 de la referida *Summulae* Ockham plantea expresamente el problema concluyendo al caso:

"es evidente a partir de lo expuesto que en la definición de tiempo debe incluirse el alma o, mejor, una relación con el alma puesto que en ella se menciona el concepto de medida que supone siempre y en todo caso una conciencia que determina una cantidad desconocida".³⁴

Habida cuenta de ello, el alma deberá resultar incluida en la definición nominal del tiempo; y de este modo resulta la definición: "el tiempo es aquello por lo cual la conciencia mide según el antes y el después conociendo así cuánto duran, se mueven o reposan las restantes realidades".³⁵ Ockham no alude en esta ocasión a movimiento paradigmático alguno, mientras que en la *Quaestiones* se refiere estrictamente al movimiento del primer Cielo:

"el término tiempo significa el primer movimiento del cielo (...), y cosignifica el alma y el acto por el cual ésta numera lo anterior y posterior de aquel movimiento".³⁶

Mas la inclusión de la conciencia en la definición puede entenderse conforme a una doble modalidad: actual o potencial:

"en primer término, el tiempo es aquello a través de lo cual el alma mide las otras realidades; y de un segundo modo, significa aquello por lo cual el alma puede medir las cosas, aunque de hecho no las mida".³⁷

Si se describe el tiempo conforme al primer sentido deberá afirmarse que el primer movimiento es tiempo sólo cuando el alma mide actualmente a través de él otra cosa.³⁸ Si se lo entendiese, en cambio, conforme al segundo sentido,

"debe responderse que el movimiento primero es tiempo aún cuando el alma no lo numere".³⁹

³² OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 5, fol. 89, col. b.

³³ OCKHAM, *Summ.* ib.

³⁴ OCKHAM, *Sum.*, IV, cap. 16, fol. 101, col. b.

³⁵ OCKHAM, *Summ.*, ib.

³⁶ OCKHAM, *Quaestiones in libros Physicorum*, q. 47 apud F. CORVINO, o.c., p. 65.

³⁷ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 16, fol. 102, col. a.

³⁸ OCKHAM, *Summ.*, ib.

³⁹ OCKHAM, *Summ.*, ib.

La respuesta indica una concesión, sin duda, a la doctrina tradicional, concesión que Ockham abandona en otros pasajes de la *Summulae* donde establece un perfil más adecuado de la actividad del sujeto:

“es evidente, a partir de lo expuesto, que en la definición de tiempo debe incluirse el alma o, mejor, una relación con el alma puesto que en ella se habla de medida”.⁴⁰

Y así concluye seguidamente:

“el Filósofo afirma que el tiempo es un ente de razón cuyo ser existe de manera completa en virtud del alma, entendiendo por esto que el movimiento exterior no sería tiempo sin ella”;⁴¹

exponiéndose sucintamente que “el movimiento primero, uniforme, regular y velocísimo no podría ser número o medida sin el alma”.⁴² Estas conclusiones son aún más categóricas en las *Quaestiones* cuando enuncia los corolarios de la definición de tiempo propuesta: allí establece expresamente que el tiempo depende más del alma que del movimiento.⁴³

Un último aspecto nos queda por atender: Aristóteles había formulado de una manera muy sugestiva en términos de número numerado y numerante, las relaciones que ligan, por un lado, el movimiento y el tiempo; y, por otro, el tiempo y el acto del espíritu o, más precisamente, el tiempo y la unidad del número.

Ockham se detiene especialmente en la reflexión sobre el tiempo como numerado o numerante. En efecto, en la *Summulae* establece que el tiempo es un número numerado:

“el argumento del Filósofo del (libro) IV (de la *Física*) texto comentado 101, concuerda con ello (...) resultando entonces que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después. De manera que, a su través medimos los movimientos de las realidades sublunares estableciendo un orden en el antes y el después de un movimiento uniforme. Mas el número importa una doble significación: la del número numerado y numerable; y también la del número numerante. Y siendo éstos distintos, el tiempo ha de ser, ciertamente, el número numerado y no el numerante”.⁴⁴

En efecto, el tiempo es el número numerado porque es parte de la realidad numerada; y al definirlo de este modo “en vano se afirma algo distinto del movimiento”.⁴⁵ Mas esta conclusión pareciera contrariar los resultados del análisis lingüístico formulado en la misma *Summulae*:

“‘tiempo’ es un término connotativo que significa directamente el movimiento e indirectamente el alma o acto del alma con el cual se conoce lo anterior-posterior de aquel movimiento”.⁴⁶

Sin embargo, otra es la doctrina en las *Quaestiones* donde reprueba definir el tiempo como número numerado exclusivamente: el tiempo es una realidad com-

⁴⁰ OCKHAM, *Summ.*, ib.

⁴¹ OCKHAM, *Summ.*, ib.

⁴² OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 7, fol. 90, col. b.

⁴³ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 11, fol. 95, col. a.

⁴⁴ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 3, fol. 87, col. b.

⁴⁵ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 4, fol. 89, col. b.

⁴⁶ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 10, fol. 93, col. a.

pleja, un acto mediante el cual el hombre entiende que algo se mueve con un movimiento continuo y uniforme advirtiéndolo que sus partes están primero en un lugar y luego en otro;⁴⁷ y aún más: declara aquí expresamente —según ya lo hemos señalado— que la realidad del tiempo depende más del alma que del movimiento.⁴⁸

Tales conclusiones se oponen a la simplificada identidad tiempo-primer movimiento:

“no todo movimiento es tiempo ni tampoco el movimiento es siempre tiempo, pues el movimiento primero únicamente deviene tiempo cuando el intelecto aprehende que el primer móvil primero está en un lugar y luego en otro”.⁴⁹

Un problema se deriva de esta situación: si el tiempo sigue al movimiento de un cuerpo celeste podrá concluirse que quien nunca haya tenido la posibilidad de percibir el movimiento del cielo, tampoco podrá percibir el tiempo.

Averroes analiza esta cuestión en su Comentario 98 de la *Física* sosteniendo, de modo muy original, que percibimos el tiempo cuando tomamos conciencia de nuestra pertenencia al horizonte de los seres cambiantes.⁵⁰ Esta idea averroísta de la relación tiempo-ser cambiante abre la vía a una concepción de la temporalidad entendida como el modo de ser propio de los entes materiales que poseen la esencial capacidad de modificarse inaugurando, de este modo, una perspectiva muy propia de la filosofía moderna.

Ockham prefiere secundar los desarrollos cosmológicos de la doctrina aristotélica sobre el tiempo permaneciendo fiel al Estagirita, y corrigiendo el comentario de Averroes:

1. el tiempo puede ser percibido tanto por los sentidos cuanto por el intelecto.⁵¹
2. percibimos el tiempo cuando percibimos nuestra coexistencia junto a seres que continúan y uniformemente se mueven.⁵²

Un ciego de nacimiento no tiene necesidad de captar directamente el movimiento de la primera esfera sino que basta con que lo capte a través de un concepto compuesto derivado de la confrontación de todos aquellos movimientos que pudiera percibir. En efecto,

“es posible aprehender algo de dos maneras: universal o particularmente; con un concepto simple o compuesto”.⁵³

Y de este modo aprehendemos con un concepto particular la noción implicada por ‘esta blancura’ y, en cambio, universalmente la noción genérica de color. Los conceptos particulares simples dependen de una percepción; mientras que los compuestos se derivan de una pluralidad de percepciones. El ciego que percibe movimientos exteriores puede afirmar su coexistencia con objetos móviles,

⁴⁷ OCKHAM, *Quaestiones in libros physicorum*, Q. 47, apud F. CORVINO, o.c., p. 53.

⁴⁸ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 11, fol. 95, col. a.

⁴⁹ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 11, fol. 95, col. a.

⁵⁰ Cf. *Aristotelis Opera cum Averrois...*, vol. IV, com. 98-132 y 133.

⁵¹ OCKHAM, *Tractatus de Successivis*, St. Bonaventure, 1944, p. 104.

⁵² OCKHAM, o.c., p. 104.

⁵³ OCKHAM, o.c., p. 104-5.

e imaginarse asimismo un movimiento rapidísimo, uniforme y continuo, formándose un concepto compuesto y sin embargo propio del movimiento del primer móvil:

“quien percibe el movimiento puede percibir el tiempo (...) conforme al siguiente proceso: un ciego percibiendo o imaginando un movimiento puede deducir su coexistencia junto a un móvil que se desplaza uniforme y continuamente.

De este modo aprehende esta proposición: ‘coexisto con un móvil que se desplaza uniforme y continuamente; y al hacerlo aprehende con un concepto compuesto algo que propiamente define al movimiento de la primera esfera’.⁵⁴

La clásica doctrina averroísta recibe aquí una clara interpretación cosmológica: el hombre se percibe como ser cambiante cuando conoce el movimiento de la primera esfera aunque sólo sea a través de un concepto compuesto.

El examen de esta doctrina le ha permitido a Miethke⁵⁵ afirmar que la recurrencia al primer móvil para fundar el concepto de tiempo es absolutamente innecesaria. Cuando Ockham afirma que un ciego puede tener un concepto propio y compuesto de tiempo aún ignorando la evidencia de la proposición: “el cielo se mueve”, pretende afirmar que un ciego puede representarse el concepto de un movimiento uniforme y posar así un concepto compuesto sin poder estar subjetivamente cierto de ello.

Mas recordemos que Ockham habla siempre en términos de contingencia o de posibilidad afirmando que se puede formar un concepto de tiempo sin aprehender el movimiento del primer móvil; pero tal concepto no es riguroso ni se ha explicitado su fundamento último.

En efecto, el concepto propio de tiempo es aquel que lo relaciona con el movimiento del primer móvil, aspecto este que nosotros hemos considerado largamente al analizar los sentidos que puede admitir el término tiempo. En el texto en cuestión Ockham quiere decir simplemente que los dos conceptos no están estrechamente unidos al punto que no se puede dar el primero sin el segundo. El concepto compuesto de movimiento que el ciego puede formarse es el fruto de una abstracción; o sea: de la transformación de un concepto de movimiento en otro que sólo corresponda a un movimiento regular y uniforme. Este concepto no está en grado de generar en el ciego un juicio de existencia; tal evidencia procedería

1. de la *notitia intuitiva*, excluida al caso por cuanto se trata de un sujeto que no ha podido ejercitar su vista;
2. o de una *notitia abstractiva* desarrollada a partir de la *notitia intuitiva*.

Ahora bien, sabemos que el concepto compuesto propio del movimiento del cielo no es una *notitia abstractiva* derivada de un concepto simple. En cuanto concepto compuesto es el resultado de una abstracción en el sentido arriba descrito que consiste en adaptar un concepto recabado del movimiento imper-

⁵⁴ OCKHAM, *Summ.*, IV, cap. 11, fol. 94, col. b.

⁵⁵ J. MIETHKE, “Ockham’s *Summulae in libros Physicorum* eine nichtautentische Schrift”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 1967, 60, 75-8.

fecto de manera que pueda expresar también un movimiento perfecto. En consecuencia, el concepto compuesto por su misma naturaleza coloca al ciego en condiciones de dar el asentimiento pleno, a saber: de reconocer como evidente esta proposición o juicio existencial: "coexisto con un cuerpo que se mueve con un movimiento continuo y uniforme"; la cual ciertamente no le proporciona la evidencia de este otro juicio existencial: "el cielo se mueve".

Conclusiones

Finalmente y a modo de conclusión en torno al problema central que nos ocupa —aquel de la autoría de la *Summulae*— proponemos las siguientes consideraciones:

1. La *Summulae* es la única exposición en la que se advierte un seguimiento de los argumentos de Aristóteles: véase a modo de ejemplo el análisis de la relación movimiento-tiempo. Tal actitud se conforma con el objetivo expresado en el Proemio de la *Summulae*: exponer con toda fidelidad la doctrina del Filósofo. Mas sus conclusiones desbordan el marco aristotélico contrariándolo expresamente.⁵⁶
2. En la *Summulae* se han omitido parte de los argumentos desarrollados en la *Expositio*⁵⁷ y en las *Quaestiones*⁵⁸ en lo concerniente a la identidad tiempo-*res absolutae*.
3. Además, Ockham admite en la *Summulae* dos sentidos del término tiempo que dependen de su actual o potencial numeración por parte del sujeto. Ahora bien, si el tiempo es aquello en virtud de lo cual el alma puede medir las cosas aunque de hecho no las mida, concluye que el tiempo y el primer movimiento coinciden;⁵⁹ aspecto este directamente eludido en la *Expositio* y en las *Quaestiones*.
4. En la *Summulae* se define el tiempo como número numerado exclusivamente⁶⁰ mientras que en las *Quaestiones* se lo describe como número numerante.⁶¹
5. Es dable advertir en la *Summulae* una tendencia a la objetivación del concepto de tiempo: Ockham secunda los desarrollos cosmológicos aristotélicos descuidando el sentido ontológico del tiempo y conservando solamente su realidad de medida.

OLGA L. LARRE - J. E. BOLZÁN

⁵⁶ OCKHAM, *Summ.*, proemium, fol. 1, col. a.

⁵⁷ Cfr. n/nota 13.

⁵⁸ Cfr. n/nota 16.

⁵⁹ Cfr. n/nota 37.

⁶⁰ Cfr. n/nota 45.

⁶¹ Cfr. n/nota 47.

FILOSOFIA CRISTIANA Y APOLOGETICA EN MONS. AUDINO RODRIGUEZ Y OLMOS *

INTRODUCCION

Las dos primeras décadas del siglo XX no son tranquilas. En 1918, la Guerra Mundial llega a su fin y la revolución comunista en Rusia agita los ánimos y encuentra sus imitadores en todo el mundo. En la Argentina se suceden las huelgas que jaquean al gobierno de Irigoyen. En Córdoba gobierna el doctor Julio C. Borda después de la renuncia del Dr. Eufrasio Loza (1917) y debe entregar el gobierno a Rafael Núñez (1919), conservador, mientras las huelgas, especialmente de los trabajadores ferroviarios, alcanzan verdadera gravedad. Mientras tanto, la erróneamente llamada "reforma" "universitaria" desquicia la Universidad sacando las consecuencias de vicios anteriores e introduciendo en la antigua Casa la agitación política marxista.

