

Organo del Departamento de Filosofía Facultad de Filosofía y Letras

	EDITORIAL	
OCTAVIO N. DERISI:	Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (IV)	243
	ARTICULOS	
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES:	Meditaciones sobre la nada	249
Gustavo Eloy Ponferrada:	Teoría y praxis: evolución de estos conceptos	273
EDGARDO CASTRO:	Orden-desorden, a propósito de Il nome della rosa	295
NOT	AS Y COMENTARIOS	
Mario E. Sacchi:	El Aristóteles de Hegel	305
BATTISTA MONDIN:	Un tratado de teología natural de Octavio N. Derisi	308
Alberto Caturelli:	El X aniversario del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana	310
	BIBLIOGRAFIA	
Rosa V. Andrilli: Bases axiol D. Constantino), p. 315; Bar	el proceso judicial, (Juan A. Casaubón), p. ógicas para la educación personalizada, (Gustrista Mondin, Il sistema filosofico di Tomnule della filosofia tomista, (C. I. Massini Corre	tavo <i>naso</i>
INDICE DEL VOLUMEN XLIV		

1989

Año XLIV

(Octubre-Diciembre)

Nº 174

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 J. 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

101

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO. EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCION EN SANTO TOMAS

IV

AL CONOCIMIENTO POR LA INMATERIALIDAD

1. El conocimiento, constituido por la inmaterialidad

Tanto el conocimiento como la cognoscibilidad objetiva están jerárquicamente organizados, según el grado de su inmaterialidad. A mayor inmaterialidad o superación de la materia o, en otros términos, a más acto sobre la potencia, más perfecto es el conocimiento y más perfecta la cognoscibilidad del objeto.

Ya dijimos más arriba cómo el conocimiento no es una mezcla de sujeto y objeto, ni substancial ni accidental, sino una aprehensión inmaterial del objeto, una aprehensión de algo distinto del acto cognoscente —de un ob-jectum— pero dado en el seno de este conocimiento como realmente distinto de él

2. El conocimiento sensitivo

El primer grado del conocimiento es el sensitivo: hay una aprehensión inmediata del ser objetivo, presente en el acto tal cual es él, pero sin re-velación del ser objetivo formamente tal. Por el grado mínimo de inmaterialidad —la forma o acto esencial que emerge sobre la potencia de la materia— hay aprehensión del objeto.

Pero la presencia de la materia en el órgano sensitivo impide la inmaterialidad perfecta o espiritualidad y, por eso, el sentido no llega a aprehender el ser formalmente tal —que es inmaterial, no asible por órganos materiales—; y, por eso mismo, tampoco se aprehenden expresamente el sujeto y el objeto: se trata de la aprehensión de una dualidad "excercita", una dualidad no captada formalmente como tal —o "expresa"— de un sujeto frente al objeto, una dualidad no consciente o formalmente aprehendida.

En definitiva, el conocimiento de los sentidos se constituye por la inmaterialidad, pero no total o perfecta —espiritualidad— y, por eso mismo, no aprehende formal o expresamente el ser, el sujeto y el objeto, sino de una manera velada.

SAPIENTIA, 1989, Vol. XLIV

3. El conocimiento intelectivo

Cuando el conocimiento se desprende totalmente de la materia, es decir, cuando es perfecta o totalmente inmaterial o espiritual, en la inteligencia, ésta aprehende el ser formalmente tal, que no es material y por eso inasible por los sentidos. Y al aprehender el ser formalmente tal capta expresamente el ser del objeto y el ser del sujeto, la dualidad intencional del sujeto cognoscente y del objeto conocido formalmente tal, del objeto, como realmente distinto del sujeto, en el seno del único acto cognoscente.

La superación de la imperfección de la potencia de la materia enriquece el ser o acto de existir del sujeto, donde hay cabida para la existencia del objeto como distinto de él, es decir, una dualidad real en una unidad intencional del acto cognoscente.

4. La cognoscibilidad del objeto, constituida también por la inmaterialidad

a) Cognoscibilidad de la forma o acto esencial unido a la materia

La materia primera, la pura potencia, dice Santo Tomás, repitiendo literalmente a Aristóteles "no es ni algo o esencia, ni cualidad, ni cantidad, ni algo que determina al ser", es enteramente indeterminada, una pura capacidad de recibir una determinación por el acto esencial de las formas. En cambio, la forma substancial es el acto que determina a la potencia de la materia y la constituye en tal o cual género o especie.

De allí que la forma es en sí misma inmaterial, aunque material en cuanto depende de la materia. Y, por eso, la forma es cognoscible. Pero su cognoscibilidad está obscurecida por la materia: es como un cristal sumergido en el barro. Los sentidos la aprehenden, pero mezclada con la materia. Por eso, como forma inmaterial es aprehensible por los sentidos, pero sólo imperfectamente, a causa de la materia que la sumerge en la potencia y la obscurece en su cognoscibilidad.

b) Cognoscibilidad en acto de la forma espiritual

En cambio, cuando la forma está en acto, despojada de la materia que la obscurece en su cognoscibilidad, es cognoscible en acto, aprehensible en sí misma, también en acto. Cuando el entendimiento activo abstrae la forma de los datos sensitivos de la fantasía, dejando de lado sus notas materiales, según vimos, la hace inteligible en acto, aprehensible formalmente como tal, como ser en acto —species impressa— por la inteligencia, que, fecundada por ella ya inteligible en acto, aprehende el ser trascendente como tal en el acto mismo de entender —especies expressa, medium in quo—.

Por eso, el acto de la inteligencia es un conocimiento enteramente inmaterial o espiritual, aprehende formalmente el ser inmaterial, logrado por la abstracción del entendimiento agente, que despoja de la materia a la imagen sensitiva de la fantasía, para hacer inteligible en acto su objeto.

Por eso también, por ser espiritual, la inteligencia está en acto de entender y en acto de ser entendida, es sujeto y objeto a la vez del conocimiento: posee conciencia de sí. Sólo el ser inteligente o cognoscente espiritual es capaz de conocerse a sí mismo, de tener conocimiento o conciencia de sí. Unicamente el hombre es y sabe que es. Ningún ser material, hasta el animal inclusive, sabe que es.

Si en el mundo no existiese el ser espiritual que es el hombre por su alma, las cosas serían pero no sabrían que son, serían como si no existiesen. Sólo Dios las conocería. Esa es la grandeza del hombre por su espíritu. Con razón dice Pascal en sus famosos Pensamientos: "Qué miserable es el hombre, pero el hombre sabe que es miserable, sabe que es, y esa es su grandeza".

c) El grado supremo del conocimiento y de la cognoscibilidad

Con la inmaterialidad perfecta, la inteligencia de-vela y se posesiona del ser inmaterial o del ser desmaterializado por la abstracción desde los datos materiales de los sentidos, que así es cognoscible en acto.

Con la aprehensión del ser trascendente, que abarca toda la realidad, desde la materia hasta Dios, la inteligencia es capaz de posesionarse de todo el ser, es decir, de identificarse intencionalmente con todas las cosas, como dijimos ya antes: "Intellectus quodammodo fit omnia", "el entendimiento en cierta manera se hace e identifica intencionalmente con todas las cosas" (Santo Tomás), es decir, que el entendimiento es capaz de posesionarse intencionalmente de todas las cosas, dentro de su acto, como objeto distinto de él.

5. El grado supremo del conocimiento, por la ausencia de toda potencia, es decir, de la materia y de la esencia distinta del acto de ser.

En el conocimiento espiritual finito, como es el del hombre y el de toda creatura espiritual —los ángeles— y en la cognoscibilidad finita de las cosas hay todavía una doble limitación, precisamente por la limitación del acto de ser o existencia por la potencia de la ensencia. Todo ser participado o creado —aun los ángeles— está esencialmente compuesto de esencia y acto de ser o existir. Esta composición de esencia y de acto de ser del ente participado constituye precisamente su participabilidad o esencia de creatura.