Sin embargo, en el plano cultural Córdoba ofrece un conjunto de pensadores nada desdeñable. A propósito de estos años, se ha dicho, con notable injusticia, que el movimiento cultural que condujo a la restauración de la Facultad de Filosofía, se llevó a cabo desde fuera de la Universidad y del Seminario de Loreto; se ha dicho que fue obra de "civiles que cultivaron las ciencias cuando Córdoba universitaria era un páramo espiritual". Nada más erróneo y reñido con la realidad histórica. El renacimiento vino, precisamente, desde dentro de los principales centros de cultura: Nemesio González era profesor de la Universidad; Pablo Julio Rodríguez lo era de la Universidad y del Seminario; Saúl Taborda, Raúl Orgaz, Enrique Martínez Paz, el Ing. Manuel Río, Luis Guillermo Martínez Villada, todos fueron profesores de la Universidad y hasta fray José María Liqueno, que no lo fue, unió tanto su vida de investigador a la Casa de Trejo, que se lo consideraba como parte suya. Precisamente en la tradición de Duarte y Quirós y, próximamente, de David Luque, Jacinto Ríos, Fernando Falorni, Bazán y Bustos, todos miembros ilustres del Seminario de Loreto, debemos colocar el pensamiento lúcido y combativo de Audino Rodríguez y Olmos que hace su aparición con ocasión de las revueltas del año 1918 y, sobre todo, como representante de la filosofía cristiana y crítico tenaz del positivismo. Parece que el "páramo espiritual" de que se habló alguna vez bajo la presión de oscuras pasiones... tenía muchos árboles.

1. TENDENCIA AL INFINITO Y CRITICA AL INMANENTISMO POSITIVISTA PRIMERA PARTE DEL TRIPTICO: NUESTRAS RAZONES

a) *Quién es Mons. Audino Rodríguez y Olmos*

El ambiente convulsionado de Córdoba de 1918 y la lucha del positivismo ateo y laicista por dominar totalmente al ambiente cultural del país, incita a

* En el centenario de su nacimiento.

los representantes del pensamiento católico a una doble actitud: por un lado, despierta la renovada necesidad de ahondar en la filosofía cristiana mostrando su eficacia especulativa y, por otro, hace inexcusable la lucha doctrinaria. Ambas instancias se comprueban vivamente en el joven sacerdote don Audino Rodríguez y Olmos que, luego de sus estudios en la Universidad Gregoriana de Roma, había regresado a Córdoba hacia 1913. En el tradicional pueblo de Santa Rosa de Río Primero, nació Rodríguez y Olmos el 21 de setiembre de 1888. Ingresó en el Seminario Mayor de Nuestra Señora de Loreto en Córdoba y realizó sus estudios universitarios en la Gregoriana de Roma donde alcanzó los grados de doctor en Teología y en Derecho Canónico. Ordenado sacerdote en 1912, regresó a Córdoba siendo inmediatamente designado profesor en el Seminario. Hacía, pues, alrededor de cinco años que enseñaba en el Seminario, cuando se desataron las revueltas de 1918. El P. Rodríguez y Olmos comprendió que, por debajo de los hechos, se deslizaban las consecuencias de doctrinas contrarias a la tradición de Córdoba y del país y no dudó en enfrentarlas en una serie de conferencias pronunciadas en 1918 bajo el auspicio del Centro Católico de Estudiantes. Este mismo centro las publicó en 1922 con el título de *Nuestras razones*. De todas las obras de Rodríguez y Olmos, ésta es la principal.¹ Continuó enseñando y ejerciendo su ministerio ejemplarmente, hasta que, en 1927, fue entronizado Obispo de Santiago del Estero donde residió durante doce años, pues, en 1939, el Papa le designó Arzobispo de Cuyo, en la ciudad de San Juan, cargo que ejerció hasta su muerte, acaecida el 3 de agosto de 1965.

Este libro, *Nuestras razones*, con prólogo del doctor Nemesio González, es la primera parte de una suerte de tríptico que el autor desarrolla años más tarde: *Nuestros dogmas* (1945) y *Nuestros deberes* (1958); pero, *Nuestras razones* es el libro más relevante, tanto por su contenido filosófico cuanto por su importancia histórica. Entre el primer momento de aquel tríptico y el segundo, su actividad no se detiene y publica un importante, aunque injustamente olvidado, libro sobre la educación (1933).

b) *La restauración de la Metafísica y un programa de lucha*

Rodríguez y Olmos, en 1918, está convencido —como lo está su prologista Nemesio González— que es menester afirmar, primero, el *valor de la razón* para el conocimiento objetivo que trasciende el mero dato de la experiencia y,

¹ MONS. AUDINO RODRÍGUEZ Y OLMOS: A) Obras: 1. *Nuestras razones*, 458 pp., Prólogo del Dr. Nemesio González, Publicaciones del Centro Católico de Estudiantes, Córdoba, 1922; 2. *La Acción Católica en la República Argentina. Bases y Estatutos*, 192 pp., Publicación de la Junta Nacional de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1931; 3. *Cuestiones sobre la familia*, 52 pp., Publicaciones de la Junta Nacional de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1932; 4. *El problema educacional*, 168 pp., Conferencias dadas en el Sindicato Católico de Maestras. Publicación de la Junta Nacional de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1933; 5. *Nuestros dogmas*, 279 pp., Editorial Difusión, Buenos Aires, 1945; 6. *El divorcio*, 108 pp., Buenos Aires, 1955; 7. *Nuestros deberes*, 430 pp., Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, 1958. B) Bibliografía: 1. Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, pp. 184-186 y p. 270, Editorial Sudamericana, Bs. As., 1971; 2. R. J. Taheño, reseña a *Nuestros deberes*, en *Didascalia*, XIII, 1, p. 54-5, Rosario, 1959; 3. N. N., nota a A. Rodríguez y Olmos, "Conferencias apologeticas", en *Estudios*, t. XXVI, pp. 77-78, Buenos Aires, enero, 1924; 4. Serafín Fernández, "Mons. Dr. Audino Rodríguez y Olmos en el cuarto año de su fallecimiento" en *Los Principios*, 3-8-69, p. 14, cols. 4-6, Córdoba.

segundo, la restauración de la Metafísica. Más todavía: la restauración de la verdad objetiva significa el redescubrimiento de la verdad cristiana. Tal es su programa: "Mi programa, bien lo sabéis, es también programa de lucha; pero de lucha sin apasionamiento y sin violencias, de lucha en el campo sereno de la razón. Sobre el cristianismo se han amontonado prejuicios y sombras de todo género; se le persigue en nombre de la ciencia... de la civilización... del progreso... Es deber nuestro desvanecer todos esos prejuicios y volver por los fueros de la razón, que es como volver por los fueros de la verdad cristiana".² Mons. Rodríguez sostenía que el proceso de negación de la razón que conduce al "olvido de Dios", era también un proceso llevado a cabo en Córdoba: "La lucha comenzó por la abolición de la Facultad de Teología en las Universidades. Vino luego la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas".³ Pero esto es sólo efecto, porque la ruptura de la moral y la mera ignorancia son sus causas inmediatas. Más profundamente, en el orden del conocimiento, se trata de la *reducción de la ciencia a ciencia experimental y la reducción de esta última a craso materialismo*. Es menester distinguir entre ciencias experimentales y filosofía: las primeras apoyadas en la experiencia sensible y en la prueba; la segunda que tiene como "medio de demostración... el raciocinio".⁴ Mientras las ciencias experimentales han avanzado, las filosóficas han retrocedido, bien representadas por tantos sofistas contemporáneos que han generado una "juventud petulante" que "pretende saberlo todo" y acepta dogmáticamente la negación de la Metafísica.

Lo primero que debe comprenderse es la no existencia de contradicción entre ciencia experimental y filosofía ya que "no hay contradicción entre verdad y verdad".⁵ Lo que pasa es que la ciencia experimental se ha identificado, ilegítimamente, con materialismo el cual es, éste sí, "demoledor de todas las ciencias", porque niega el valor de la razón, la veracidad de los sentidos, reduce la ciencia a una serie de "hechos inconexos" y niega la libertad en el determinismo. De ahí que hayamos avanzado en lo accidental y retrocedido en lo esencial, lo que significa una nueva barbarie.⁶ Solamente la Iglesia ha sostenido en su integralidad el orden natural y la civilización y, con ella, la ciencia auténtica. Por eso, "luchar por la Iglesia es pues luchar por el progreso y por la civilización".⁷ De ahí que la misión que Audino Rodríguez se propone es, ante todo, restaurar la filosofía metafísica y, con ella, cimentar las bases racionales de la religión.⁸

c) *La aspiración al infinito y la existencia de Dios*

El primer paso es dejar firme una verdad fundamental: la existencia de Dios como causa y principio último de todo cuanto existe. Pese a su formación tomista que le habría hecho preferir el camino de la causa propia en las cinco

² *Nuestras razones*, p. 2.

³ *Nuestros dogmas*, p. 5.

⁴ *Nuestras razones*, p. 4.

⁵ *Op. cit.*, p. 7.

⁶ *Op. cit.*, pp. 9-10.

⁷ *Op. cit.*, p. 11.

⁸ *Nuestros dogmas*, p. 11.

vías, Rodríguez y Olmos elige un camino algo diverso: "para encontrar a Dios, sostiene, no tenemos más que penetrar en las intimidades de nuestro propio ser"; esto es así, porque todo ser tiene impresa en su naturaleza "una tendencia invencible hacia su fin", es decir, una tendencia a la posesión del infinito.⁹ Dicho de otro modo, pareceme que el filósofo cordobés quiere conferir una nueva forma al antiguo argumento del deseo natural de Dios impreso en la apetencia de las facultades.¹⁰ En efecto, esta tendencia al infinito puede analizarse en el entendimiento, en la fantasía, en el amor: en cuanto al *entendimiento*, se ordena a la verdad por naturaleza sin quedar satisfecho sino sólo en la verdad infinita. En cuanto a la *fantasía*, por naturaleza es la tendencia hacia la belleza no agotada en lo finito sino en la belleza infinita. En cuanto al *amor*, sólo alcanza su objeto —allende los bienes finitos— en el infinito bien que es infinto amor. Por consiguiente, "existe en nuestro ser la tendencia hacia la suprema verdad, hacia la belleza infinita, hacia el infinito amor".¹¹ A esta tendencia, dice en el mismo lugar, "corresponde una idea: es la idea de Dios que encierra en una sola fórmula las ideas de verdad, belleza y amor infinitos". En consecuencia, la tendencia hacia el infinito es natural y universal: "la tendencia hacia Dios es una ley de la naturaleza humana".¹² En cuanto tal, el ateo lleva en su ser esta ineludible tendencia. Lo que pasa es que "el ateo separa la tendencia hacia el infinito de la idea de Dios, y esta separación es una separación violenta, antinatural". De ahí el tedio y el vacío infinito del ateo y del mundo ateo.

Para Mons. Audino, "la ausencia de Dios produce... el vacío... de algo que la naturaleza reclama" porque "a todas las tendencias de la naturaleza corresponde una realidad";¹³ dicho de otro modo, "a todas las tendencias de los seres corresponde su objeto";¹⁴ es decir, su objeto verdaderamente *existe* y satisface la tendencia: "la tendencia hacia Dios es una ley de la naturaleza humana. A las tendencias de la naturaleza corresponde siempre una realidad que satisfaga esa tendencia. Luego Dios es una realidad. Luego Dios existe".¹⁵

d) *La materia, la vida y la evolución*

Pero Mons. Audino Rodríguez sabe que debe enfrentarse con el positivismo que, aunque tardío, trata de invadir el medio cultural y, sobre todo, la

⁹ *Nuestras razones*, p. 17.

¹⁰ Este conocido argumento fundado en el supuesto que *nullus appetitus naturalis est inanis*, ha sido sostenido por ilustres escolásticos, seguramente conocidos por Mons. Rodríguez y Olmos, como Garrigou-Lagrange en su obra *Dieu* (1915); cf. *Dios. Su existencia y su naturaleza*, vol. I, pp. 262-3, trad. de J. San Román Villasante, Emecé, Buenos Aires, 1950; *De Deo Uno. Commentarius in Primam Partem S. Thomae*, p. 121, Marietti, Romae, 1950 (cito por esta edición muy posterior que es la que tengo a mi alcance); igualmente, A. D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, cap. IX, particularmente pp. 339-347, Ferrin et Cie, 24^a éd., Paris, 1931 (la 1^a éd., 1904); también Iosepho Gredt, O.S.B., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols., n^o 790, arg. VI (la 1^a ed., de 1899); utilizo la 8^a ed., Herder, Barcelona, 1946.

¹¹ *Nuestras razones*, p. 20.

¹² *Op. cit.*, pp. 22, 25.

¹³ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 197, 198.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 26.

Universidad. Y semejante intento se orienta hacia el campo de la biología y, en general, de las ciencias empíricas. De ahí que deba comenzar su tarea crítica por el materialismo que, en lugar de buscar pruebas, "trata simplemente de hacernos ver que la ciencia puede pasarse sin Dios, que la ciencia no nos conduce a Dios".¹⁶ De ahí que el primer dogma del materialismo sea la eternidad de la materia (sostenida por Ameghino y los positivistas); pero esto es contradictorio: "Si es verdad que tan sólo es ciencia lo que la experimentación demuestra (gran principio del materialismo) ¿cuándo la experimentación nos ha demostrado la eternidad de la materia? Afirmar la eternidad de la materia ¿no es acaso lo mismo que sustraer la cuestión a todo experimento posible?"¹⁷ Si la materia es eterna, podemos suponerla ya en reposo, ya en movimiento. Si lo primero, no puede pasar del estado de reposo al de movimiento sino por el influjo de una causa extraña; si lo segundo, es impensable que la materia esté en movimiento desde la eternidad. En efecto, si el cosmos se encamina hacia un equilibrio final, la duración eterna lo hace imposible; si el movimiento mismo es eterno, deberíamos admitir un número actualmente infinito de movimientos, evoluciones, órbitas; pero un número actualmente (no potencialmente) infinito es un absurdo matemático. Por eso, o nos asomamos al absurdo o admitimos la existencia de Dios: "no solamente es necesario admitir un primer motor que sacó a la materia del reposo, sino que es necesario admitir también una causa productora de la materia misma".¹⁸ Por consiguiente, "la materia debe recibir de una causa extraña la existencia misma", tesis que se mantiene aun cuando se admitiera la eternidad de la materia.

Rodríguez y Olmos reafirma la contingencia de la materia que es la conclusión lógica de la ciencia; por eso, es la ciencia misma la que debe sostener la existencia de Dios si es consecuente consigo misma. Más aún: el orden, la armonía y la finalidad del cosmos, no son meras palabras (como por otra parte, desde Newton a Darwin, los científicos lo atestiguan) y puede comprobarse en cada reino de la naturaleza. Rodríguez conoce bien y cita a Darwin, Agassiz, Cuvier, Emile Blanchard (*Metamorphoses et mœurs des insectes*) y varios científicos más, sin olvidar a los materialistas Haeckel y Le Dantec que utilizaban nuestros evolucionistas.¹⁹ Pero, de hecho, la ciencia, insiste,

¹⁶ *Op. cit.*, p. 29.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 30.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 35.

¹⁹ Ya se sabe que la principal obra de Charles Darwin (1809-1882) es *On the Origin of Species by means of Natural Selection*, London, 1959 (1ª edición de la cual existe un ejemplar en la Universidad de Córdoba); Rodríguez y Olmos utiliza una de las varias ediciones castellanas, quizá la de E. Godínez, Madrid, 1878; en cuanto a Agassiz, debe tratarse no de Alejandro (1835-1902), suizo, partidario de la teoría de la descendencia, sino del también suizo Luis Juan Rodolfo Agassiz (1807-1873), gran naturalista muy vinculado personalmente a Cuvier de quien recibió apoyo y aliento. Era doctor en medicina y en filosofía y terminó enseñando en Boston (Estados Unidos); se hicieron famosas sus *Investigaciones sobre los peces fósiles* (1833-42) y su *Historia natural de los peces de agua dulce en la Europa Central* (1839 y ss.). Sus obras, casi todas en inglés, son numerosas. Sin ninguna duda, Rodríguez y Olmos conoció la obra principal de George Cuvier (1769-1832) a la que cita en su edición francesa, *Discours sur les révolutions du globe*, Paris, 1812; en cuanto a Emile Blanchard (1820-1900), el antiguo Presidente de la Academia de Ciencias de París, Rodríguez y Olmos cita sus investigaciones sobre las metamorfosis y costumbres de los insectos; las citas no tienen precisión y puede tratarse de *Histoire des insectes traitant de leurs mœurs et de leurs métamorphoses en général*, Paris, 1845, o bien, *Les insectes, métamorphoses, mœurs et instincts*, Paris, 1867. En cuanto al evolucionismo de Ernesto Haeckel

no hace otra cosa que "poner en nueva luz la armonía universal y la finalidad de las cosas, es decir, el orden del universo", como se evidencia en los mismos textos de Haeckel.²⁰ De esto se sigue la necesidad de una Inteligencia suprema y en la medida en la cual el materialismo admite la causalidad, vuelve el dilema: "o Dios o el absurdo". Las leyes de la materia manifiestan las propiedades de la materia; por eso, la pregunta de Le Dantec "¿por qué existen esas leyes?" es respondida por él mismo: "lo ignoro". Esta respuesta es absurda y contradictoria pues tales leyes indican un legislador distinto de la materia.²¹

Todo esto replantea el problema del origen de la vida. Rodríguez y Olmos examina obras de Du Bois Reymond, y de Fouillée; las investigaciones sobre los cosmozoarios de Richter y Kelvin, las de Varigny sobre los espacios interplanetarios; contra Tyndall y la generación espontánea, se apoya en Redi y Van Beneden, discute el tema de una materia primordial según Huxley y se apoya en las obras de Grasset (*Les limites de la biologie*), en las de Claude Bernard, Fonsegrive, Rafael Dubois (*Leçons de physiologie générale et comparée*) y otros como Pouchet que, en su momento, representaban bien el mundo científico.²² Lo primero que es menester admitir es que la vida tuvo comienzo alguna vez; en tal caso es preciso admitir: "O la vida debe atribuirse a una causa primera distinta de la materia, es decir a Dios; o bien, si esa causa no existe, debe atribuirse a la evolución de la materia sujeta a las leyes físico-químicas, es decir, a la generación espontánea".²³ Pero es la ciencia misma la que ha

(1834-1919) era aquí conocido en las traducciones españolas utilizadas por nuestros materialistas evolucionistas; me refiero, principalmente, a la *Historia natural de la creación de los seres organizados según las leyes naturales*, trad. de Cristóbal Litrán, 2 vols., F. Sampere, Valencia, s/f.; Mons. Rodríguez cita a Félix Le Dantec (1869-1917) que, en verdad, no pasó de ser un divulgador del evolucionismo materialista (especialmente combatido por Bergson); de entre sus numerosos libros, debe haber tenido bien presente su ensayo alegato *L'Atheisme*, Paris, 1907.

²⁰ *Nuestras razones*, p. 46.

²¹ *Op. cit.*, p. 49.

²² Son significativas las citas de Mons. Rodríguez y Olmos en relación con la vida y su origen: ya se sabe que las obras del espiritualista teísta Alfred Fouillée (1838-1912) eran conocidas y, sobre todo, preocupó a Fouillée la relación entre la filosofía y la ciencia positiva (cf. *La liberté et le déterminisme*, Paris, 1872 y *L'évolutionisme des idées-forces*, ib., 1890); en cuanto al filósofo y fisiólogo alemán Emilio Dubois-Reymond (1818-1896), se destacó por la enunciación de siete cuestiones sobre los fenómenos naturales, de las que sólo tres admiten solución (origen de la vida, finalidad del organismo e inteligencia humana); Rodríguez y Olmos hace referencia precisamente a esta teoría expuesta en *Die sieben Weltraetseln* (1880), aunque Dubois era mecanicista y escéptico dentro del conocimiento científico. Además de las referencias a científicos como Redi, Vassigny, Richter y Kelvin (que creo indirectas), Rodríguez y Olmos parece utilizar mejor a Pedro J. van Beneden (1809-1894), belga, especializado en parásitos y animales inferiores (*Les Parasites et les commensaux*, Paris, 1876); al expositor y divulgador del darwinismo, Thomas Huxley (1825-1895) cuya obra *Man's Place in Nature*, London, 1864, puede haber conocido y, más probablemente, la traducción francesa de los *Essays* en apoyo del evolucionismo (*L'évolution et l'origine des espèces*, Paris, 1892); ha utilizado la obra del ilustre médico francés Joseph Grasset (1849-1918), *Les limites de la Biologie*, Paris, 1902 y tuvo en alto aprecio la de Claude Bernard (1813-1878), *Introduction a la médecine expérimentale*, Paris, 1865 (hay una trad. cast. muy posterior en Ed. Losada). Mons. Rodríguez tiene presente al P. Erico Wasmann S.I., que combatió fuertemente a Haeckel, pero aceptó una forma de transformismo; fue un brillantísimo naturalista; al mismo tiempo, ha tenido presente al apologeta católico espiritualista George P. Fonsegrive-Lespinnasse (1852-1917) cuyo *Eléments de Philosophie*, Paris., 1892, debe haber conocido como, muy probablemente, la obra en la cual intenta mostrar el acuerdo del Catolicismo con la ciencia: *L'attitude du Catholicisme devant la Science*, ib., 1903.

²³ *Nuestras razones*, p. 53.

desechado este origen de la vida y, por eso, es la ciencia la que reabre el camino hacia la Causa absoluta. De ahí que “el materialismo no tenga en último término más razón que sus prejuicios”, como es el caso de Le Dantec. La unidad del ser vivo, sostiene Rodríguez y Olmos siguiendo a Grasset, no es la mera identidad de las células, sino “la unidad funcional, resultante de la unidad de plan”.²⁴ Y aunque los caracteres de la vida son bien determinados por Claudio Bernard (organización, nutrición, crecimiento y generación), sigue siendo preferible los grados de vida ya expuestos por Santo Tomás de Aquino (*vis nutritiva, vis augmentativa, potentia generativa*).²⁵ Las meras fuerzas físico-químicas no son, por sí mismas, capaces de explicar los procesos del organismo vivo y es menester aceptar el influjo de una “fuerza superior (que) las provoca y determina”. El antivitalismo de un Le Dantec no logrará nunca explicar el ser vivo en su integralidad, como realización de un plan.²⁶ En efecto, en todo organismo vivo “existe una fuerza constructiva” que realiza “un plan trazado de antemano”; esta fuerza “marca definitivamente el límite entre la materia inerte y la vida, y nos lleva a la conclusión de que en los organismos existe una fuerza distinta de las fuerzas físico-químicas” y que es la vida.²⁷ Esta fuerza inmanente, esencialmente diversa de los factores físico-químicos expresa y conduce hacia una Causa suprema que es “la Vida esencial”. Inteligencia suprema, Dios.

En nada es alterada esta tesis por la denominada “evolución orgánica” que Rodríguez y Olmos analiza minuciosamente en los textos de Lammareck, Darwin y Le Dantec y que critica, también detalladamente, apoyándose frecuentemente en las investigaciones biológicas del P. E. Wassmann, S. I., del neotomista Agostino Gemelli, esporádicamente en la obra del P. Pío de Mandato S. I. de la Gregoriana y, sobre todo, en obras rigurosamente científicas como las de Hugo de Vries y su teoría de las mutaciones y Kerner von Marilaun y su vida de las plantas, sin olvidar, alguna vez, a Enrique Fravre de cuyos *Recuerdos entomológicos* parece extraer conclusiones de importancia.²⁸ Rodríguez y Olmos cree encontrar contradicción entre la “evolución lenta” y la “selección natural”. Apoyado en datos minuciosos afirma: “Donde hay evolución lenta no hay utilidad, y donde no hay utilidad no hay selección natural”.²⁹ Donde se ve que la teoría darwiniana es “teoría de la casualidad, y por tanto científicamente inadmisibles”. La selección, además, no tiene por qué ser una “lucha” pues se trata sola-

²⁴ *Op. cit.*, p. 63.

²⁵ *Op. cit.*, p. 67.

²⁶ *Op. cit.*, p. 68.

²⁷ *Op. cit.*, p. 71.

²⁸ Ya me he referido anteriormente (cf. nota 22) al P. Erico Wassmann S.I., que era transformista aunque espiritualista; en cuanto a Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) no tengo seguridad que Rodríguez y Olmos haya conocido directamente tanto la *Philosophie zoologique* (Paris, 1809) cuanto su monumental *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (7 vols., Paris, 1815-1822). En cambio, parece visible la influencia de Agostino Gemelli (1878-1959); aunque Rodríguez y Olmos no cita con precisión, es muy probable que conociera algunas de las primeras obras de Gemelli, como *L'origine dell'uomo e la falsificazione di Haeckel*, Milano, 1910, *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale*, ib., 1912, sobre todo la primera dedicada a combatir el evolucionismo materialista. Es también interesante tener presente que conocía las obras de Pío de Mandato (1850-1914), *Institutiones Philosophicae* (Roma, 1894) y sus *Dissertazioni filosofiche* (Roma, 1907), frutos de sus lecciones en la Universidad Gregoriana.

²⁹ *Nuestras razones*, p. 90.

mente de "una sabia coordinación de los reinos y de las especies"; por este camino, una teoría de la evolución conforme con la ciencia debe admitir, respecto de las causas de la evolución, causas externas e internas, como parece admitirlo un evolucionista convencido como el P. jesuita Wassmann frecuentemente citado por Rodríguez. De todos modos, "la teoría de la evolución sólo podría admitirse para algunas épocas geológicas, es decir, para aquellas en que aparece una gradación de formas; no para aquellas en que vemos permanecer las especies inmóviles"; admitida esta hipótesis, habría que admitir que "las variaciones orgánicas aparecieron por regla general, no por grados imperceptibles, sino que aparecieron de repente".³⁰ Además, es necesario distinguir entre una alteración pasajera con tendencia al retroceso (*variación*) y una alteración constante que persevera en las formas sucesivas (*mutación*). Claro que todo esto no es más que una hipótesis y si alguna vez fuera científicamente demostrada la evolución de las especies, en modo alguno quedaría demostrada la inexistencia de Dios; solamente la ciencia habría "conseguido sondear más el abismo de la Infinita Sabiduría".³¹ Lo que no es posible eludir es que las propiedades de los primeros organismos hubieron de tener una causa que no puede ser la mera naturaleza físico-química sino "una causa superior, distinta totalmente de las fuerzas físicas y químicas". Tal causa es también la que concibe el fin del organismo por la diferenciación y tal causa no es sino una Inteligencia suprema: "admitida la evolución, es forzoso admitir una inteligencia suprema". De ese modo, todo el cosmos se nos muestra como un "grandioso poema".³²

e) *Crítica al positivismo, al ateísmo y al panteísmo*

Más allá del evolucionismo materialista que es una manera de la negación de Dios, su forma más moderna es el positivismo que es "el mismo ateísmo en hábito de filósofo". Es muy interesante comprobar que Rodríguez y Olmos ve cierta concomitancia entre el positivismo y el agnosticismo de origen kantiano pues, teniendo presente la distinción entre "fenómeno" y "noumeno", el positivista, en verdad, sólo cree en el fenómeno. Mons. Rodríguez llega casi a identificar el neokantismo con el positivismo y, si bien se mira, las vías profundas de coincidencia son evidentes.^{32 bis} Después de todo, si sólo creo en lo que sensiblemente veo, "la idea de Dios es un producto de la inteligencia, es un fenómeno" (en sentido idealista). No debe sorprendernos que el positivismo rechace el principio de causalidad ya que la experiencia, expone nuestro autor, "nos dice tan sólo que después de cierto fenómeno se verifica otro" como ha sostenido Hume.³³ Agudamente responde Mons. Rodríguez que esto implica un juicio (negativo) sobre el valor de la razón; pero, "si todo lo que nos dicta la razón es falso, será también falso el juicio con que juzgáis vosotros del valor de la razón, pues también procede él de la razón". Es menester poner de relieve el "absurdo que implica afirmar el valor de los sentidos en orden al conoci-

³⁰ *Op. cit.*, p. 95.

³¹ *Op. cit.*, p. 96.

³² *Op. cit.*, p. 98.

^{32 bis} *Op. cit.*, p. 102.

³³ *Op. cit.*, p. 104.

miento de la verdad, y negar el valor de la razón al mismo tiempo".³⁴ Por eso, es necesario afirmar "el valor de ambas cosas" o negar a ambos. Si miramos al fondo del problema, "el positivismo implica la negación de todas las ciencias".³⁵

Pero afirmarlos a ambos es abrir el camino de la Metafísica (cuyos temas esenciales Rodríguez y Olmos apenas enuncia) como ciencia del ser en cuanto ser. El positivismo, en verdad, parte del *supuesto* que los sentidos conocen la realidad; pero no demuestra esta afirmación. La Metafísica parte del supuesto que el ser es cognoscible para la razón (de esta evidencia se derivan los primeros principios) y tampoco demuestra esta afirmación porque, en ambos casos, "lo que es evidente no se demuestra".³⁶

Esta evidencia primera nace en la intimidad de la conciencia: simplemente la veo y, por eso, la afirmo. Lo mismo pasa con los sentidos ante un objeto real de cuya presencia dan testimonio. En esta experiencia interna y primera evidencia tienen su punto de partida los principios metafísicos que "se imponen con más fuerza que lo mismos principios físicos"; precisamente en cuanto los principios metafísicos tienen un grado mayor de necesidad, tienen también "un grado mayor de evidencia que los principios físicos". Por tanto, "apelo a los propios principios del positivismo. Los principios ontológicos y sus conclusiones están confirmados por la deposición de los sentidos, cuya veracidad admite el positivismo. Es forzoso por tanto admitir, ante hechos semejantes, la veracidad de los principios racionales".³⁷

Por otra parte, el recurso del positivismo a la psicología que demostraría que muchas veces la intimidad de la conciencia nos engaña, no tiene fundamento: ante todo, porque al herir la objetividad del conocimiento, el positivismo "hiere la objetividad de las sensaciones que defiende"; además el testimonio de la conciencia al que se alude, no es el de la conciencia normal sino el de "la conciencia íntima en estado *normal*".³⁸ Cuando el positivismo se pregunta "¿qué es lo real que percibe el pensamiento?", respondiendo que es sólo una idea sin relación con la realidad, podemos responder: "¿y con qué razón afirmáis vosotros que la idea difiere de la realidad, si según vuestra doctrina no conocemos la realidad?".³⁹ En verdad (aunque el positivismo no quiera ni pueda aceptarlo), "nuestra inteligencia, en la idea formada por él en vista de la imagen material producida en los sentidos por la realidad, se pone en contacto con esa misma realidad"; de modo que "el término de nuestro conocimiento es *la misma realidad* representada por medio de la idea".⁴⁰ Esta idea universal, supone como su fundamento los seres "en su singularidad" con todas sus propiedades; de este modo se supera la objeción positivista de que siendo singular la realidad extrínseca y universal la idea ésta nada nos puede decir de la realidad misma; por el contrario, el mero dato de los sentidos *sin* la universalidad del conocimiento racional es incompleto e imposible. Por último, es sabido que

³⁴ *Op. cit.*, loc. cit.