Por esta composición, el entendimiento humano no está en acto de entender, tiene que pasar de la potencia al acto para entender. En otros términos, puede llegar a elaborar el acto de entender, pero no es el acto de entender. Porque si el entendimiento estuviese identificado con su acto de entender, con la intelección, como todo acto implica el acto de ser —que es el acto de todos los

¹ Cfr. Octavio N. Derisi, Estudios de Metafísica y Gnoseología, I. - Metafísica, cap. IV, La participación del ser, págs. 35 y sgs., especialmente, págs. 38-39, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1985.

actos: "actus omnium actuum", como afirma Santo Tomás, sin ser no hay acto alguno-, estaría identificado con el acto de ser y sería Dios.

La segunda limitación proveniente de la misma composición de esencia y acto de ser o existencia es que el acto de entender es finito y, como tal, no se puede identificar realmente con el objeto conocido, sino identificarse sólo intencionalmente: "intellectus in actu est intellectum in actu", como dice Santo Tomás, "el acto de entender es la cosa entendida", pero sólo intencionalmente: el acto inteligente se identifica con el objeto entendido, pero como ob-jectum, como algo distinto de él; el objeto está en el seno del acto de la inteligencia, existe con la existencia de éste, pero como realmente distinto de él.

Por la misma composición de esencia y acto de ser, esencial del ser participado, también la cognoscibilidad del objeto no está en acto, debe pasar de la potencia al acto por la acción del entendimiento.

Y tampoco la cognoscibilidad de las cosas se identifica realmente entre si ni con el entendimiento finito que las aprehende.

Pero cuando el ser no sólo es espiritual o despojado de toda potencia material, sino de toda potencia, a saber, no sólo es inmaterial o espiritual, sino exento también de la potencia de la esencia, cuando su esencia está identificada con el Acto de Ser, es decir, que sólo es el Acto puro de Ser, el Acto puro de Dios:

- a) En este Acto Puro de Ser, el Acto de Entender está en acto de Ser entendido, es el Acto puro de Entender, sin límites, es el Acto infinito de Entender todo Ser o Verdad.
- b) Y en este Acto puro de Dios, el Acto puro de Entender, es también el Acto puro de Ser, es el Acto puro de la Cognoscibilidad o Verdad en sí e infinito. Por eso es la Verdad o Ser infinito entendido en Acato.
- c) Y entonces en el Acto Puro de Dios el Acto Puro infinito de Entender implica y está identificado con el Acto Puro de Ser o Verdad o Cognoscibilidad infinita en Acto.
- d) For eso, el Ser o Verdad o Cognoscibilidad infinita en Acto es y está identificado con el Acto puro e Infinito de Entender.
 - e) Ser o Verdad infinita en Acto y Entender infinito en Acto son idénticos.
- f) El Entender infinito de Dios se identifica realmente con el Ser o Verdad infinitas. Todo Entender realmente identificado con todo Ser o Verdad. Ser o Verdad y Entender están realmente identificados con el Acto puro e Infinito de Dios.²

² Cfr. Octavio N. Derisi, Estudios de Metafísica y Gnoseología, II. - Gnoseología, Cap. V, Ser, Entender y Acto, págs. 35 y sgs., Universidad Católica, Argentina, Buenos Aires, 1985.

6. Este Entender infinito en Acto de toda Verdad y esta infinita Verdad o Ser en Acto puro, entendida, identificados en el Acto Puro infinito, son el fundamento de todo entender y verdad finitos

Al descender de Dios por causa ejemplar, el ser participado es constituido en infinitas esencias finitas o modos finitos de participación del Ser o Modelo de infinita Perfección de Dios, contemplados y constituidos formalmente como tales por la Inteligencia divina que, al contemplarlos, les confiere formalidad de objetos inteligibles. Por eso, las esencias son una palabra dicha necesariamente por la Inteligencia divina, que no puede dejar de contemplar su Esencia y ver en Ella los infinitos modos capaces de participar finitamente de su Perfección, las infinitas esencias finitas. De aquí que éstas son necesarias, eternas e inmutables como la misma Esencia de Dios, que las funda, y como la misma Inteligencia divina que las contempla y constituye como tales, al comprehender exhaustiva y necesariamente su Esencia. De aquí que son una verdad inteligible, una verdad capaz de ser aprehendida por otra inteligencia; ellas son una palabra dicha por Dios, que las constituye como verdad e inteligibilidad.

Por otro lado, la Causalidad eficiente divina, la divina Voluntad confiere el ser real a las esencias, libremente elegidas por Ella. Entre estos seres reales hay uno privilegiado que es la persona humana, compuesta substancialmente de materia y espíritu, y por éste inteligente y libre.

Por su inteligencia el hombre de-vela y aprehende la verdad oculta por la materia, dicha por Dios en las cosas materiales, vuelve a pronunciar y a apoderarse de la palabra divina, depositada en ellas como verdad o inteligibilidad.

Y así, en la inteligencia finita humana vuelve a unirse el entender con el ser o verdad, no de una manera real como en el Acto puro e infinito de Ser y Entender de Dios, sino de una manera intencional, por la finitud del entendimiento y de la verdad, que las constituye realmente distintas.

Desde estas verdades inmediatamente de-veladas de los seres materiales —la quidditas rei materialis— la inteligencia humana asciende por experiencia y raciocinio, hasta llegar a aprehender la verdad de los seres espirituales —su propia inteligencia, libertad y alma espiritual— y, desde los seres finitos, llega a conocer el mismo Ser o Acto puro de Ser de Dios, con toda seguridad, bien que con conceptos análogos e imperfectos en cuanto al modo de aprehenderlos, porque originariamente tales conceptos están tomados de las cosas materiales.

Lo importante y lo que queremos subrayar aquí es que la aprehensión del ser o verdad trascendente por el entendimiento humano, la unidad intencional del sujeto y objeto trascendente a él en el seno del acto de entender, que cubre la dualidad real de ambos, se funda, en última instancia, en la unidad del Ser o Verdad y Entender infinitos en Acto de Entender o Verdad infinita entendida en Acto, identificados realmente en Dios, desde donde desciende por causalidad ejemplar y necesaria y eficiente libre respectivamente toda verdad finita en su esencia y acto de ser, y todo entender finito, hechos el uno para

el otro, para poder untr, siquiera intencionalmente, el entender con el ser o verdad finitos.

El Entender y el Ser o Verdad infinitos, realmente identificados en Dios son el fundamento de toda verdad y entender finitos y de su correspondencia de uno con el otro para volver a identificarse, después de descender separadamente del Ser de Dios, en un entender y ser o verdad finitos, realmente distintos en una identidad no real sino sólo intencional.

Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi

MEDITACIONES SOBRE LA NADA 1

"Cuando con la muerte se consolide el ser sin el tiempo todo habrá terminado y se habrá disipado el más tenebroso de los inventos humanos."
En memoria de Laura mi mujer quien ya está fuera del tiempo y del devenir. Su no ser es el de la ausencia de su estar en el mundo; su ser, el de su actual presencia espiritual.

Es sobremanera curioso que acerca de lo que no es quepan diversas concepciones y que, aún de la nada, se expongan doctrinas divergentes, lo que muestra hasta qué grado llegan las discrepancias de los humanos que no se ponen de acuerdo ni de lo impensable. A lo mejor, sin embargo, después de todo un caminar por los vericuetos y trampas del no ser desemboquemos, de pronto, en el ser por excelencia que destacaría así su existencia, presencia, patencia, actualidad y plenitud, como las características más notables de lo que es.

En verdad el no ser es el mal,² es la privación de ser; y el pensar y reflexionar sobre él mostraría en nosotros no una sobreabundancia en nuestro entender

¹ Tiene como base un curso desarrollado en la U.C.A., hace algunos años, ahora ampliado y susceptible seguramente de ampliación. Como introducción decíamos que, cuando no se está claro respecto a lo que dice algún filósofo o pensador sobre el ser, quedan por lo menos tres recursos para solucionar el problema: investigar qué no dijo sobre el ser, qué dijo sobre el no-ser y qué no dijo sobre el no-ser. La primera variante constituye un método conocido, no por ello fácil; nosotros ensayaremos los dos últimos, porque si la nada o el no-ser es el anverso del ser, es un método óptimo dada la equiparación, con significado opuesto, entre ser y no-ser. Además esto no es ni remotamente un estudio exhaustivo sino más bien orientador para comprender mejor la metafísica. Para otra ocasión podremos estudiar a Hegel Sartre Bergson: grandes "conocedores" de la nada.

orientador para comprender mejor la metafísica. Para otra ocasión podremos estudiar a Hegel, Sartre, Bergson; grandes "conocedores" de la nada.