³⁵ *Op. cit.*, p. 105.

³⁶ *Op. cit.*, p. 107.

³⁷ *Op. cit.*, p. 109.

³⁸ *Op. cit.*, p. 111.

³⁹ *Op. cit.*, p. 112.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 113.

el positivismo reafirma la tesis de Hume contra el principio de causalidad y Mons. Rodríguez y Olmos discute este tema esencial aunque endeblemente fundado en la mera sucesión de fenómenos; pero ni siquiera esta sucesión tendría sentido si no denomináramos causa a aquello que, con su acción, "produce otro ser... o produce en ese objeto una modificación" que llamamos efecto. Si las doctrinas del positivismo se llevaran a cabo realmente, contra la naturaleza de las cosas, quedaría demostrado que "*el positivismo es la negación de todas las ciencias*".⁴¹ Pese a Comte y a Kant —que, como se ve, no están tan alejados como parece— "las ciencias, sin exceptuar las experimentales, cuya verdad admite el positivismo, están fundadas en esas propiedades esenciales de las cosas"; por eso mismo, "si nuestras ideas universales no están fundadas en la realidad, tampoco está fundada en ella ciencia alguna".⁴² Claro es que, admitidos, simultáneamente, el testimonio de los sentidos y de la inteligencia y, por eso, admitidos los primeros principios, éstos nos conducen a la Suprema Causa metafísica que es lo que el positivismo, dogmáticamente, quiere evitar. Pero tal es "el testimonio invencible de la realidad" alcanzada "bajo el concepto universalísimo de ser".

Las consecuencias sobre el ateísmo y el panteísmo se siguen por sí mismas: si todo conduce a Dios (las facultades, las ciencias la metafísica) ¿cómo es posible que existan ateos? Rodríguez y Olmos no olvida ciertos personajes de la "reforma universitaria" que habían manifestado "lástima" por aquellos que todavía creían en Dios; por eso, ante todo se limita a mostrar que los filósofos antiguos, los cristianos naturalmente, los modernos, los científicos, etc., han sido y son teístas; solamente hay ateos entre "sabios" de segundo orden. Claro es que no son estos argumentos intrínsecamente filosóficos. Por eso, Rodríguez y Olmos se apresura a regresar a las fuentes metafísicas para mostrar la imposibilidad y contradictoriedad del ateísmo cuya causa no es otra que el rechazo del sentido común.⁴³ Por eso cree que la duda positiva de la existencia de Dios no es una firme convicción sino la sustitución de las ideas por fantasmas, el odio misterioso a Dios. De ahí que también sea causa del ateísmo no sólo la inteligencia sino "la perversidad del corazón".⁴⁴

En cuanto al panteísmo, tiene la nota común de la inmanencia desde el emanatismo hasta Hegel, desde el pensamiento oriental hasta hoy. Por sus consecuencias morales se ve que, como las acciones del hombre son las de Dios, no hay otra ley que la voluntad humana y se suprime toda distinción entre lo bueno y lo malo; en sí mismo, en cuanto a la noción de sustancia, los tres reinos (mineral, vegetal y animal) manifiestan pluralidad de propiedades y el hombre posee la experiencia de su singularidad sustancial; es decir, la mera experiencia nos descubre una pluralidad de sustancias. Por otra parte, la contingencia se nos hace evidente y nos remite a una Causa necesaria realmente *distinta* del ser finito.⁴⁵ Es muy interesante —y agudo, de parte de Mons. Rodríguez— el íntimo enlace que él ve entre el positivismo como tal, el kantismo, las diversas

⁴¹ *Op. cit.*, p. 117.

⁴² *Op. cit.*, p. 118.

⁴³ *Op. cit.*, p. 130.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 133.

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 142-149.

formas de materialismo y el panteísmo, este último como una suerte de forma extrema del ateísmo. Todo lo cual le conduce a replantearse los problemas últimos del hombre.

2. EL HOMBRE

a) *Espiritualidad del alma, libertad e inmortalidad*

La afirmación de la aspiración del ser finito por el Infinito, del comienzo absoluto de la materia y de su carácter positivo y el consiguiente rechazo crítico del positivismo, conduce a Mons. Rodríguez y Olmos al centro del problema inmediato que es el hombre. El materialismo positivista admite, en el hombre, la existencia de cierta "fuerza" que, aunque resultante de la materia, no es directamente alcanzada por los sentidos (contradicción del materialismo).⁴⁶ Pasa que el hombre es "algo más que materia" y aquella "fuerza" de que hablan los materialistas se manifiesta, primero, en los vegetales como *fuerza vital vegetativa*, siempre allende las meras estructuras físico-químicas.⁴⁷ En los animales, aquella "fuerza" (puesta de manifiesto en el conocimiento sensitivo, el sentido común, la imaginación, la memoria y la facultad estimativa) es la *fuerza vital sensitiva*,⁴⁸ siempre allende los factores físicos y químicos. Por fin, en el hombre, encuéntrase "una fuerza vital superior" cuyas operaciones son por naturaleza distintas de la materia. No puede el positivismo negar la existencia del pensamiento (al negarlo lo afirmaría pensando) y en la medida en la cual se lo afirma se lo pone como diverso de la materia. Esta *fuerza vital racional*,⁴⁹ como le llama Rodríguez y Olmos, es el *alma racional*. Es fácil ver que se trata de una reformulación, frente al positivismo y el evolucionismo materialista, de los grados de vida de la filosofía tomista.⁵⁰ A través de todos los cambios y sea cual sea la constitución de la materia, "mi yo no son esos átomos, sino la fuerza vital inmanente"; en este sentido, aquí se identifica el alma con el yo ontológico. De lo cual se siguen las propiedades del alma: espiritualidad deducida de sus "efectos de orden espiritual" que prueba la existencia de una causa (el alma) de naturaleza inmaterial.⁵¹ Estas propiedades del alma no se conocen directamente sino por sus efectos, como es el caso del concepto universal o idea cuya inmaterialidad nos conduce a "la facultad que elabora productos inmatrimales". De ahí que (contra los positivistas como Vogt, Ferrier y otros) el pensamiento no sea una secreción o "vibración" del cerebro y que (con la escolástica expuesta por De la Vassière por ejemplo) "el acto de pensar se verifica sin órgano material alguno";⁵² por el contrario, "el cerebro es el instrumento de que se vale el alma en el acto de pensar",⁵³ bien que sea

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 157.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 158.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 159.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 161.

⁵⁰ En Santo Tomás pueden confrontarse los principales textos respecto de las diversas especies de vida y que son las fuentes de todos los tratados escolásticos sobre el tema: *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*, lect. 3 et 4, 3ª ed., Marietti, Taurini/Romae, 1948; *STh.*, I, 78, 1; 18, 3.

⁵¹ *Nuestras razones*, p. 163.

⁵² *Op. cit.*, p. 168.

⁵³ *Op. cit.*, p. 172.

imprescindible el concurso del órgano cerebral para la causa principal. De este modo, Rodríguez y Olmos rechaza tanto el materialismo como el idealismo y concluye que el hombre es la unión sustancial de cuerpo y alma.

Es paradójico el modo como el materialismo positivista pasa de la exaltación de la libertad sin límites (recuérdese el "prohibido prohibir" de la "reforma universitaria") a la negación total de la libertad. Rodríguez y Olmos recuerda textos de Haeckel ("Dios, alma y libertad son tres cosas que hay que combatir") para mostrar esta contradicción. Las tendencias (necesarias en el positivismo) están subordinadas a la voluntad, pero "la acción humana procede de la voluntad sin que exista ninguna coacción insuperable". Por eso es el hombre *libre*, interna y externamente y la misma experiencia interna atestigua nuestras decisiones; éstas, como toda acción normal, consisten en "obrar conforme al dictamen de la razón". De ahí que las acciones humanas, en cuanto no necesarias, son libres.⁵⁴ Si el positivismo piensa, aquí con razón, que "el hombre anormal obra impulsado por una necesidad irresistible" y el hombre normal obra de distinto modo, es evidente que obra *libremente*. Es claro que la libertad es susceptible de disminución, como en el caso del obrar mal, "pero siempre es verdad que el hombre es libre por naturaleza".⁵⁵

El alma humana, entonces, espiritual y libre por naturaleza, no es un accidente: existe en y por sí; es subsistente. Luego, "aquello que es subsistente y además es simple, es por su naturaleza indestructible", es decir, inmortal. Como se ve, sostiene Rodríguez y Olmos, el punto de partida es común con el materialismo y el empirismo que no son consecuentes con él hasta sus últimas posibilidades.⁵⁶ Es interesante comprobar aquí cómo Mons. Rodríguez enlaza este tema con el de la tendencia de las potencias hacia Dios, porque afirma que existe en el alma "la tendencia a la inmortalidad"; esta tendencia es natural al hombre⁵⁷ y no puede ser vana. Agrégase a ésta el consenso universal que se comporta como "la voz de la humanidad" y que, en el fondo, es también "la expresión de una tendencia invencible del ser humano".⁵⁸ Lo son también la tendencia a la felicidad y a la realización de la perfecta justicia. Como en el problema de la existencia de Dios, "a todas las tendencias de la naturaleza corresponde un objeto que satisfaga esa tendencia"; es decir, a cada una "corresponde infaliblemente su objeto" que ha de ser alcanzado en la otra vida.⁵⁹

b) *La evolución antropológica*

Las circunstancias en las cuales piensa y escribe Mons. Audino, no le permiten apartarse del aspecto crítico y apoloético suscitado, en ese momento, por el brote tardío del positivismo en la Argentina, posterior en casi dos generaciones a la primera penetración del positivismo, como ya se vio. Rodríguez y Olmos piensa, obligadamente, en Ameghino, Bunge, Ingenieros, que sostienen

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 180.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 185.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 156.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 190.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 194.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 198.

un evolucionismo materialista aplicado al hombre. Por eso la insistencia en ciertos temas como la naturaleza del hombre primero y el origen de la humanidad después. Respecto de la primera, el hombre es "un cuerpo orgánico animado por un alma espiritual, libre e inmortal".⁶⁰ Respecto del segundo, es menester distinguir entre el origen del alma desde el punto de vista filosófico y el origen del alma en el plano de la ciencia empírica. En cuanto al primer punto de vista, siendo el alma simple e inextensa, en cuanto simple e inextensa "no puede proceder de otro ni por transformación ni por generación" ya que una y otra "suponen pluralidad de partes". De ahí que deba ser producida en su totalidad "desde el primer momento"; lo cual equivale a sostener que "el alma ha sido producida por creación".⁶¹

En cuanto al punto de vista de la ciencia empírica (que es el plano en el cual se colocan los transformistas y positivistas evolucionistas) Rodríguez y Olmos hace una minuciosa exposición de las ideas de Lamarck, Lamarck, Darwin, Friedenthal, Vogt, Haeckel y el propio Padre Wasmann, pero prefiere los aportes de Gemelli por un lado y del embriólogo Carazzi por otro⁶² y sus propias deducciones que le permiten rechazar, por ejemplo, los estadios embriológicos de Haeckel, como una "invención de su fantasía calenturienta"; dígase lo mismo de la ley biogenética del mismo científico: "De modo que, aun cuando se admita como verdadera la evolución orgánica de los animales en general y de los monos en particular, la ciencia nos veda extenderla hasta el hombre, porque, aun dentro del terreno de la zoología, las razones que existen para los unos, no existen para los otros. El hombre ante la zoología aparece solo, como un ser excepcional, sin genealogía que le una con los seres vivientes que existieron antes de él; aparece de repente como la forma más perfecta, como la coronación del mundo visible".⁶³

Enfrenta inmediatamente Rodríguez y Olmos los argumentos paleontológicos en favor de la evolución antropológica, especialmente la teoría de Ameghino sobre el *homo pampeus* cuyo primer antecedente es el *tetraprothomo argentinus* conocido por un atlas y un fémur encontrados en Monte Hermoso y que acercan al hombre a sus abuelos, el orangután y el gorila. En cuanto al famoso atlas, sus caracteres "no se encuentran nunca en la población autóctona sudamericana" (Lehmann Nitsche); en cuanto al fémur de Monte Hermoso "no pertenece a ningún antecesor del hombre" por la simple y dolorosa razón que se trata de "una vulgar falsificación" cometida por Ameghino, tal como lo denunció y demostró el P. José María Blanco en su trabajo, "La evolución antropológica y Ameghino" y también en "La Antropometría y la ciencia".⁶⁴ Lo

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 202.

⁶¹ *Op. cit.*, pp. 203-204.

⁶² Sobre Agostino Gemelli, cf. nota 28; en cuanto a David Carazzi, se trata del gran naturalista italiano, autor de numerosas obras de zoología; fue director del gabinete zoológico de la Universidad de Sassari.

⁶³ *Nuestras razones*, p. 216.

⁶⁴ El P. José María Blanco, S.I., era español y profesor de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Bs. As.) y escribió diversas obras para combatir el evolucionismo materialista, particularmente el de Florentino Ameghino: cf. *La evolución antropológica y Ameghino*, Bs. As., 1916; *La dinámica cerebral*, Bs. As., 1923; sus trabajos principales fueron reunidos en su valioso libro *La antigüedad del hombre y su evolución*, 512 pp., 2ª ed., Sebastián de Amorrotu, Bs. As., 1925 (naturalmente los trabajos son anteriores a la fecha de esta segunda edición). Cf. *Nuestras razones*, p. 227 y ss.

cierto es que "el sistema de Ameghino carece, pues, absolutamente de base, es un edificio ruinoso, una concepción puramente subjetiva, sin ningún valor científico" ⁶⁵ y que, por patriotismo, debemos dejar en el silencio. El hombre, pues, "a través de las edades aparece siempre como hombre, como ser dotado de inteligencia, con sus virtudes y sus crímenes". Frente a la zoología, es el hombre "un ser excepcional" y, frente a la filosofía, es "obra inmediata de Dios". ⁶⁶

3. LA RELIGION, LA REVELACION CRISTIANA Y LA PERSONA DE CRISTO

A esta altura del desarrollo de su pensamiento, Monst. Rodríguez y Olmos, continúa su argumentación en los grandes temas de la religión como necesidad moral y natural del hombre, de la Revelación Cristiana en los Evangelios y la persona de Jesús de Nazaret. Tal era el plan sistemático de *Nuestras Razones* en 1918 para abarcar, de ese modo, todo el orden natural y sobrenatural que había que meditar, ahondar y defender frente al positivismo ambiente.

Será menester aclarar, sostiene Mons. Audino, que "no me refiero a ninguna forma de religión en particular", al menos en el planteo inicial del tema. ⁶⁷ Y esto es así porque quiere demostrar, ante todo, la necesidad de la religión meramente natural, como inherente al hombre. En efecto, todo bien del hombre, interior y exterior, es *don* de Dios, comenzando por el mismo *ser*; de ahí que su relación con Él (relación de obediencia y respeto) es *religión*. ⁶⁸ En cuanto esta relación es propia de la naturaleza humana, se extiende y se manifiesta en todas las religiones de la tierra. Ni el racionalismo, ni el positivismo quieren aceptar esta verdad de sentido común poniendo la religión en un mero sentimiento (Spencer, Tyndall, Stuart Mill, Strauss); pero ni uno ni otro han podido eludir (recuérdese a Comte y las peregrinaciones a su tumba recomendadas por Lafitte) la religiosidad del hombre que Mons. Rodríguez y Olmos vuelve a identificar con la tendencia al infinito. ⁶⁹ Es terminante en este tema: "las tendencias de la naturaleza tienen infaliblemente un objeto real" y desde el momento que el positivismo reconoce la existencia de un anhelo de perfección absoluta, reconoce, mal que le pese, la existencia de la religión y sus sentimientos de gratitud y dependencia (Strauss, Feuerbach, Schleiermacher). Estas afirmaciones del positivismo "contienen cada cual una migaja de verdad" ya que este sentimiento "es inherente a la naturaleza humana". Pero, siendo esto así, es ineludible preguntarse "¿cuál será la religión verdadera?" ⁷⁰

Es un antiguo argumento, pero siempre válido, afirmar que "no es posible que todas (las religiones) sean verdaderas" y que es absurdo que en el orden teórico (salvada la subjetividad personal) todas sean igualmente buenas. ⁷¹ Y

⁶⁵ *Nuestras razones*, p. 231.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 243, 244.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 248.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 249.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 254.

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 257-258.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 261.

todos los signos, internos y externos, señalan al Cristianismo como la única religión verdadera; pero, para sostener esta afirmación, es menester considerar críticamente la reducción del Cristianismo a mero hito (como han hecho Strauss y Renan) y reconsiderar los temas clásicos de la autenticidad, la veracidad y la integridad de los Evangelios. Respecto de la autenticidad, demuestra Monst. Rodríguez y Olmos un conocimiento serio del estado de la investigación en ese momento y recorre los testimonios poniéndolos al alcance de su lector sin mayor formación escriturística e histórica.⁷² Hace lo mismo respecto de la veracidad de los testigos (de los evangelistas) y luego de la integridad de los textos, discutiendo doctamente con Harnack, Baur y otros, a quienes conoce en sus fuentes.⁷³

Todo el resto de este notable libro que es *Nuestras razones*, está dedicado al análisis de la fisonomía intelectual y moral de Cristo, a aquella "preexistencia de Jesús en la mente de los hombres" de que hablaron los Padres, los milagros, el triunfo y la divinidad de Cristo.⁷⁴ La filosofía, la crítica al positivismo, la Teología y la apologetica constituyen etapas de un ciclo armónico que, en su momento histórico, tuvo extraordinaria importancia.

4. EL PROBLEMA DE LA EDUCACION

En 1927, Audino Rodríguez y Olmos, designado Obispo de Santiago del Estero, abandona Córdoba y su obra intelectual adquiere, como es natural, un sello pastoral. Por ese motivo, esta historia no puede detenerse mucho en sus escritos posteriores si bien conservan un fuerte signo filosófico. En estos primeros años de su alejamiento de su Córdoba natal, predominan tres temas y un propósito: la Acción Católica, la defensa de la familia y el problema de la educación y la voluntad de terminar la tarea comenzada con *Nuestras razones* en 1918 por medio de dos libros más: una exposición de los temas esenciales de la teología católica y otra de la moral.

Respecto de la Acción Católica, escribió, quizá, el mejor libro impreso en nuestro país, centrado en la idea recta de organización. El immanentismo tanto filosófico cuanto teológico se ha mostrado sumamente eficaz por medio de la organización de signo negativo que ha venido a suplantarlo el sentido cristiano de la organización plasmada en la Edad Media por medio de las corporaciones profesionales y su vida espiritual conferida por las Cofradías.⁷⁵ Si estas organizaciones hubiesen seguido su normal desarrollo y no hubiesen sido interrumpidas y destruidas por la revolución francesa, el problema social no se hubiese presentado en nuestro tiempo. Hoy, es menester restaurar un tipo de organiza-

⁷² *Op. cit.*, pp. 265-275.

⁷³ *Op. cit.*, pp. 277-308; Mons. Rodríguez y Olmos cita expresamente de Karl G. Adolf von Harnack (1851-1930) *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Hinrich, Leipzig, vol. I, 1897, que es el segundo volumen de su obra *Geschichte der Altchristlichen Litteratur*, 2 vols., 1893/1897; el autor de *Das Wesen des Christentums*, 1900 y varias ediciones posteriores, es un representante típico del modernismo immanentista de fines del siglo pasado.

⁷⁴ *Nuestras razones*, pp. 311-458.

⁷⁵ *La Acción Católica en la República Argentina*, pp. 20-23.

ción cristiana por medio de la participación del laicado en la acción apostólica de la Iglesia, para que Cristo reine en todo el mundo⁷⁶ y, con Él, el sano orden natural. Sobre esta idea explicó Mons. Audino Rodríguez tanto el sentido cuanto la misma reglamentación de la Acción Católica argentina.

Pero aquello que llegó a preocuparle más profundamente fue el problema de la educación. Su obra de filosofía pedagógica permanece olvidada injustamente:

a) *Crítica al laicismo pedagógico*

El sensualismo del mundo de hoy es, de hecho al menos, ateo y anticristiano y todas las formas del immanentismo son también contrarias a la naturaleza y al sentido común. De esta enemistad con la naturaleza y, por tanto, con el Cristianismo, ha brotado el laicismo escolar.⁷⁷ Dicho de otro modo, el autonomismo del hombre liberal y el sensualismo de hecho de la autosuficiencia de la vida, suponen, en el orden de la educación, la autosuficiencia educativa y, por tanto, la "escuela neutra". Pero esto último es una falacia porque "todo sistema educacional dice relación a ideas filosóficas en que se apoya, las cuales necesariamente aceptan o rechazan el principio religioso". De donde se sigue que "no es la neutralidad lo que se busca ni lo que se ha buscado jamás"; simplemente esta autosuficiencia neutra encubre una pedagogía anticristiana. La escuela neutra es la escuela atea, tal como lo habían sostenido los grandes católicos argentinos de 1880. Si "la enseñanza integral es la única enseñanza verdadera",⁷⁸ entonces no puede ser neutra ya que una concepción integral del hombre descubre en él la dimensión religiosa. En el niño surge espontáneamente el problema de Dios; tal como recuerda haberlo expuesto en *Nuestras razones*, toda ciencia fielmente practicada, conduce a Dios, Causa primera.⁷⁹ Pero es también verdad que habiendo Cristo curado el orden natural mismo y siendo irrealizable el ideal de la educación antigua, "desde entonces la historia de la civilización es la historia del cristianismo. Prácticamente considerada (y aquí se incluye el problema educativo) la civilización no es sino la realización de los principios cristianos".⁸⁰ Cuando Proudhon decía que "toda cuestión política lleva en el fondo una cuestión religiosa" (cristiana), decía una gran verdad; de ahí también que la filosofía cristiana sea como connatural al hombre y, por tanto, la educación cristiana. La escuela no puede ignorar esta realidad y la llamada escuela neutra es "la ignorancia voluntaria y culpable" de esta verdad, es "el triunfo de los mediocres", es "una mordaza" y "el camino a la barbarie" más tremenda que es "la barbarie ilustrada".⁸¹

La escuela neutra nos hace caer en una paradoja: ciertas "verdades" improbables y muchas falsedades deben ser enseñadas porque lo manda el Estado; pero las verdades de orden religioso apoyadas en los más sólidos argumentos y

⁷⁶ Op. cit., p. 31.

⁷⁷ El problema educacional, p. 6.

⁷⁸ Op. cit., p. 9.

⁷⁹ Op. cit., pp. 11-12; *Nuestras razones*, p. 121 y ss.

⁸⁰ El problema educacional, p. 13.

⁸¹ Op. cit., p. 20.

testimonios, deben ser obligadamente excluidas. Y así "hemos caído en el más estúpido de los dogmatismos, ¡en el dogmatismo que proviene de la autoridad del Estado!"⁸² La escuela atea carece de toda argumentación para encauzar las pasiones, para enseñar a los niños lo bueno y su diferencia con el mal: la "aplastadora voz de los hechos" muestra que la escuela atea no ha podido disminuir el número de los crímenes que, de hecho, han aumentado donde ella se aplica; mientras la escuela neutra goza todavía de los beneficios de la civilización cristiana, pugna por destruir la civilización cristiana. La escuela neutra hará poco a poco desaparecer el patriotismo porque carece de razones para explicar la patria que "es esa gran unidad formada por todas las fuerzas vitales de la tierra en que vivimos: unidad de aspiraciones, de sentimientos, de anhelos, de ideales";⁸³ de ahí que desalojar la religión es desalojar el patriotismo. Por otra parte, en nuestra realidad concreta, contamos con una Constitución "esencialmente católica" y la escuela que estaba en la mente de los constituyentes era la escuela católica;⁸⁴ por eso, la ley 1420 es contraria a los dictados de la Constitución.

Por tanto, "no nos contentamos con que el Estado *tolere* la enseñanza religiosa; es preciso que ella sea lo que ha sido y lo que debe ser: el alma de la educación"⁸⁵ Tampoco debemos aspirar a una suerte de "culto impreciso" sino a la Religión Católica: "Afuera los equívocos y las componendas, dice bravamente Mons. Rodríguez. En materia tan grave, cual es el porvenir de la Patria, los equívocos son una traición y una cobardía".⁸⁶

Con la misma decisión y sinceridad, sin cálculos "políticos" ni "prudencias", Rodríguez y Olmos combatió la escuela mixta, entendiendo por ella la coeducación y fundando sus argumentos en un penetrante conocimiento de la diferencia de mentalidad de uno y otro sexo. Según él, la coeducación debilita y retarda la enseñanza;⁸⁷ no es conveniente la precocidad sexual para la educación en general y es menester tener presente "el carácter especial de la pubertad" y sus diferencias entre varón y mujer, "la deficiencia en ambos (de) el freno volitivo"⁸⁸ y las diferencias de ambas psicologías en general. De todos modos, estas tesis se apoyan en una concepción de la educación.

b) *El ideal y el arte de la educación: Una pedagogía del amor*

Cuando el maestro emprende la tarea educativa, debe tener un ideal educativo que equivale a la esencia de la educación: la educación, pues, es "la preparación de los niños para la vida por medio del desarrollo de la libertad y por el suministro de los conocimientos prácticos necesarios; para que sean personas dignas, útiles en el seno de la familia y correctas en el humano consorcio".⁸⁹ Esta descripción y "programa", como le llama su autor, supone que

⁸² *Op. cit.*, p. 22.

⁸³ *Op. cit.*, p. 30.

⁸⁴ *Op. cit.*, p. 36.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 47.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 50.

⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 59, 64.

⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 79-80.

⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 90-91.

los actos humanos son el objeto de la educación, los cuales deben ser estudiados en cuanto referidos a nuestro interior y en cuanto referidos al prójimo. El análisis de los primeros es necesario para la educación de la *libertad*; el de los segundos, para la educación de la *convivencia*. En cuanto a lo primero, la educación no ha de serlo sólo de la inteligencia sino de todas las facultades; además, nótese que Mons. Rodríguez no cae en ese contradictorio lugar común de muchos liberales cuando dicen que hay que "educar para la libertad", sino que es necesaria la educación *de* la libertad. Para ello "es preciso que exista en la mente un ideal" para cuya formulación contribuirán la historia, la estética, la ética y, en nuestros colegios religiosos, "el examen de conciencia diario".⁹⁰ En esto consiste el verdadero desarrollo de la libertad que alcanza su plenitud en la educación católica que, lejos de ser una educación del temor como algunos creen, "se funda en el amor" ya que Dios es Padre y nuestro modelo es el Evangelio.⁹¹ Esta pedagogía del amor debe adaptarse a la edad y al carácter y fundarse en un cuidadoso estudio del corazón del niño: "Es fruto de una constante observación, no del interrogatorio".⁹²

Mons. Rodríguez y Olmos sostiene la esencialidad, en la educación, de la *sinceridad* total, tanto de parte del maestro como de la formación del niño. A su vez, la sinceridad "es la base y el fundamento necesario de las *buenas maneras*".⁹³ Para Rodríguez y Olmos "buenas maneras" no significa fórmulas de cortesía o algo semejante (aunque las incluya) sino el gobierno equilibrado de sí mismo. En tal sentido la escuela de la pura espontaneidad es antieducativa: "La decadencia de las buenas maneras es tal, que la espontaneidad se ha erigido en sistema pedagógico"; por esta simple espontaneidad sería el hombre salvaje. Es, pues, necesario distinguir entre lo permanente (propiamente objeto de la educación) y lo transitorio en las buenas maneras; en lo permanente descubrimos también la modestia, la cordial gentileza, el amor respetuoso por los demás, aunque muchas formas exteriores sean meramente transitorias y se adapten a las épocas y características de los pueblos. En otras palabras, Rodríguez y Olmos entiende por "buenas maneras", "el índice de las más exquisitas virtudes". En cuanto católicos, agrega, sabemos que la Iglesia es madre y "fuente de todas las virtudes, que constiuyen la base de las buenas maneras".⁹⁴

Estas buenas maneras o síntesis de virtudes logran un carácter especial en la familia y, en cuanto aplicadas al trabajo manual, desarrolla "el instinto de servir y de ser útil". En el niño se obtiene concentración, previsión, satisfacción, resolución, adhesión a la realidad; de ahí, pues, "la necesidad del trabajo manual para el equilibrio y el desarrollo armónico de la personalidad" que tiene, además, el supremo ejemplo de Jesús "que fue obrero y santificó el trabajo".⁹⁵ Todo esto hace al hombre verdaderamente señor de sí mismo, es decir, *libre*; por eso Mons. Rodríguez y Olmos ha sostenido que la educación es el desarrollo de la libertad. Es lo mismo que decir que es el desarrollo de las virtudes.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 93.

⁹¹ *Op. cit.*, p. 94.

⁹² *Op. cit.*, p. 98.

⁹³ *Op. cit.*, p. 100.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 102.

⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 104-105.