2 "Malitia totaliter in non Esse consistit", afirma Santo Tomás (en Pot., 3, 16 ad 3). Cuando de aquí en adelante, sin previa aclaración, decimos que el "no ser es el mal" (no se es lo que se debe ser), hablamos del mal moral, o también del no ser como nada metafísica. Cuando se trata de una nada relativa (véase más adelante la "nada potencial relativa") el "no ser" puede no tener signo ético (estudio música como "hobbie" pero aún no soy músico); es un no ser potencial. No nos referimos aquí sin embargo, por inadecuado, al no ser en tanto limitado (el mal metafísico de Leibniz) propio de las criaturas, ni al no ser más o menos semejante de Hegel (y hasta de la tradición racio-esencialista) para quien el "no ser otra cosa" es no ser, llegando con esa tesitura a afirmar que Dios tiene no ser porque, no es, por ejemplo, hombre; este no ser no es en sí sino relativa y comparativamente a lo otro. Puede decirse que la criatura es tinieblas en cuanto es de la nada (por lo que no tiene de Dios) pero en cuanto verdaderamente es de Dios participa de alguna manera su similitud: "Creatura est tenebra in quantum est ex nihilo. In quantum est de Deo, similitudinem aliquam ejus participat et sic in ejus similitudinem ducit". (Ver., 18, 2 ad 5). "Quod voluntas sit flexibilis ad malum, non habet secundum quod est a Deo, sed secundum quod est de nihilo." (Ver., 22, 6 ad 3). Creemos que hay que ser muy precisos respecto de estos textos: que la criatura sea tinieblas o que la voluntad sea flexible al mal, es resultado de la limitación propia de la criatura por lo que tiene ex-nihilo: ella no es toda luz ni su voluntad es perfecta en comparación con Dios, pero en sí es perfecta con toda la perfección adecuada a su esencia, respondiendo inexorablemente a su carácter trascendental (unum, ve-

y pensar sino, a la inversa, una privación intelectual que proviene precisamente de las profundas heridas de la inteligencia y de la voluntad, pues el mal, la privación, apareció con el ejercicio de la libertad humana y satánica y desde entonces nos ha sido posible "conocer" el mal, la nada, y de ostentar, además, el triste privilegio de poder efectuar actos privados del ser adecuado, y que, referido a la inteligencia, también muy debilitada al extremo de no poder captar en su plenitud la densísima consistencia de lo real, termina "viendo" jirones de ser, retazos de realidad, huecos, vacíos, la misma posibilidad de no ser, de no existir, de no estar ahí, de la ausencia, de la nada témporo-espacial, de la inautenticidad, todo lo cual son nada más que manifestaciones tenebrosas de la nada de nuestros actos que recibimos como premio, por haber un día, o todos los días, rechazando las excelencias de lo existente. 4

Querría esto decir que a la nada la inventó el hombre; es un producto de su imaginación autónoma y enfermiza, es la penosa vivencia de una privación que luego es trasladada a nivel ontológico y constiuida en objeto formal de la inteligencia. Así y todo como es habitual al hombre valorar a las

rum, bonum, pluchrum); el carácter de un ser ajeno (no ser ángeles) no afecta nuestra plenitud esencial, pero la afecta cuando el hombre está privado de un bien que debería tener. Basta no comprender esto para caer en el mal metafísico de Leibniz o en el no ser de Hegel. Es decir, reiteramos, privación es nada como aquello que debemos tener y no tenemos, carencia es nada en el sentido de aquello que no tenemos pero que no corresponde a nuestra esencia: ejemplo, "El hombre no es ángel". Esta distinción muy cara a Santo Tomás, como bien lo advierte O. Derisi, aquí la respetamos estrictamente sólo que no tratamos la carencia como no ser pues, como decíamos antes, la consideramos inadecuada en nuestro trabajo aunque estaría en el centro de un estudio, por ejemplo, acerca de la nada en Hegel y otros. De allí la conclusión de Derisi: "No toda nada (como carencia) es mal, pero todo mal es nada".

³ La posibilidad de no ser en cuanto no existir es aún propia de Dios como agente, que de la forma de las criaturas: pero tampoco a causa de una acción aniquilante sino por una cesación del influjo divino que nos sostiene en el existir: "Potentia ad non esse in spiritualibus creaturis... magis est in Deo, qui potest substrahere suum influxum, quam in forma... talium creaturarum" (S. Th., I, 104, 1 ad 1) y "Si Deus rem aliquam reduceret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem sed per hoc, quod ab agendo cessaret." (S. Th., I, 104, 3 ad 3).

⁴ Advertimos sobre las implicancias antropológicas de los textos bíblicos en cuanto, al comer los frutos prohibidos del bien y del mal, el hombre conoció el mal diferenciado del bien; no nos apressuremos a considerar este relato como simple metáfora, la Biblia está plena de ejemplos reales que, por ser tales, nos impelen a una más profunda captación del significado de los mismos. Creemos que lo trágico del conocimiento del mal consistió en que éste no puede ser conocido originalmente sin experimentarlo; si en la tentación no se presenta la posibilidad cierta de las irreversibles consecuencias de la experiencia del mal, dando sin embargo a entender como que el hombre podría acceder a la propuesta diabólica sin efectos negativos (que inducía a comer del fruto para conocer más, asemejándose entonces a Dios); eso se debe a la esencia de la tentación que, como regla general, comienza por encubrir lo negativo sobrevalorando simultáneamente lo positivo del logro propuesto. No creemos que el fruto en sí lleve al conocimiento del bien y del mal; fue la desobediencia, que es un mal, que hizo ingresar al género humano en el reino del mal y de la nada. "De ninguna manera moriréis", dijo la serpiente, "es que Dios sabe muy bien que el día en que comiéreis de él se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal"; una vez que comieron los frutos "se les abrieron a entreambos los ojos, y se dieron cuenta que estaban desnudos...". Yahveh Dios llamó al hombre y le dijo: "¿Dónde estás?". Este contestó: "Te oí andar por el jardín y tuve miedo porque estoy desnudo, por eso me escondí". El replicó: "¿Quién te ha hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del que te prohibí comer?" (Cfr. Génesis, cap. 3, vvss. 4 al 11)... La experiencia del mal como desobediencia se refleja como primer efecto en la vergüenza del desnudo. Acotemos finalmente, como lo desarrollamos en nuestro trabajo "Las opciones trascendentales", que en el pecado satánico el problema era de "dependencia o independencia"; aquí

personas recién cuando las pierde, así también es desde el claroscuro de su vida sujeta permanentemente a opciones "bien-mal", ser no ser, que se hace más patente la consistencia de lo real visto desde la privación; o sea que es un modo compensatorio de apreciar más adecuadamente lo existente de forma similar a como apreciamos la salud desde la enfermedad que nos postra y anonada. El pensador idealista tendría que estar bien consciente que lo único que puede en filosofía inventar el hombre "ex-nihilo" es precisamente la nada, la privación, el mal; y todos los pensamientos estructurados sin tener en cuenta la intelección de lo real existente (pues lo rechazan expresamente) constituyen postulación de proyectos que, en definitiva, son ens imaginarium, como Kant lo establecía; en suma, nada.⁵

1. La nada existencial absoluta

Cuando el viejo Parménides dijo "el ser es, el no ser no es" y luego estableció sin reservas que no cabe ningún conocimiento de lo que no es, afirmó unas cosas tan elementales y obvias que muchos pensarán qué clase de madurez debió ostentar Parménides para llegar a la cumbre de su filosofía con semejante afirmación. Todo pasa como si cuando más patente se presenta lo existente, cuando más denso se patentiza lo real, más absurdo e impensable aparece un pensamiento que lo niegue y por ello se concluye, como en Parménides, que el no ser no es ni cabe conocimiento alguno de él. Pero también, y esto es lo notable, mientras menos se nos presenta como evidente, consistente y existente el ser, más absurdo parece ese aforismo parmenídeo, y esto porque el empalidecimiento ontológico del ser conduce a hacer de esa afirmación algo así como la enunciación del principio de contradicción o de identidad pero ahora desde un punto de vista lógico. En este caso, "el ser es, el no ser no es" parece una tautología en la medida en que se contradicen dos entidades lógicas.