Todo lo dicho supone la actuación concreta de un *arte* de educar. Este arte debe comenzar por "la perfecta comprensión del espíritu del niño".⁹⁶ A su vez, para lograr "penetración y observación constante", se requiere, ante todo, vocación, "don natural que la Psicología perfecciona, pero no hace nacer".⁹⁷ Por tanto, lo primero es *conocer* al niño; este medio, dispone, a su vez, de otros medios prácticos que Mons. Rodríguez y Olmos discute (vigilancia, sumisión, castigo) que mal comprenden tanto el pragmatismo como el voluntarismo: Sistemas teóricos que han olvidado que "es el corazón el principio y la fuente de todas las actividades"; la vigilancia es necesaria, pero "vigilancia cariñosa"; la sumisión también, pero "sumisión espontánea" y también castigo "cuya realización parte del niño mismo". Pero "esto lo consigue tan sólo el amor".⁹⁸ Este amor, centro de la pedagogía de Mons. Audino, "para ser factor de educación, debe ser activo, debe ser desinteresado, debe ser universal, y debe ser digno".⁹⁹ A la luz del amor, vigilancia, sumisión y castigo adquieren un nuevo sentido pues a la adusta vigilancia transforma en "amorosa solicitud" y hace al castigo casi innecesario, como lo ha mostrado don Bosco: "El amor es, pues, el gran factor de educación".¹⁰⁰

Nada esto es eficaz y ninguna teoría tiene valor sin el *modelo vivo* que debe ser el maestro: "el maestro verdadero es aquel que posee el caudal de las virtudes que ha de transmitir a sus niños".¹⁰¹ La capacidad de educar, el verdadero arte de educar, reside pues, no en teorías ni sistemas sino en el ejemplo concreto de Cristo; de ahí que Mons. Rodríguez y Olmos sostenga que "nadie ha sido ni es capaz de educar fuera de la Iglesia Católica".¹⁰² No tanto en las teorías sino en el amor cristiano se fundaba la eficacia pedagógica de María Montessori, de Froebel, de Manuel Siurot. Por eso, "sólo la Iglesia Católica posee la capacidad de educar". Entiéndase, evidentemente, la capacidad de educar integralmente: "o la Iglesia o el fracaso".¹⁰³

c) *Crítica al monopolio docente del Estado*

La educación implica proyección social y, por eso, ciertas relaciones propias con el Estado. Pero es grave error hacer de la enseñanza una función absolutamente pública y, por tanto, misión exclusiva del Estado. Ya se dijo que educar es educar la libertad y esto surge de la misma naturaleza. Por tanto, "por derecho natural, la educación de los hijos corresponde a los padres".¹⁰⁴ A su vez, es el niño "sujeto de derechos verdaderos" y la patria potestad, deber y derecho. En cuanto derecho "tiene por objeto al niño no parcial o fragmentariamente, sino en su totalidad"¹⁰⁵ y se extiende a la

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 108.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 109.

⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 111-112.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 116.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 117.

¹⁰² *Op. cit.*, p. 118.

¹⁰³ *Op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁴ *Nuestros deberes*, p. 279.

¹⁰⁵ *El problema educacional*, p. 130.

vida intelectual y moral del hijo. Atribuirle todos estos derechos al Estado es una "repugnante invasión". Por el contrario, es deber del Estado tutelar este derecho natural del niño, a ser educado por sus padres y sólo suplir cuando es imprescindible, indirectamente.¹⁰⁶ Así, pues, la escuela tiene un origen natural y la misión del Estado es supletoria (sostiene Mons. Rodríguez con la doctrina social de la Iglesia). Por otro lado, en la Argentina, la tesis católica es apoyada por el derecho positivo (Constitución Nacional, art. 14, art. 64, inc. 16, art. 25) que sanciona la libertad de enseñanza.¹⁰⁷ El monopolio de la enseñanza desde Bonaparte y, hoy, bajo la "horrorosa tiranía" del comunismo en Rusia, "contraría los dictados fundamentales del Derecho Natural"¹⁰⁸ y tiene funestas consecuencias. Por un lado, "desnaturaliza el magisterio" orientando hacia él a personas que muchas veces carecen de vocación¹⁰⁹ y, por otro, "produce... el estancamiento del progreso pedagógico".¹¹⁰ Paraliza, petrifica la enseñanza, desorienta (con cada cambio), permite la invasión de la rutina, la multiplicación de los ineptos y la intromisión de la politiquería. Se ha demostrado, insiste Mons. Rodríguez, que el monopolio paraliza el progreso científico, deforma el carácter porque "acostumbra a esperar todo del Estado" y genera "maestros genuflexos".¹¹¹ o hay, pues, otro camino justo que la libertad de enseñanza y la repartición proporcional de los recursos. Pero, tanto el laicismo como su correlato, el monopolio estatal, tiene un motivo profundo no confesado: "el verdadero objetivo es la pretensión de borrar de las conciencias el ideal cristiano".¹¹²

A esta batalla por la educación cristiana, unió Mons. Rodríguez una permanente defensa de la familia. Nos quedan de ello dos testimonios separados por veintitrés años. En 1932, su ensayo sobre la familia y contra el divorcio y, en 1955, su combativo libro contra el divorcio en el cual reafirmaba verdades fundamentales de derecho natural.¹¹³

5. LAS OTRAS OBRAS DEL TRIPTICO

Toda la obra filosófico-teológica y apologetica de Mons. Audino Rodríguez y Olmos tiene una continuidad completa como combate contra el gradual "olvido de Dios". Esta lucha, en verdad, "comenzó por la abolición de la Facultad de Teología en las universidades", como ya se dijo y, a través de la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas, fue acentuado el proceso del "olvido de Dios". De ahí el tríptico de Mons. Audino Rodríguez comenzado con *Nuestras razones*, en 1918, continuado con *Nuestros dogmas*, en 1945 y concluido con *Nuestros deberes*, en 1958. *Nuestros dogmas* y sus otros escritos "presuponen...

¹⁰⁶ *Nuestros deberes*, p. 193.

¹⁰⁷ *El problema educacional*, p. 136.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁹ *Nuestros deberes*, p. 295.

¹¹⁰ *El problema educacional*, p. 147.

¹¹¹ *Op. cit.*, pp. 152-153.

¹¹² *Op. cit.*, p. 159.

¹¹³ *Cuestiones sobre la familia*, 52 pp. Publicación de la Junta Nacional de Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1932; *El divorcio*, 108 pp., Buenos Aires, 1955.

¹¹⁴ *Nuestros dogmas*, prólogo, p. 6.

la doctrina expuesta en *Nuestras razones*", como dice el autor¹¹⁴ Pero el carácter teológico-pastoral y apologético se va acentuando cada vez más evadiéndose del foco de atención de mi investigación histórico-filosófica. Por eso, sin disminuir los méritos de sus otras obras posteriores a *Nuestras razones*, es evidente que no es necesaria su exposición, por lo menos pormenorizada.

Nuestros dogmas, dirigida al gran público como "divulgación modesta de la Teología Católica", tiene, sin embargo, momentos relevantes, como la conclusión general sobre la fe y la conferencia sobre la noción de creación. Mons. Rodríguez muestra su formación tomista al explicar la fe como "un acto realizado formalmente por la inteligencia";¹¹⁵ pero, además, este acto, "debe ser imperado por la voluntad siendo, por eso, meritorio. Al considerar el conocimiento de Dios y previo un rechazo de la doctrina kantiana contenida en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, lo funda en la analogía del ser que le permite eludir tanto el agnosticismo cuanto el ontologismo.¹¹⁶ Al considerar, a la luz de esta doctrina tomista, el problema de la creación, ofrece una descripción poética del cosmos que nos recuerda la de San Gregorio de Niza en el *De hominis opificio*, para afirmar que la noción de creación es "una consecuencia de la contingencia misma de las cosas".¹¹⁷ En este cuadro y consecuente con lo enseñado en *Nuestras razones*, "el hombre aparece sobre la tierra de repente, sin que exista un anillo que lo una a los seres que existieron antes de él",¹¹⁸ si bien es, él mismo, una "maravillosa síntesis en que las perfecciones de las criaturas se sobreponen hasta rematar en la inteligencia".¹¹⁹ La escala de los seres no termina en el hombre, que es como la frontera del mundo visible y del mundo espiritual, "el punto medio entre dos mundos" y "coronación del mundo material". Tiene el hombre como fin a Dios, de modo que "el dilema de Blondel, sostiene Mons. Rodríguez, viene a expresar de este modo una gran verdad: 'O ser dios con Dios y por Dios; o ser dios sin Dios y contra Dios'".¹²⁰ Todo el resto de *Nuestros dogmas* es de contenido teológico y, a pesar de su intención modesta de divulgación de la Teología Católica tiene excelentes páginas como las dedicadas a la Eucaristía. La estructura general de la obra se mueve, pues, desde el misterio de Dios Uno y Trino, a la primera creación; desde ésta a la segunda creación (orden sobrenatural) y los sacramentos, para rematar en el problema del más allá y de la naturaleza de la Iglesia.

El tercer momento del tríptico, algo tardío por relación a los dos primeros, constituye una buena exposición de la moral cristiana, natural y sobrenatural. Una vez determinada la naturaleza del problema moral en general, Mons. Rodríguez y Olmos ofrece un análisis del acto humano bajo la inspiración de la escolástica tomista y estudia los grandes problemas subsiguientes: el deber y el derecho individuales, la familia, la escuela (a la que ya estudió anteriormente), el Estado y la Iglesia.

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 255.

¹¹⁶ *Op. cit.*, pp. 14-18.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 61.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 64.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 65.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 75.

6. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Las veinticuatro conferencias que constituyen *Nuestras razones* reanudan la tradición, algo más remota, de David Luque, Olegario Correa, Pablo J. Rodríguez, Rafael García, Gerónimo Cortés, Manuel D. Pizarro, José Mamerto Garro y otros; algo más cerca, Mons. Esquiú, Fernando Falorni, Jacinto Ríos y, sobre todo, Nemesio González (que prologa el libro de Mons. Rodríguez) y otros como Mons. Carlos Echenique Altamira, Mons. Abel Bazán y Bustos y la obra de restauración tomista de fray José María Liqueno, estos últimos ya bajo el influjo del renacimiento escolástico impulsado por León XIII. Pero las circunstancias que debe afrontar Mons. Rodríguez y Olmos han cambiado en alguna medida. El positivismo que los anteriores combatieron era un positivismo encuadrado (si se me permite hablar así) dentro de ciertos carriles "conservadores"; pero ahora, en 1918, los jóvenes han sacado las últimas conclusiones de las premisas de sus mayores y han extremado las cosas al mismo tiempo que se hace evidente la influencia del marxismo por medio de la revolución rusa de 1917. La llamada "reforma" "universitaria" significa un sacudón que hace repensar las cosas y la misma vida universitaria y, al mismo tiempo, concluye por destruir la Universidad. En este momento preciso se escucharon las penetrantes, críticas y rigurosas lecciones de Mons. Rodríguez y Olmos. Tal es su valor histórico, sobre todo por la inmediata influencia que ejercieron en el medio.

Estas conferencias se caracterizan por su rigor lógico y muchos de sus argumentos tienen una estructura silogística evidente, ya en sus deducciones acerca de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, ya en las refutaciones contundentes del positivismo en sus diversas formas; el mismo carácter tiene su libro sobre el problema educativo.

Una vez más, queda demostrado hasta la saciedad que no existió en la Argentina (como lo ha sostenido Romero) una generación de "fundadores" que fueron los primeros críticos del positivismo; la filosofía y su quehacer vivo ya estaban fundados hacia tres siglos si lo vemos en la perspectiva de la historia total del país; también estaban fundados si lo contemplamos en la perspectiva de la historia inmediatamente anterior. Más todavía; tampoco fueron aquellos supuestos "fundadores" los primeros críticos del positivismo (como han sostenido Alberini y Romero) sino que fueron precedidos por muchos otros pensadores y críticos mantenidos en el olvido, ya por ignorancia, ya por mala fe.

En cuanto a la inspiración doctrinal de Mons. Audino Rodríguez y Olmos puede decirse que, en general, refleja el tomismo de sus maestros de Córdoba y de la Gregoriana. Podrían señalarse, sin embargo, algunas diferencias, sobre todo respecto del argumento para demostrar la existencia de Dios por medio de la tendencia natural al infinito, que puede quedar en el ámbito de la subjetividad. Pero, en general, Rodríguez y Olmos fue miembro conspicuo del renacimiento tomista de principios de siglo.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL V CONGRESO CATOLICO ARGENTINO DE FILOSOFIA XX COLOQUIO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

Los días 6, 7 y 8 de octubre de 1989, se llevó a cabo, en la residencia de los PP. franciscanos de San Antonio de Arredondo (Sierras de Córdoba), el Vº Congreso Católico Argentino de Filosofía sobre el tema *Persona, historia y política*. Podemos adelantar que, de los cinco congresos realizados, éste ha sido el más concurrido y más fervoroso, al mismo tiempo el que mostró un particular rigor científico y explícita adhesión al Magisterio de la Iglesia.

El Congreso comenzó a las ocho horas del viernes 6, con la celebración de la Santa Misa presidida por Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi; esta primera Misa del Congreso fue especialmente ofrecida por los socios fallecidos de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía: El R. P. Luis Alberto Díez de Gualeguaychú y el profesor Carlos E. Pelayes de Mendoza, que nos acompañaron en los congresos anteriores.

Los trabajos se distribuyeron en un plenario por la mañana y dos comisiones por la tarde. El mismo viernes 6, inmediatamente de las palabras iniciales del Presidente, Dr. Alberto Caturelli, inauguró el Congreso, con breve alocución, Mons. Derisi, siendo presidido el primer plenario por el Dr. Carmelo Palumbo y la secretaria de la profesora Lilliana Cilveti (Mendoza). El primer día fue por completo dedicado al tema *Persona y política* e inauguró las exposiciones el Dr. Miguel Ángel Mirabella (Buenos Aires, UCA) con su estudio sobre la justicia ontológica del orden político. Siguió la original, sugerente y rigurosa del Dr. Francisco García Bazán (Conicet, Buenos Aires) acerca de "La 'derecha' y la 'izquierda' como categorías religiosas políticas". Esa mañana y luego de la discusión de las dos primeras comunicaciones, el Dr. Héctor H. Hernández (Conicet, San Nicolás) se ocupó del siempre actual problema de la relación entre la Iglesia y el Estado, reafirmando, con nuevos argumentos, la doctrina ortodoxa; por último, toda la profundidad y la finura intelectual del Dr. Héctor J. Padrón (Univ. N. de Rosario) se puso de manifiesto en su trabajo sobre "Política, historia y paideia".

Por la tarde funcionaron dos comisiones simultáneamente: A y B entre las 15 y las 19 horas. En la primera, presidida por el Dr. García Bazán con la secretaria de la prof. Azucena Aixalá (Córdoba), expuso el Dr. Carlos Iturralde Colombres (Buenos Aires) acerca de "La persona y la historia", que es un estudio crítico de la evolución del inmanentismo moderno que concluye en la negación de la persona; le siguió el Dr. Hugo A. Verderra (UCA, Buenos Aires) sobre "Influencia de la praxis en teologías sociopolíticas radicalizadas" y el Dr. Mario Meneghini (Centro de Estudios Sociales, Córdoba) con su trabajo "Actitud política de los católicos frente al sistema de partidos" que despertó gran interés entre los asistentes. La profesora Ana Galimberti (Rosario), se ocupó doctamente de "Poesía y política en 'La Ville' de Paul Claudel" y la

Dra. Delia Carubini (Univ. Cat. y Nacional de Córdoba) de "Los derechos de la persona en la Argentina", lo cual fue muy oportuno por la aplicación positiva en nuestro país de los principios teóricos ya expuestos por otros congresistas. Por fin el Dr. Alberto Buella (Buenos Aires) expuso sobre "Alcmeón de Crotona, distinción propiamente política", estudio desde el cual extrajo conclusiones actuales. La Comisión B, presidida por el Dr. Miguel Angel Mirabella y la secretaria del prof. Dino Fabbris (San Rafael) se dedicó preferentemente al pensamiento nacional: El Lic. Carlos D. Lasa (Villa María, Córdoba) expuso un excelente y justiciero estudio sobre "El derecho cristiano en Tomás D. Casares"; José R. Pierpauli (Córdoba) se ocupó de "La constitución del Estado en el pensamiento de Arturo E. Sampay" y el prof. Roald Viganó (San Juan) expuso su estudio sobre la visión de la historia argentina en fray Mamerto Esquiú. Por fin, el prof. Toribio Lucero (Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza) se ocupó de "Ontología de la persona y de la historia en la escolástica y en Ortega".

Concluido el primer día de trabajo, antes de la cena, ofreció un concierto el Quinteto de Instrumentos de Viento "Córdoba".

El sábado 7, luego de la Santa Misa y el desayuno, se llevó a cabo el segundo plenario, comenzando el desarrollo del tema *Persona e historia*. Fue presidido por el R. P. Dr. Jesús Muñoz S. J. (Univ. Cat. de San Juan) con la secretaria de la prof. María Teresa Strada de Agote (Univ. Nac. de Río Cuarto). El primer expositor fue Mons. Dr. Octavio N. Derisi quien se ocupó de "Filosofía de la historia. Historia y conocimiento histórico", el cual pone las bases de una ontología y una gnoseología de la historia como un fruto original de la metafísica tomista. A la discusión del tema anterior, siguió la comunicación del profesor Manuel B. Trias (Univ. Nac. de Bahía Blanca) sobre "Ontología del ser histórico" que, como el anterior, busca una fundamentación metafísica de la historia. El Dr. Miguel Angel Vestraete (Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza) expuso un medular estudio acerca del "sentido y desacralización de la historia". Cerró la lista de oradores del día la prof. María Donadio Maggi de Gandolfi (Conicet, Buenos Aires) quien planteó el problema epistemológico de "Si la política es ciencia práctica".

Visita del Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina y del Nuncio Apostólico. Con motivo de la profesión religiosa de una monja benedictina de la Casa de San Antonio, estaban presentes en San Antonio y aprovecharon la ocasión para concurrir al Congreso el Cardenal Primatesta (quien dirigió breve saludo) y el Nuncio Apostólico de Su Santidad, Mons. Dr. Ubaldo Calabresi, acompañados por el Sr. Obispo de San Francisco, Mons. Baldomero Martini. El Sr. Nuncio improvisó un discurso en el cual se congratuló de la numerosa asistencia y, sobre todo, de la presencia de muchos jóvenes; insistió en el valor de la filosofía para el pensamiento y la teología católica, recordando cómo Dante, en el infierno y en el purgatorio fue conducido por Virgilio (el saber natural filosófico) hasta llegar al Cielo en el cual fue conducido por Beatriz, la Gracia. Recordó que "las ideas gobiernan el mundo" y exaltó y apoyó la iniciativa de celebrar estas reuniones; como estaba allí presente el Dr. Carmelo Palumbo, presidente de los Cursos de Cultura Católica, aprovechó para expresar su apoyo a los Cursos por su obra de irradiación y apostolado en todo el país. Exhortó a las autoridades y organizadores del Vº Congreso a continuar la obra. Luego, los cuatro dignatarios de la Iglesia impartieron su bendición a todos los presentes. La nota simpática la dieron los muchos jóvenes que rodea-

ren al Nuncio, le acribillaron a preguntas y aprovecharon la ocasión para sacarse fotografías con él.

Por la tarde, la Comisión A fue presidida por el Dr. Héctor H. Hernández, y ofició de secretario el Lic. Carlos R. Lasa. El primer expositor fue el Dr. Juan Ramón Pérez (Univ. Nac. de Córdoba) sobre el tema "Breve y previa consideración metódica". Le siguió el R.P. Dr. Jesús Muñoz quien desarrolló su comunicación sobre "Criterio contemporáneo en teología de la historia" a través de la cual pudo apreciarse el verdadero valor de la hispanidad. El Dr. Antonio Andruet (Univ. Cat. de Córdoba) se ocupó de los más candentes problemas de la bioética en relación con la persona; el Prof. A. Vargas (Córdoba) se refirió a "la historia occidental como extrañamiento de la naturaleza" y el prof. Gabriel Pautasso (Córdoba) ofreció su investigación minuciosa acerca de "Pasado y Presente", el primer manifiesto comunista gramsciano de América", de gran actualidad en la Argentina. La Comisión B estuvo presidida por la prof. Perla Piovera (UCA, Mendoza) con la secretaria del prof. Carlos Tavarone (Cruz del Eje, Córdoba). En esta comisión, en la cual se dio preponderancia a los problemas relacionados con la educación, se pudo escuchar a la prof. Liliana Cilveti sobre el concepto de historia en Eugenio D'Ors; constituyendo una sola unidad temática de gran actualidad, los profesores Horacio Picco y María Cristina Plencovich de Picco (Pergamino) expusieron: a) "La asistencialidad de la escuela"; b) "La educación como vínculo vivo entre la persona y el orden político"; c) Un trabajo conjunto de seminario. Todo lo cual fue seguido con vivo interés por los participantes. A lo cual es menester agregar las comunicaciones de las profesoras Azucena Aixalá (Córdoba) que planteó los problemas de "La educación, hoy" y Juana M. Fraxedas de Reganato (Mendoza) sobre "Educar en la unidad apreciando la diversidad".

Al finalizar el día de trabajo, se llevó a cabo la Asamblea de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía. En dicha Asamblea, además de los temas comunes en tales reuniones, el Dr. Caturelli informó sobre el III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana llevado a cabo en Quito en el mes de julio sobre *Dios y la trascendencia divina*; informó también acerca de la decisión de llevar a cabo el IV Congreso Mundial en Lima, en 1992, sobre el tema *Cultura y Cristianismo*, con ocasión del Vº Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América. Igualmente, se votó el tema del VIº Congreso Católico Argentino de Filosofía: *América y Cristianismo en su Vº Centenario*. Este Congreso se celebrará el año 1991.

Por último, el tercer plenario se llevó a cabo la mañana del domingo 8 y fue presidido por Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi ejerciendo la secretaria la Dra. Della Carubini. La primera exposición correspondió a la prof. María L. Lukac de Stier (Instituto de Fil. Práctica, Conicet, Buenos Aires) sobre el tema "La Ciudad de Dios como interpretación cristiana de la historia", que constituye un repensamiento de la teología agustiniana de la historia para el mundo de hoy; le siguió el Dr. Carmelo Palumbo (UCA, Buenos Aires) quien planteó con precisión y profundidad "El problema del mal en la historia moderna". En continuidad natural con los temas anteriores, el Dr. Alberto Buella realizó una dramática exposición sobre la actual "homogeneización del mundo". Cerró el número de exposiciones el Dr. Pedro Baquero Lazcano (Universidad N. de Córdoba) con su excelente y por momentos conmovedora comunicación "El mundo contemporáneo a la luz de la filosofía y la teología de la historia".

Era la última exposición del Vº Congreso. Inmediatamente, el Presidente, Dr. Caturelli, tomó la palabra para rendir homenaje a los socios fallecidos (R. P. Díez y prof. Pelayes) y convocar al homenaje que se rindió —a los quince años de su muerte— al Dr. Carlos Alberto Sacheri en la ciudad de Buenos Aires, el día 25 de octubre. El Dr. Sacheri era miembro fundador de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía. El Dr. Caturelli expuso a continuación acerca del Xº aniversario del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: Como es conocido, se trató de un hecho de trascendencia mundial para el pensamiento católico y fue el comienzo de los congresos mundiales de filosofía cristiana (Monterrey 1986, Quito 1989, Lima 1992).

Los congresistas, este año, fueron 160; pero los asistentes, en determinadas reuniones, alcanzaron los ciento ochenta aproximadamente. Se renovó el ambiente cálido, cordial, lleno de fervor y el debate fue siempre fructífero. Tanto Mons. Derisi como el Dr. Caturelli exhortaron a dar gracias a Dios y a su Madre Sma. por el movimiento que estos congresos representan para la Argentina e Iberoamérica.

A. C.

IN MEMORIAM - ELENA DERISI

Con motivo del fallecimiento de la Prof. Elena Derisi, hermana del Director de "Sapientia", reproducimos la nota que publicó el diario "La Nación", y las palabras de la Prof. Lía Nelly Bincay de Toia en el sepelio.

Hondo pesar provocó en el seno de las familias tradicionales de Pergamino el deceso de doña Elena Derisi, quien mereció el reconocimiento de cuantos la conocieron y frecuentaron, por su vida de ejemplo, de trabajo y de dignidad.

Durante su larga existencia, llegó a los 97 años de edad, se prodigó por su familia —de la que formaba parte su hermano Octavio Derisi, arzobispo personal del Papa y fundador de la Universidad Católica Argentina— y por los niños y jóvenes de la ciudad en la que había nacido. Repartió sus horas y sus días entre la catequesis parroquial y la docencia pública, a la que aportó sus afanes y sus saberes como profesora de geografía y directora de la por entonces escuela nacional N° 77.

Vivió su ancianidad rodeada del afecto agradecido de cuantos recibieron de ella la formación cristiana y el conocimiento de las ciencias y artes humanas. En este tiempo dedicó los haberes que recibía como jubilada para atender obras de caridad y beneficencia entre las personas necesitadas de su ciudad.

El sepelio se realizó en el cementerio de Pergamino.

"La Nación", 15-II-90

Ana María, Ernestina, Elena... Tres nombres y un solo sentimiento. Una dolorosa circunstancia que se repite y una gran carga sensible que asumo y ofrezco como prueba de agradecimiento a la amistad sincera, a la lealtad sin dobleces y a la generosidad sin límites que me ha brindado siempre la familia Derisi.

Al tomar esta representación no sólo lo hago en mi nombre y en el de todos los amigos sino —muy especialmente— en nombre de la docencia de Pergamino y —particularmente— en el de los que compartimos la labor profesional con la Srta. Elena.

Señorita Elena: así fue, es y será el tratamiento. Hay en esa expresión un significado tan amplio como justiciero. Encierra el respeto, la admiración, el agradecimiento y el afecto de los que fuimos sus maestros bajo su tan digna Dirección, en la Escuela Láinez Nº 77.

Formada profesionalmente en la prestigiosa Escuela Normal de esta ciudad, se incorporó a ella como maestra de 6º grado y, más tarde, como profesora de Geografía. Se retiró del cargo del área primaria al ser designada Directora la Escuela Láinez Nº 41 del Barrio Progreso, pasando —al poco tiempo, previa permuta— a dirigir la Escuela Láinez Nº 77 del Barrio Centenario. Esa sería “su escuela”, durante 39 años (1920-1959). Decir que con su conducción esta Escuela pasó a ser una de las más importantes del distrito y una de las más destacadas entre las nacionales de la provincia de Buenos Aires, considero que es la reseña más conceptual y justiciera que pueda hacerse de su brillante labor como docente.

Capacidad natural, ilustración constante, disciplina y responsabilidad, prudencia, rectitud y justicia puestas al servicio de la misión que se le encomendara. Sólo así pudo ser “forjadora de maestros”... Los que estuvimos bajo sus órdenes damos testimonio de ello. Por eso, a muchos kilómetros de Pergamino y a 20 años de los hechos, una de sus maestras, en la entrevista radial que se le hiciera al jubilarse en la ciudad de San Rafael (Mendoza), pudo decir lo siguiente: “Todo el bagaje de conocimientos, toda esta capacidad que se me reconoce la adquirí en Pergamino, con la guía extraordinaria de la Señorita Elena Derisi, directora de la escuela en la cual ejercí...”. ¿Cabe mejor y mayor homenaje?

Siendo la primera de ocho hermanos fue hermana y madre, apoyo y consejo, fortaleza espiritual, refugio seguro para sus seres queridos. Formada en la Fe de sus mayores, puso al servicio de su querida Iglesia Católica Apostólica Romana la firmeza de sus convicciones, la capacidad y el esfuerzo. Fue misionera de su Fe. La labor docente fue el puente. Sembró y cosechó para el Señor y dio ejemplo de austera vida cristiana.

En el hogar familiar —abierto amplia y generosamente a la relación humana— se complacía con la visita de los amigos y, especialmente, con la de “sus maestras”. Así, como lo solía decir, con conmovido orgullo, casi con sentimiento maternal. Esos 2 de setiembre, día de su cumpleaños, eran una cita espontánea. Se la veía rodeada del amor de los suyos, del afecto de los más allegados y del invariable recuerdo y reconocimiento de los que se formaron a su lado. Algunos de ellos le precedieron en el encuentro con la Verdad. En esas tristes

despedidas acompañé sus oraciones. Una de ellas no me era conocida y, ante mi comentario, quiso transcribirmela. La conservé, aún habiéndola memorizado. La he traído ahora. Leeré lo que ella escribiera. Que este amarillento papel y esta personalísima escritura sean el íntimo lazo que me une a su presencia física y —más allá de ella— al afecto y distinción con que honró mi persona.

LÍA N. BINCAZ DE TOIA

BIBLIOGRAFIA

EUDALDO FORMENT, *Ser y persona*. Publicacions Edicions Universitat de Barcelona, 1982, 464 pp.