La afirmación parmenídea el "no ser no es" ya es indicación de la ignorancia en que se encontraba el Eléata y con él, todos nosotros. Por eso mismo debemos rechazar con él a los que niegan lo real y tanto más enérgicamente cuanto más se presenta lo existente, el ser, con caracteres absolutos. La nada, el no ser, siempre será el anverso de lo que es y en cuanto es; y si el ser parmenídeo es absoluto también lo será la nada. Tremendo vértigo ocasiona la posibilidad de no haber existido, de haber emergido de la nada, como también la posibilidad de volver a ella por una aniquilación extrínseca, presunción suficiente como para anticipadamente anonadarnos. Todo será cuestión de conocer la relación de dependencia que implica tal posibilidad y quién sería el que ostenta tal omnipotencia. Si no nos ponemos en claro al respecto, nuestra reacción a la posible angustia que nos envolvería consistirá en rechazar y no pensar más en esa nada siniestra. Y ésta fue, creemos, la salida habitual del pensamiento que, desde ese momento, al huir de la nada huye del ser que entonces pasa al olvido y a la clandestinidad.

⁵ Sobre el ens imaginarium hablaremos más adelante. Advertimos una sola vez y vale para todo este estudio que "la penosa vivencia de una privación que luego es trasladada a nivel ontológico y constituida en objeto formal de la inteligencia" no significa ontologizar la nada: sobre la base que estrictamente la nada es impensable podemos hablar de ella como si fuera algo para destacar los diversos aspectos negativos del ser.

Pero para mantenernos en esos ámbitos de no ser contrapuestos al ser, debemos afirmarnos sólidamente en el ser, en el acto de ser que supone un Esse, acto puro, absoluto, cuyo anverso para el hombre (quoad nos) es la nada absoluta, la cual no admite término medio, se es o no se es; no se existe más o menos. Para el hombre, no para Dios, la nada se opone a Dios y también al hombre.

Para Dios no hay otro (nada) que se le oponga pues El es plenitud total. Es cierto que a la creación se la llama ex nihilo, de la nada. Estrictamente si así fuera, la nada algo sería. La Creación surge de Dios, emana de Dios pero no como prolongación de su naturaleza sino como plena producción de un acto creador a partir de Quien es por excelencia. De allí que sería más adecuado decir que es una creación ex Ente (del que es) o ex Actu y no ex nihilo.

Como nosotros somos expertos en aquello que se refiere a la nada y al no ser y, a la par, muy débiles en asombrarnos de lo que es por excelencia, parece que tenemos como una necesidad de referir la nada a Dios para que resalte El y su creación. No creemos exista otro procedimiento mejor salvo que podamos emerger de esta oscuridad que nos envuelve y podamos contemplar una vez aunque sea, o una vez para siempre, lo que es en cuanto es.

Y lo más importante para nosotros y para nuestra comprensión de lo existente es la falta de graduación entre ser y no ser, que, en términos absolutos, sólo quiere decir, y es lo suficiente, que Quien es, no admite graduaciones en más o en menos y también que su Creación y los entes creados en cuanto son o existen tampoco admiten graduación. No se puede existir más o menos o sea, ayudándonos nuevamente con la nada, no hay entre ser y no ser término medio.

Llamamos de tal forma pues a la nada existencial porque nuestra finitud y dependencia nos hace entender el propio acto por el que existimos y su participación en el Actus per se subsistens, y, por lo mismo, comprendemos la absoluta dependencia en que estamos respecto de éste. Y si a esa absoluta dependencia la aprehendemos desde una naturaleza herida, puede devenir patente y angustiante esa realidad en la medida en que sólo atendamos a la finitud y la posibilidad de no ser, sin tener en cuenta, o rechazando, el aspecto tremendamente positivo de considerarnos criaturas sí, pero de Quien es por excelencia.

El ser es, el no ser no es. No es tan obvio ni tan simple. Luego de Parménides esa visualización primera del ser en cuanto existente, cayó en el olvido; ni Platón ni Aristóteles ni grandes corrientes de pensamientos desde entonces a nuestros días conocieron el ser en cuanto actus essendi o acto de existir ni por tanto "conocieron" la nada equivalente que lo resalta. La nada como privación en la que estamos va a alimentar otras concepciones que emergerán en un plano distinto de una metafísica del existir.

El olvido del ser al que aludimos y la nada consiguiente, no fue total como lo pretendía Heidegger ni de la clase por él concebida. Lo prueba el tipo de nada a la que alude. Es la metafísica existencial tomista la que llega al acto de ser ya sea a través de una prolongada meditación metafísica a partir de los

griegos y la tradición patrística, ya sea por la revelación bíblica ("Yo soy el que soy") o por ambas influencias. De esa manera muestra la patencia y prioridad del ser como acto con el cual vuelve a aparecer la nada equivalente existencial.

Si se quiere se puede evitar hablar de la nada con sólo decir que el acto de ser, en cuanto primario acto por el que algo existe, no admite graduación en más o en menos, aunque la graduación aparezca en el acto en cuanto a su intensividad que se manifiesta en la esencia que lo recibe. No hay pues más o menos ser en cuanto acto de existir como tampoco no hay, desde el punto de vista existencial absoluto, más o menos nadas.

2. La nada potencial relativa

Apenas se debilita la concepción de la criaturidad, apenas se infravalora o se ignora una metafísica del existir, desaparece del primer plano la nada existencial absoluta, es decir, el contraluz del ser como acto.

No vamos a entrar en la polémica si los griegos "conocieron" la nada o no.6 Pudo no estar presente la nada como temática pero todo hombre sabe y padece su propia nada y se pasa la vida efectuando actos privados de ser, es decir. "llenos" de huecos o nadas. Y los griegos no son excepción. La solemne proclama parmenídea "el no ser no es" clava las banderillas de una vez para siempre en el rugiente ser taurino, como para recordar que siempre, en el anverso del existir, pensamos lo impensable, la nada. Como decíamos, no es confortante suponer una nada en el origen. Un espantoso vértigo nos embarga cuando imaginamos un tiempo anterior en que simplemente no éramos. Se dirá que este pensamiento anonadante tiene su referencia al futuro. Muchos dicen: prefiero morir súbitamente así desaparezco sin más y para siempre; es como proclamar el retorno a los helados y silenciosos ámbitos de lo que no es más. Pero estas afirmaciones y deseos no son demasiado dignos de crédito. Se dicen sí, y sin mentir, en algún momento de la vida, pero nadie sabe si en todos los momentos de la existencia se mantiene esa angustiante convicción. El espíritu inmortal tiene, como tal, la vocación de perdurabilidad. Otra cosa es que el hombre, inventor de la nada, por aquello de no querer en el origen lo que es, haciendo hincapié en que no éramos, pretende concluir consecuentemente con su pensamiento, no esperando nada sin ninguna esperanza.

Los griegos posteriores a Parménides no aceptaron el no ser parmenídeo en su abismal significatividad. Muchas podrán ser las razones, por ejemplo, la patencia de la nada fuera de un ser como el de Parménides que no siendo demasiado compensador y acoger como para aceptarlo como principio que

⁶ Indudablemente, salvo la incursión parmenídea, Aristóteles y los griegos en general, ignoraban la "nada existencial absoluta" que surge más bien de las fuentes bíblicas y muy posteriormente aparece en la reflexión teológica-filosófica. El "no ser" ya estaba presente en la Antigüedad, sugerido por el irresuelto problema del movimiento (por él las cosas son y no son). Al llenarse el vacío entre el ser parmenídeo y el "ser y no ser" del devenir, por obra de Platón primero y luego por Aristóteles y su concepción de la substancia, el "no ser relativo" es incluido en la metafísica aristotélica como accidente de la substancia con lo cual ese no-ser pasa a tener la máxima relevancia, pero la substancia "tapa" ahora al esse y, correlativamente, la nada potencial relativa a la nada existencial absoluta.

da sentido a la vida del hombre, ocasiona sin duda rechazo, cuando no terror. Nosotros hemos advertido en la cátedra acerca del intolerable vacío que dejaba abierto el eléata entre su monolítica concepción del ser y la cambiante realidad de lo que es y no es. Platón llenó ese vacío intermedio con la trama de las ideas y Aristóteles con sus densas y perdurables sustancias; ambos perdieron, sin embargo, la incipiente visión de Parménides del ser como acto y, con ello, la nada existencial. Aparece ahora, sustitutivamente, una nada con menos caracteres contrastantes, más "tolerable", menos generadora de inquietudes, menos angustiante.

El no ser aristotélico suponía el ser existente; no es que así lo expresara el Estagirita, lo profesaba sin saberlo, "estaba" sobre el ser existente y no sospechó tal vez que ese piso sobre el cual desarrollaba sus peripatéticas charlas podría algún día desaparecer, o no haber sido jamás; era como una creencia al modo orteguiano, es decir, un estar algo en lo que se cree sin haberlo puesto jamás en cuestión. Recordemos la tesis aristotélica sobre el posible; es algo realmente asombroso desde una perspectiva moderna y actual inficionada de

⁷ Ortega y Gasset dice: "Estas 'ideas' básicas que llamo 'creencias' --ya se verá por qué- no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, 'creencias', constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma mente porque son creencias radicalismas se confunden para nosotros con la realidad misma—con nuestro mundo y nuestro ser— pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido" (p. 380). Más adelante Ortega ejemplifica: "El lector está en su casa y, por unos u otros motivos, resuelve salir a la calle... por mucho que busque en su conciencia no encontrará en ella ningún pensamiento en que se haga constar que hay calle"... El lector no se ha hecho cuestión ni por un momento de si la hay o no la hay. No se negará que para resolverse a salir a la calle es de cierta importancia que la calle exista... pero de este "tema tan importante no se ha hecho cuestión el lector, no ha pensado en ello ni nara negarlo ni para afirmarlo ni para ponerlo en duda". "Ahora bien, si el lector al llegar a la puerta de su casa descubriese que la calle había desaparecido, que la tierra concluía en el umbral de su domicilio o que ante la calle había desaparecido, que la tierra concluía en el umbral de su domicilio o que ante la cane naoia desaparecido, que la tierra concluia en el umbral de su domicilio o que ante él se había abierto una sima (para nosotros una especie de nada existencial), entonces se produciría en la conciencia del lector una clarísima y violenta sorpresa"... "esta sorpresa pone de manifiesto hasta qué punto la existencia de la calle actuaba en su estado anterior, es decir, hasta qué punto el lector contaba con la calle aunque no pensaba en ella y precisamente porque no pensaba." (Cfr. de Ortega y Gasset, Ideas y Creencias, Ob. Completas, Revista de Occidente, Tomo V, pp. 380-382, Madrid, 1947). Traduzcamos: Aristóteles no pensaba que la substancia existía porque de puro patente no se le ocurriría que podría no haber existido absolutamente. Pero si al selir a contemplar los sustancias so hubiero careo haber existido absolutamente. Pero si al salir a contemplar las sustancias se hubiera enconhaber existido absolutamente. Pero si al salir a contemplar las sustancias se hubiera encontrado con una sima, con la nada absoluta de la substancia, hubiera recibido una mayúscula sorpresa. La tradición bíblica y los estudios teológicos-filosóficos eximieron al pensamiento judeo-cristiano de la abrupta sorpresa en cuanto abrupta, pues la reflexión fue madurando de a poco en la historia. Advertimos que lo que aquí exponemos desemboca en una concepción inmanente-idealista; nosotros hemos querido aprovechar esta lúcida intuición orteguiana a los efectos de ejemplificar lo que sucedió, tal vez, en Aristóteles con la existencia supuesta; pero para que no haya derivaciones o deducciones no correctas debenos concluir orteguiamente, no como el Aquinoto, que por la tradición bíblica y preferences concluir orteguiamente. existencia supuesta; pero para que no haya derivaciones o deducciones no correctas debemos concluir, orteguianamente, no como el Aquinate —que por la tradición bíblica y patrística concluyó en la profundización de la concepción aristotélica en favor de la existencia—
sino, por el contrario, que frente al derrumbe de una creencia se inventa la solución que
la suple (que es inmanente-idealista) en vez de ver lo hasta ese momento no visto. Aristóteles, si se le hubiera derrumbado el piso que creía incólume de la substancia real, hubiera
tal vez descubierto lo que mil quinientos años después Santo Tomás descubrió: el existir de
la substancia. Descubrir no es obviamente inventar. La "solución" orteguiana que surge de
su texto es entonces profundamente errópes su texto es entonces profundamente errónea.

esencialismo. El posible aristotélico es el que es capaz. En griego se lo denominaba dunatós ón: ser poderoso o potente. En latín corresponde a potis esse (capaz) que luego hace potesse y finalmente posse; si se quisiera completar el significado y llevarlo a "capaz de ser" debería decirse entonces posse esse, poderoso de ser o devenir otro. Lo mismo para el dunatós ón siempre y cuando previamente exista. Lo notable de todo esto es que el originario significado de posible no era aquello que aún no es pero podía ser, sino aquello que es y puede ser otro de lo que es. A este posible Cornelio Fabro lo denomina "posible subjetivo". En Aristóteles y griegos en general, es probable que posible también significara aquello que puede el posible subjetivo; lo que Fabro denomina posible objetivo.8 Si Pedro puede ser músico, Pedro es el posible subjetivo; y músico, término de esa posibilidad por la cual podría también decirse que Pedro es un músico posible. En la translación del centro de gravedad del sujeto al objeto en una concepción sustancialista como era la de Aristóteles no debió causar relevantes problemas semánticos pues siempre está supuesta una existencia del sujeto o sea del posible. Además, Aristóteles utilizaba otro término para significar la contingencia que implicaba esa posibilidad de ser esto o aquello: se trata del participio pasado del verbo endéjomoi el cual para algunos autores tenía el mismo significado a dunatós ón (poderoso de ser, posible), pero otros sostienen que había una diferencia ya que aseguran que el dunatós significa el posible subjetivo metafísico y el endejómenon el posible lógico. El Estagirita lo opone en lógica a necesario, por ejemplo, necesario que sea, contingente que sea o no sea.9 Como fuera, el no ser que aquí vemos aparecer, no es el patético no ser absoluto de Parménides, sino el no ser relativo que viene antes de Parménides y que pasó al lado de éste sin modificaciones. Los presocráticos se preguntaban si las cosas que cambian tenían ser, pues "son y no son" (no en el sentido de texistir o no existir!) o sea que son esto, luego aquello, por lo que al estar en perpetuo devenir nunca parece que son. Esta ambigüedad im-

9 Waitz y Bonitz sostienen según Tricot, que el endejómenos sería aquello que es lógicamente posible, mientras que el dunatós lo es ontológicamente posible. Pero Tricot no cree en tal distinción, lo mismo que Hamelin, Maiers, Syllog (cfr., del autor, Aristote, la métaphysique, Tomo I, p. 287, nota 4, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1966). Nosotros nos inclinamos por la distinción, aunque es una cuestión ardua (cfr. nuestra tesis de doctorado Los conceptos de posibilidad en la Crítica de la Razón Pura, pp. II y ss., La Pla-

ta, 1971).

⁸ Fabro roza el tema con respecto al contingente y suministra dos expresiones que bien pueden ser acuñadas no solamente para el contingente sino también para el posible: "Anche per S. Tommasso è detto 'contingente' ciò che 'può essere e non essere' ma quando i Moderni ripetono la stessa formula, danno ad essa un senso notevolmente diverso quando i Moderni ripetono la stessa formula, damno ad essa un senso notevolmente diverso dal tomista. Si potrebbe dire che per essi la possibilità di essere e non essere, che spetta al contingente, è logico-metafisico direi oggetiva; per S. Tommaso invece, è fisico-metafisica, direi soggetiva. Per S. Tommaso è detto contingente l'ente que può essere e non essere in senso soggetivo, in quanto nella struttura fisica della sua essenza risulta corruttibile..." (Cfr. de C. Fabro Esegesi Tomistica, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969; el capítulo referente a "la nozione 'tomista' di contingenza", p. 61). Entonces podríamos extender el significado del posible objetivo, más allá de lo contingente, a lo que no tiene en sí la razón de su posibilidad, lo que puede ser o no ser como término de una acción y el posible subjetivo en cuanto el posible, se refiere al sujeto de la acción de una en poser algo más o diferente de lo que es contingente o no va sea el que no va sea el superingente o no va sea el el que puede ser o no ser algo más o diferente de lo que es, contingente o no, ya sea el hombre corruptible o la naturaleza angélica que es sujeto de perfección cognoscitiva. Como se ve, se mantiene intacto el tema que defiende Fabro, que el contingente se refiere a la naturaleza del sujeto corruptible y no a la posibilidad o no de existir, lo que implica que, ya no el contingente sino el posible, pueda referirse a un sujeto no corruptible.

prontó fuertemente a Heráclito y constituyó, y constituye sin duda, la causa permanente de las muy variadas formas de escepticismo (Pyrrón decía que las cosas ¡ni son ni no son!) que no aceptaron o no conocieron la solución aristotélica, pues, en realidad, para aceptarla, los escépticos hubieran tenido que traspasar el devenir espacio-temporal y llegar a la metafísica o filosofía primera, propiamente a la concepción de la sustancia por la que Aristóteles "confiere" a las cosas que "son y no son" la estabilidad necesaria para que se pueda decir de ellas que son, conjugando en la sustancia y sus accidentes el ser y el devenir. "Aquello que está en las cercanías de las cosas que cambian, eso es la sustancia prima y primera será la filosofía que trate de ella" decía el Estagirita señalando entonces el carácter ultrasensible de la sustancia.

Aristóteles sabia que la sustancia en cuanto tal permanece y sus accidentes cambian; es por allí entonces que el sujeto del cambio es, porque está en acto, pero también no es porque aún no es lo que quisiera o debiera o tendría que ser. La nada potencial aparece en el fondo mismo de la metafísica y lógica aristotélica y aparece también entonces como fundamento de la gnoseología. Entre los primeros principios del entendimiento Aristóteles enuncia el principal: "Ninguna cosa puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto". Este es el principio de no contradicción: el ser y la nada se oponen, se excluyen, pero recordemos que aquí no se trata de la nada existencial (aunque sea sobremanera válido para una metafísica del existir); se trata en vez, de la nada potencial, como tal relativa, la cual tolera grados entre el ser y no ser. Precisamente la noción de posible y potencia indica algo que no siendo aún, puede ser, y que no siendo del todo aún, casi es. Para que el principio sea absolutamente válido se exigen condiciones de tiempo, de significado y de circunstancias. Pero el principio de no contradicción es más bien un invento humano y es el anverso complementario del principio de identidad: "lo que es, es" "todo ente es idéntico a sí mismo" que en el fondo surge del trascendental "uno"; el ser es uno, y lo que es uno es ser, o sea que es intrínsecamente indivisible y, a la vez, distinto de otro. Este principio de identidad que parece tan obvio y redundante y que ni debiera afirmarse en una antropología sin heridas, es sin embargo un principio fundamental de partida para el hombre, pues a él se aferra como la única certeza indubitable para defender la cual, se enuncia el de no contradicción. Lo que pasa es que el hombre al conocer y practicar el mal perdió la visión y práctica del ser sin fisuras emergiendo en su contorno, la nada; el principio de no contradicción podría denominárselo el principio de la no nada o de la antinada y adquiere relevancia de modo similar como el instinto de conservación se destaca más frente a los peligros y acechanzas que amenazan la vida desde que ésta es precaria y mortal. El principio de identidad es un principio que surge desde lo existente (en verdad no es más que la insoslavable patencia del ser) y el de no contradicción la advertencia ante la nada. 10

¹⁰ El principio de identidad mal manejado puede dar origen a cualquier aberración. En general pasa lo de Schelling: tal principio — "todo ente es idéntico a sí mismo" — o bien "es sí mismo" y se convierte en el trascendental uno; o bien pasa a formularse "A = A", lo cual ya implica dualidad de cantidades iguales, válido en la medida en que no se salga del ámbito matemático y de su tipo de abstracción consiguiente, como la certeza matemática sólo es válida para las matemáticas. Pero si retornamos a la metafísica insertando en ella el "A = A", entonces posibilita que Schelling exprese: "Si nous jetons maintenant un regard rétrospectif sur le principe de l'identité "A = A", nous trouvons que nous pouvions en déduire

Algo similar pasa con el primer principio del obrar moral o sea la syndéresis que se enuncia: "haz el bien, evita el mal". En un primer momento en el que el querer del hombre coincidía con el poder (podía hacer todo lo que quería) con el cual se manifestaba su libertad en su máxima potencia creativa, 11 le fue impuesto, sin embargo, una restricción a ese querer-poder omnímodo: todo menos comer el fruto del bien y del mal, que es como si se dijera, el fruto del ser y del no ser. Desde ahora puede, puede querer, pero no debe por lo menos, en un solo punto, el que comentamos. El hombre se da cuenta que es afectado por una restricción a su poder-querer y en vez de aceptar el ser en el que estaba y ratificar de ese modo su gratitud y adhesión al Creador, deja entrar la opción bien-mal en su libertad (lo cual constituye un profundo deterioro en su libertad creativa) y, con ella, la posibilidad de no ser; desde ahora y en más, la opción consistirá en el más común y cotidiano carácter de la libertad, opción entre ser y no ser, que es posible ahora al "conocer" el mal, o sea, "conocer la nada", lo que no es.

Pero ¿qué hubiera sucedido si el primer hombre hubiese pasado la prueba exitosamente? No se hubiera presentado nuevamente la opción bien-mal porque el primer principio no alertaría, por ocioso, a evitar el mal desde que no se tendría noticias de él. La syndéresis está en la raíz misma de la tendencialidad de la voluntad al bien y su despliegue en el instinto de conservación y los otros que los refuerzan, pues constituyen, como decía Aristóteles y antes Sócrates, un instinto divino de expansión vital humana y de plenitud casi sin necesidad de recordárselo a sí mismo al modo imperativo de "haz el bien"; esto,

inmédiatement notre principe. Il a été affirmè que dans toute proposition identique la pensée est comparée avec elle-même, ce qui a donc lieu sans aucun doute par un acte de pensée (Denkakt). La proposition "A = A" présuppose donc une pensée que devient inmédiatement objet pour elle-même; mais un tal acte de pensée qui devient objet pour lui-même n'existe que dans la conscience de soi.,.. (Cfr. de F. W. J. Schelling, "Le système de l'idéalisme trascendental", Trad. Christian Dubois, pp. 29 y sgs., Biblioteque Philosophique de Louvain, 1978). Y de aquí virtualmente deduce Schelling su sistema del idealismo trascendental, lo cual no sería posible si hubiéramos partido de la noción de identidad tal como lo expresamos al principio. Al respecto S. Vanni Rovighi expresa: "... ogni ente è se stesso'. Quest'ultimo esplicita la semplice nozione di essere; il principio di contradizzione invece è il primo giudizio, che del essere dice la necesittà. Il giudizio si deduce de la semplice nozione e questa richiama immediatamente il giudizio. In questo senso non è ingiustificato parlare de principium identitatis et contradictionis". (Cfr. Enciclopedia Filosofica, Istituto per la collaborazione culturale, Tomo II, Artículo "Identità, principio di" de Sofía Vanni Rovighi, col. 1215-1219, Venezia-Roma, 1957).

¹¹ Respecto a libertad "creativa" debemos decir que en un estado de inocencia original o de santidad "terminal", la libertad como una de las propiedades fundantes propias del ente espiritual o humano, no podría reducirse a la simple opción entre bienes (pues el mal está obviamente excluido) sino a lo que es más propio de la santidad infinita de Dios como Acto creador libre. La infinita riqueza de la creatividad excede la comprensión humana pero se vislumbra en el dicho de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras", que en su estricta significación, sin interpretaciones sentimentales reductoras, quiere decir que quien ama verdaderamente, lo que quiere, en su libertad creativa, es siempre bueno; desde un estado de santidad ("terminal") pudo San Agustín proferir esa sentencia célebre. No está de más recordar también aquel dicho kantiano por el que afirma que la libertad es concebible en su inconcebiblidad, pues en el fondo, lo que no puede Kant es demostrar la libertad fundante creativa (ratio essendi) de la moral, que en verdad pertenece a Dios y es por ello precisamente que Kant traiciona su pensamiento inmanente ético al aludir a la inconcebible libertad, que lo es, sí, pero en cuanto divina. Nosotros creemos que analógicamente y por participación, puede hablarse de una libertad creativa en el orden ético y poético, referente al hombre.

claro está, sería así en un estado de naturaleza donde el mal y la nada no están presentes, estado cuya añoranza hace engañar a los hombres, quienes como Rousseau, simplifican el trámite pregonando un retorno imposible a ese estado inocente desde una situación derivada de aquel acto original de cuya nocividad y gravísimas consecuencias, parecen no tener ni advertencia.

He aquí nuevamente el mal y la nada deshilachando la trama de la vida humana, presentándose como un no ser moral, una verdadera privación que pone al descubierto ese instinto de expansión y plenitud pero que al estar entorpecido por el desorden del "no ser" instalado en la interioridad del hombre se presenta ahora bajo la forma de un mandato: "Haz el bien" que bastaría como enunciación simple si no fuera por el desorden aludido para contrarrestar el cual se completa con el "evita el mal" que constituye así el enunciado moral apropiado a una naturaleza que se mueve entre opciones bien-mal debido a las profundas heridas de la voluntad, de manera similar como el principio de no contradicción alerta ante la posibilidad de error debido a las correlativas debilidades intelectuales derivadas de aquel primer acto original por el que la nada y sus consecuencias penetraron en el hombre. Esta incursión por los primeros principios intelectuales y morales nos muestra hasta qué punto hemos perdido la capacidad de admirar lo real existente y consistente; siempre está la nada que empalidece el ser y lo desvirtúa.

La nada potencial relativa (relativa porque es un no ser que implica algo, por ejemplo el acto, la sustancia o lo existente) está presente no sólo en la metafísica sustancialista de cuño aristotélico sino también en la metafísica existencial del Aquinate, o sea, derechamente en toda metafísica que se precie de serlo, en suma, realista.

Como ya advertimos, es relativa porque supone lo existente. Es potencial porque es un no ser que "aún no es" y que tal vez no lo sea nunca; todo depende de la libertad humana y de las circunstancias que facilitan o entorpecen la realidad del hombre. Coincide entonces con la realización o no, con la autenticidad o inautenticidad de la vida humana, con el más o menos ser, o, lo que es lo mismo, con la más o menos nada que lesiona profundamente la plenitud del hombre. Pertenece al dicho: "Serás lo que debes ser o no serás nada". Pero también sin esa caracterización moral, la potencialidad del ser, o sea, el no ser aún, puede caracterizar simplemente todos los actos humanos en la medida que presuponen el devenir, actos que son más o menos indiferentes a una valorización ética pero que pueden manifestar el "no ser aún". "Yo soy profesor", lo cual impidió que pudiera ser, por ejemplo, músico; mi "no ser músico" sin embargo y a pesar que alude quizá a una nada potencial, no es propiamente de signo éticamente negativo.

3. La no-nada esencialista o la nada impropia

En la mentalidad esencialista la nada es soslayada lo más posible. Esta actitud en la que también incluimos a Platón, se desarrolla vigorosamente desde Avicena, justamente cuando se incluyen en su teología-filosofía la consideración

¹² Cfr. Jacques Maritain, "Approches sans entraves", Secc. III, 11: "Réflexions sur la nature blessée", pp. 249 y sgs., Librairie Arthème Fayard, Paris, 1973.

de la existencia pero vista como apéndice o accidente de la esencia, con lo cual cabe otorgar a dicha mentalidad el carácter de esencialista por la indudable soberanía que la esencia ostenta respecto de toda otra realidad. Si bien es cierto que desde una metafísica del existir la esencia manifiesta una cierta prioridad sobre la existencia, ésta es considerada no como acto de existir (principio quo) sino como factum, como la presencia del ente y no aquello por el cual se presenta o tiene existencia; hay una jerarquía en esta línea: acto de ser-esenciaexistencia y como al esencialismo le queda oculto el acto de ser, la esencia asume un nivel ontológico incomparable, escapándose no sólo del acto de ser sino de la correlativa nada existencial absoluta, para soportar la cual deberíamos antes reparar en el altísimo rango ontológico del acto de ser que lleva inmediatamente al Acto per se subsistens del que participa. Estamos en una concepción del ente considerado como sustancia particular y singularísima frente al Acto que es Persona por excelencia. Si el esencialismo, en vez, no sigue esa vía personalista existencial, es porque en el fondo constituye algo así como una explosión despersonalizante desbordada por el lado racional infrayalorante de la materia, a raíz de lo cual no admite la unidad sustancial o concepción hylemórfica y se expande al infinito llenando toda distancia con Dios y haciendo confundir de alguna manera con él la naturaleza racional humana.

Como denominador común en los distintos pensamientos que integran el esencialismo podemos señalar no sólo la no consideración de la nada existencial absoluta sino también la de la potencial relativa por la infravaloración de la potencia a favor del acto. Es típico el rechazo de toda nada, vacío; y así también el esencialismo va a inficionar cierta mentalidad científica condicionando la investigación hacia el continuum físico y hacia los espacios y tiempos infinitos. Podría decirse que la nada quedará reducida a la del no ser lógico y, como veremos, al no ser "gnoseontológico" de la "filosofía trascendental "kantiana 13 y a la del pecado y mal excluida y rechazada de la esencia.

La explicación de lo dicho es lo siguiente: al dar a la esencia el papel relevante sobre la existencia (ocultando el acto de ser) se rompe la concepción hylemórfica y resulta más o menos imposible desarrollar una antropología del devenir, aun de tipo aristotélico, pues la perfección o imperfección exige la actualidad de la forma y la potencialidad de la materia en íntima comunión. Pero el esencialismo es reacio a la potencia, muy afín al acto: los posibles esencialistas son esencias pensadas en acto de modo que, por principio, también dejan de lado la nada potencial relativa. Pero hay más desde un punto de vista cosmológico-metafísico: para ello tenemos que retomar brevemente la "evolución" del posible aristotélico en su muy importante momento en que la existencia hace irrupción en él y lo eleva a un plano en el cual no se desenvolvía.

¹³ Este término complejo lo proponemos como expresión de la filosofía trascendental kantiana en primer lugar, pero también del idealismo en general y de todo pensamiento que condiciona el conocimiento de la realidad ontológica; y ese condicionamiento se efectúa por una previa gnoseología. En Kant había una diferencia que lo separa del idealismo: la gnoseología condiciona la posibilidad del conocimiento pero con referencia a la experiencia, aceptando la existencia de la cosa en sí. Sin embargo, ante la imposibilidad de la gnoseontología porque ésta no concluye en la experiencia efectiva, recurre a una entidad híbrida supletoria que es la experiencia posible. Los idealismos en general no tendrían escrúpulos en deducir la ontología de la gnoseología, dejando de lado la experiencia efectiva (Cfr. mi tesis citada, Cap. VII, "Posibilidad Trascendental").

En los albores de la metafísica esencial-existencial aviceniana, de signo contrario a la tomista, el posible realísimo aristotélico que suponía lo existente se transforma en el posible esencialista inexistente, es decir, un posible anterior a lo existente y a la existencia y de rango superior pues sustenta una "existencia" ideal, sui generis, en el pensamiento divino del cual termina siendo co-eterno. ¡Ahora sí que es peligroso aludir a un posible subjetivo u objetivo! Ya no será tan importante nuestra existencia como la condición pensada-posible que otorga un rango quasi divino a la esencia humana. La esencia real apta para exitir (pero no existente de Francisco Suárez) y los infinitos posibles leibnitzianos que cubren todo lo pensable por Dios, y de los cuales nosotros somos apenas una muestra viviente que en nada se diferencia de aquellas "salvo" en la existencia son un ejemplo. Recordemos que para Leibnitz, los posibles, o sea, las esencias posibles, vivían en el Entendimiento divino pero no eran creados por Dios por el mismo motivo que Dios no era autor de su propio entendimiento por ser coeternas con él.

Años atrás hemos sostenido en un curso ("Fundamentos metafísicos de la evolución") que las actitudes no creacionistas o semicreacionistas son decisivamente inclinantes a eliminar vacíos y son las que en el orden físico-biológico buscan la completa continuidad espacio-temporal sin principio ni fin (evolución o transformismo) o sin límites espaciales; y habíamos denunciado en Leibnitz la coherencia entre su semicreacionismo al que denominábamos transformismo ontológico (que surge de su Teodicea) y la inclinación a postular la evolución del género humano a partir de seres vivientes no humanos, Dios mediante. Esto tiene antecedentes en la concepción aviceniana y está alimentada por la repugnancia al vacío o a la nada.

Vemos pues que en el esencialismo-racionalista y aun en el idealismo, no sólo se olvida la nada existencial absoluta sino la potencial relativa, la del devenir que incluye necesariamente lo corpóreo espacio temporal. Una metafísica existencial empero, que acepta todos los niveles del ser, tiene muy presente la nada potencial relativa como factor imposible de soslayar en una concepción antropológica.

4. La nada y la ciencia

Por lo que sabemos en el terreno científico las cosas no son unánimes y mucho depende, en el modo de pensar del científico, de las filosofías subyacentes en él. Por ejemplo, si se trata de un pensamiento escéptico antimetafísico, hoy representado por el positivismo científico o el mecanicismo biológico, la nada como vacío en su patencia cósmica o en su aspecto "semi-nada" de caos, es un convidado permanente con el cual pareciera se conviviera sin el horror que inspira a otros pensamientos, por ejemplo, el racionalismo. No olvidemos que ya en el antiguo atomismo democríteo la nada era el espacio vacío que envolvía y permitía el movimiento a los seres atómicos. En el fondo no es que a la nada se la deje sobrevivir como un elemento más del sistema; estaba en la raíz misma del pensamiento en tanto ella inducía al radical pesimismo desde que este pensamiento pseudocientífico no admite un ser consistente en el origen sino cualquier cosa: caos, desorden, tinieblas, nada.

Pero si se trata de una ciencia que no comienza rechazando una metafísica o una teología, sino, en el extremo opuesto, queda incluida dentro de actitudes desbordadamente antiescépticas que sienten horror a la nada considerada como vacío o tiempos discontinuos, toma como socio permanente, en modo similar al esencialismo, a la antinada, es decir, "lo divino" (y no propiamente al Dios Creador) con lo cual todo queda como lleno y continuo en el panteísmo en el que se desemboca. ¿Qué hay más allá del universo? ¿Por qué y hacia dónde se expande el cosmos? ¿Qué hay más allá de la última estrella conocida o Galaxia a miles de millones de años luz?

La contestación nos obliga a respuestas de signo contrario.

- 1) Fuera del cosmos "hay" nada, espacio vacío. Así respondería un científico escéptico.
- 2) Todo el Universo está envuelto e impregnado de la presencia divina; es como diría Newton del espacio y tiempo, un sensorium de Dios; fenómenos leibnitzianos fundados en Dios, o un universo infinito sin límites o, como también afirmaba Leibnitz, todo es como un estanque lleno de peces y cada pez como un estanque lleno de peces, pues siempre habrá, constituyendo la mónada, multitud de mónadas hasta el infinito; o finalmente desembocaríamos en un "consistente" panteísmo spinoziano, solución siempre a la mano para las actitudes "optimistas" no creacionistas. El propio Einstein terminó por admitir una presencia divina de tipo spinozista en su cosmos. Pero las respuestas dadas que constituirían alternativas excluyentes no creemos agoten la cuestión. Por ejemplo y respecto a preguntar acerca de lo que hay detrás de la última galaxia, no nos parece un interrogante bien planteado pues adelanta una respuesta espacial: la nada no ocupa espacio ni es espacio vacío. Al incluir el "detrás" en la pregunta estamos exigiendo una respuesta espacial; o no hay nada o hay algo. Pero es el caso que no hay que irse a la última galaxia como referencia para preguntarse qué hay más allá o fuera del Universo, pues ello implica, cuando se responde que no hay nada, una nada espacial o sea algo. La nada es, como va hemos visto, carencia, no ser, el anverso de lo existente, o sea anverso de cada uno de los seres existentes: estrella, árbol, hombre o ángel.14

¹⁴ Si la noción de esse implica un esfuerzo permanente por parte de la inteligencia humana, no menos pasará con la nada como anverso de la existencia, pues tendemos irremediablemente a configurar esa nada como vacío y vacío espacial, intra o extracósmico, y la persistencia de esa imagen torna poco menos que incomprensible eso de que en el anverso de todo ente "hay" una nada correspondiente. Además, la facilidad con que acude la imaginación en brindar soluciones, impide el esfuerzo por encontrar otra. He aquí un intento de los varios que habría que hacer: a) desterremos la imagen esférica del Cosmos. b) Como es falsa la sentencia de Berkeley que "ser es ser percibido", no podmos suponer que la estrella más lejana percibida esté en el límite del Universo y que no existan millones de ellas más lejos y no percibidas aún o jamás. c) El presunto alejamiento de las galaxias respecto de un punto no significa expansión sino movimiento intracósmico, viaje de galaxias hacia zonas del inmenso universo existente no conocido y a la recíproca (el vacío o nada queda excluido). d) El Cosmos es ilimitado como lo es una esencia angélica (finita en el sentido que es criatura, sin límites porque es una esencia). Como lo proponemos en un estudio ("Fundamentos metafísicos del Cosmos"), considerando al Universo material como una forma no espiritual sino material, no tiene sentido preguntarse por sus límites ya que las formas no los tienen (¡y no confundir forma con figura!); pero como es, en nuestra hipótesis, intrínsecamente corpóreo o material, sus límites son intracósmicos y son los que separan sus accidentes, es decir, todos los elementos que lo determinan.

El Cosmos, para concluir con esta digresión filosófico-científica y adelantar alguna respuesta, es espacio-temporal intrínsecamente considerado. Es un Universo pleno sin vacíos interiores ni exteriores; donde no hay masa hay energía, luz, rayos, margnetismo, polvo, nubes, aire, radiaciones, etc. El cosmos está hecho de espacio y tiempo, corporeidad y movimiento, masa y energía. Fuera del cosmos no hay fuera pues el espacio y el tiempo son intrínsecos y no extrínsecos a él. No cabe, entonces, preguntar si el universo material flota en un espacio vacío o en una nada pues, repetimos, el espacio es propiedad intrínseca y no condicionante extrínseco de él. Lo que no es cosmos es Dios o los espíritus puros y mixtos total o parcialmente excluidos de ese universo material. Este tema es indudablemente común a la filosofía y a la