Este libro de Eudaldo Forment, profesor de metafísica de la Universidad de Barcelona y discípulo de Francisco Canals Vidal, es uno de los aportes más sustanciosos al esclarecimiento de la noción tomista de persona que hayamos leído últimamente; tal vez el más medular de todos cuanto han aparecido después de la publicación de la monografía de Umberto degl'Innocenti O. P. (*Il problema della persona nel pensiero di San Tommaso*, Roma, 1967). Para su redacción, el autor ha recopilado los textos fundamentales del Doctor Angélico abocándose a cotejarlos con las interpretaciones de sus principales comentaristas y seguidores, en particular los de la segunda escolástica y los neotomistas de nuestro siglo. El trabajo de Forment, sin embargo, no pretende exponer integralmente la temática especulativa y práctica acerca de la persona, sino que, a partir de las determinaciones esenciales de lo envuelto en su concepto, concentra sus análisis en la más agitada de las cuestiones que suscitó la doctrina de Santo Tomás dentro de su escuela y aun fuera de ella, esto es, el asunto que, a partir de la clausura de la Edad Media, atrajo la atención unánime de los alumnos del Aquinate: el constitutivo formal del *suppositum rationale*. De más está recordar, por tanto, que la materia aquí considerada se halla inmersa en una polémica densa y prolongada, como que reclama de continuo una aguda sutileza de la intelección metafísica y, al mismo tiempo, el conocimiento de las incontables intervenciones de los tratadistas involucrados en esta controversia.

Forment ha encarado el estudio del constitutivo formal de la persona con la convicción de que la auténtica solución tomista, la que corresponde al sentir íntimo del Doctor Común, es aquella provista por el *princeps thomistarum* Juan Capreolo de Toulouse (1388-1444) y expuesta en su apología de Santo Tomás confeccionada al modo de los comentarios medievales de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Las líneas inaugurales del libro, por consiguiente, bien pueden servir de síntesis de sus conclusiones: la opinión de Capreolo muestra el carácter "trascendental" de la persona mediante la indicación del *esse* o acto de ser como su constitutivo formal, no obstante la actitud mayoritariamente sostenida por la escuela tomista, la cual, merced al poderoso influjo de Cayetano, entiende que dicho constitutivo no sería el ser, sino la subsistencia (p. 1). Pero Forment no ignora que dentro de ambas corrientes internas del discípulo aquiniano se han producido algunas subdivisiones a resultas de la tarea de ir precisando los alcances que cada tendencia otorgaba a sus respectivas afirmaciones. Destaca con nitidez, por ejemplo, que buena parte de las discusiones se han nutrido de una hermenéutica errónea de la tesis de Capreolo, a tal punto que ha sido frecuente hacer pasar a algunos de sus adictos por enemigos de su posición, cual el caso del Ferrariense. De hecho, la misma postura del teólogo tolosano fue constantemente expresada en términos discordantes entre sus propios oponentes. Así, Cayetano, Suárez, Báñez, y más cerca de nosotros, Billot, Muñiz, Febrer, Fraile, etc., no parecen hallarse de acuerdo en derredor de la *vera mens* de Capreolo.

Forment asegura sin ambigüedades que a la base de toda esta formidable batalla teórica resalta la concepción que los tomistas han desplegado acerca del ente y del ser, el corazón de la filosofía primera. En tal aspecto, es enérgico al afirmar que Santo Tomás no ha equiparado el *esse* y la *existentia*, sino que confirió al acto de ser una primacía fundamental que la existencia de suyo no posee, a pesar de la generalizada inclinación escolástica —tomista y no tomista— a identificarlos. Forment adhiere en esto a la línea que en el neotomismo ha encabezado Cornelio Fabro con su denuncia de la heterodoxia histórica de la escolástica formalista que ocultó la eminencia del ser en la secundariedad del existir. Por tal motivo, el autor estima que la clave para comprender el meollo de la noción tomista de persona continúa siendo la distinción real entre la esencia y el acto de ser de los entes finitos o compuestos y, además, que el problema se complica e ingresa a una seria confusión con la transpolación de la diada *essentia-esse* en el plexo más vulgar *essentia-existentia*. Rechaza, por ende, la objeción de quienes inculpan a Capreolo de haber transgredido la distinción real, emblema de la escuela tomista, como ocurriera con Garrigou-Lagrange.

Forment ha consagrado el grueso de las páginas del libro al examen de las doctrinas que han resonado con más fuerza en la historia de este conflicto. Su investigación se detiene singularmente en siete escolásticos de los comienzos de la Edad Moderna (Cayetano, el Ferrariense, Báñez, Medina, Suárez, Ledesma y Juan de Santo Tomás) y en ocho contemporáneos (Billot, Hugon, Garrigou-Lagrange, Muñiz, Fraile, Quarello, degl'Innocenti y Vicente). Si bien es comprensible esta restricción, no lo es menos que su elección ha recaído en pensadores de sensible gravitación en la evolución de la disputa sobre el constitutivo formal de la persona. Pero esto mismo, a la luz de la competencia exhibida por Forment para explayarse en tan grave materia, nos obliga a invitarle a nuevas incursiones al respecto, ya que sería oportuno revisar el estado de la cuestión en la escuela tomista primitiva, que es anterior a la querella originada en la interpretación de las *Defensiones theologiae*, de Capreolo; en los tomistas raramente explorados de la segunda escolástica (Javelli, Soncinas, los Salmanticenses, Mohrenwalder, Silvio, Zumel, etc.), y en el debate aún inconcluso de la cristología de las décadas recientes (Déodat de Basly, Parente, Galtier, Piolanti). La enjundia del volumen de Forment nos mueve a solicitarle este ulterior servicio a la metafísica que, sin duda, está en sus manos obsequiarnos, tal como lo ha certificado a través de la obra que acabamos de reseñar.

MARIO ENRIQUE SACCHI

JAVIER FERNANDEZ AGUADO, *Dios causa sui en Descartes y otros ensayos*, Samsa, Madrid, 1989.

"Sólo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que empezaremos con Descartes. Con él entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que surge sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Ahora ya podemos sentirnos como en nuestra casa y gritar al fin como el marino, después de una larga y difícil travesía por procelosos mares: ¡Tierra!" (HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*).

La famosa expresión hegeliana no ha perdido actualidad. Descartes, como también señalaba el filósofo alemán, es un héroe para muchos de nuestros contemporáneos: es él quien ha empezado la verdadera aventura del hombre que confía ilimitadamente en su poder racional.

Aun no compartiendo el entusiasmo hegeliano, considero que el estudio del pensamiento moderno no puede prescindir del detenido análisis de la filosofía cartesiana. Casi todos los manuales de historia de la filosofía hacen coincidir el comienzo de la edad moderna con la publicación del célebre *Discours de la méthode*. Y no es una elección arbitraria: al profundizar en las raíces de muchas cuestiones que ocupan a nuestros contemporáneos, no pocas veces se detecta el influjo de las conclusiones cartesianas.

Por esto me ha interesado la lectura de estas páginas, que presentan algunos aspectos centrales de la filosofía de Descartes. Aunque se trate de cuatro ensayos distintos, los artículos están estrechamente relacionados entre sí y ahondan paulatinamente hacia el núcleo de cada tema, hasta llegar a una visión unitaria del concepto de causalidad en la ontología y en la teodicea cartesiana.

Quien conoce la filosofía moderna, bien sabe que el enfoque cartesiano de la noción de causa constituye la clave para interpretar los posteriores desarrollos desde Spinoza hasta Hegel, y entender el problema de las relaciones entre lo finito y lo infinito. Como he estudiado este último aspecto a través de las obras de Luigi Pareyson, estos ensayos me han ofrecido continuas ocasiones para reflexionar y completar razonamientos ya incoados.

He leído otros escritos del prof. Fernández Aguado, al que me une una larga amistad romana. Sabía que tampoco éste me habría decepcionado. Entre los méritos del presente ensayo, me limito a mencionar tres: el profundo conocimiento de la obra cartesiana; la claridad de la exposición; el amplio uso de la bibliografía. Además hay que destacar las atentas valoraciones críticas, que, con objetiva ponderación, ayudan al lector a formarse un juicio propio ante las estructuras del sistema de Descartes.

Al terminar estas líneas, sólo me queda desear que el autor siga dando a la imprenta nuevas obras que enriquezcan el panorama filosófico actual.

FRANCESCO RUSSO

FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Le thomisme*. Que Sais-Je? 587. Presses Universitaires de France, Paris 1983, 128 pp.

En este pequeño libro, Mons. Van Steenberghen resume su visión del tomismo concentrando su discurso en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. En el capítulo primero considera los principios gnoseológicos sostenidos por el Doctor Angélico, pero apelando a un repertorio de términos más afines a los intereses del pensamiento moderno que al lenguaje propio de Tomás. Así, la clave de este capítulo es el "análisis de la conciencia" (pp. 10-12), donde se habla de las "ideas universales" asimiladas al concepto o verbo mental. En el capítulo segundo encontramos una exposición de las tesis descolantes de la metafísica

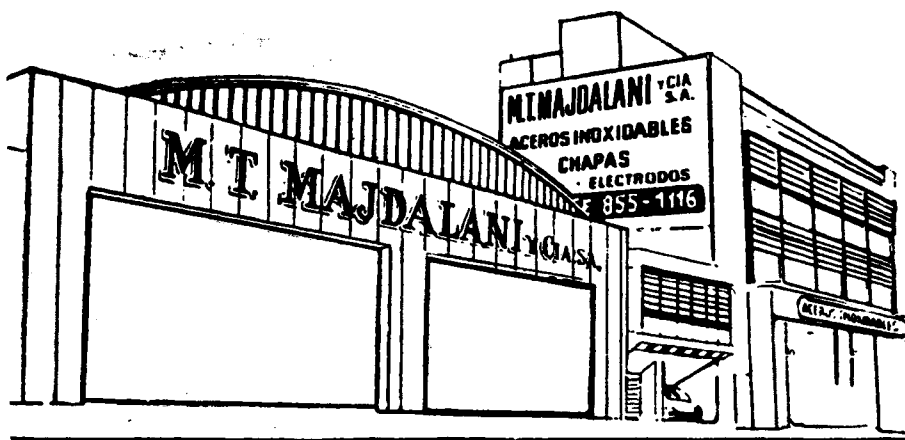
aquiniense. En este caso, el autor persiste en la costumbre de los escritores francófonos de nombrar el ente (*ens*) con el infinitivo del verbo *ser*, por lo cual la filosofía primera sería "la science de l'être en tant qu'être" (p. 17). Surge de aquí una confusión que acaba complicándose aún más cuando se procede a explicar la función del ser como acto del ente, ya que el *esse* también es mencionado mediante el recurso al vocablo *être* (p. 21). El capítulo tercero está consagrado a la filosofía de la naturaleza y es precedido de una introducción donde el autor declara que Santo Tomás se habría subordinado a los esquemas de una física perimida que, entre otras cosas, no contemplaría la distinción entre el conocimiento filosófico y las ciencias positivas. Este juicio, sin embargo, no tiene fundamento en la obra del Doctor Común. El neotomismo (DeKoninck, Casaubón, Simard) ha puesto suficientemente en claro que Santo Tomás determinó con precisión la distinción que Van Steenberghen se niega a reconocer en su doctrina. No es admisible, por tanto, la opinión que imputa al santo maestro la elaboración de una filosofía natural calificada por el autor como un "saber híbrido" (pp. 51-52). Este enigmático aserto reduce la física tomista a una rareza arqueológica de ningún valor perenne. Los dos capítulos siguientes reseñan la antropología y la ética de Santo Tomás con trazos sumarios y prestando atención a los aspectos descolantes de las sentencias del Aquinatense en tales materias.

El último capítulo del libro nos brinda la apreciación personal de Van Steenberghen acerca del significado histórico-teorético del tomismo. El pensamiento reflejado en esa sección nos muestra al autor suscribiendo la peculiar interpretación de esta filosofía popularizada por la escuela de Lovaina y que él mismo ha desarrollado a lo largo de su veterana docencia y en su propia literatura. Por lo concerniente a la vigencia actual del tomismo, se nos dice que hay un *tomismo progresista*, cultivado sobre todo en Lovaina, París y Milán, y un *tomismo ultraconservador* o *de estricta observancia*, que Van Steenberghen denomina *pateotomismo*, cuyas sedes serían las universidades romanas, y al cual el Concilio Vaticano II habría dado un golpe de gracia, no obstante su *supervivencia agresiva* en ciertos medios intelectuales. El autor reclama una modernización del tomismo que deje atrás el *ghetto tomista* de los neoescolásticos firmemente apegados a la letra de Santo Tomás. Pero este reclamo de un *aggiornamento* tomista no indica en ningún momento qué debiera ser dejado atrás y qué habría de incorporarse al cuerpo de doctrinas tomistas. En tal sentido, nos parece que esta solicitud repara más en el anhelo de hallar una simpatía del hombre contemporáneo hacia Santo Tomás que en la necesidad de conocer la verdad con sujeción a las exigencias de la razón filosofante.

MARIO ENRIQUE SACCHI

M. T. MAJDALANI Y CIA. S.A.

ACEROS INOXIDABLES



Av. CORRIENTES 6277 - BUENOS AIRES

Tel. 855 - 1116/9 y 855 - 6056/9

ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO

LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16

—

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508

FUNDACION
BUNGE y BORN

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833



BANCO RIO

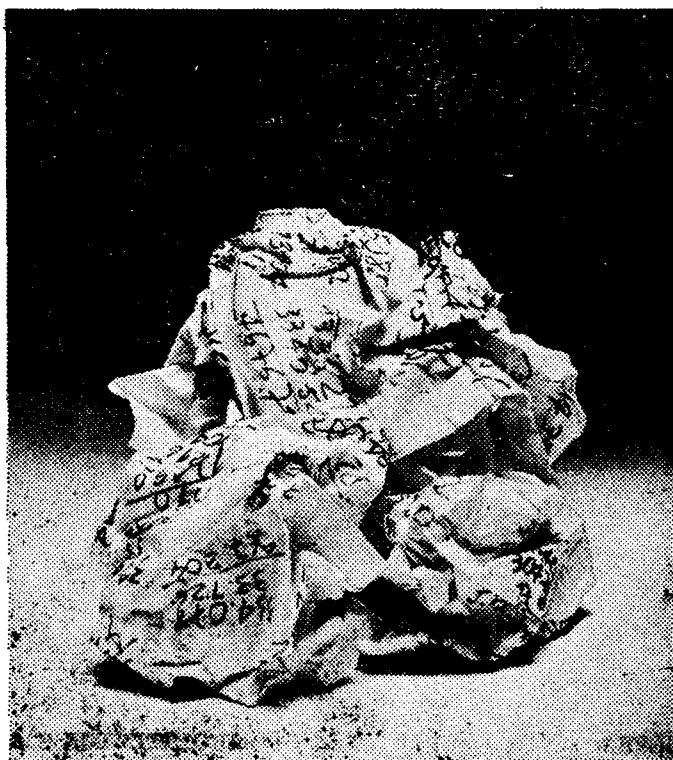
ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

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.

PERALTA RAMOS

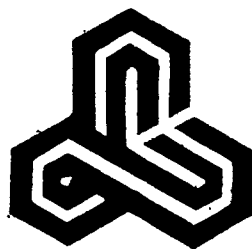
SEBRA

ARQUITECTOS S.A.

ARENALES 1132

CAPITAL

**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 AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ADHESION

GRIMOLDI S. A.



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 cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clones 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.

Gobernador Virasoro - Corrientes

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



Fundación ASTRA

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES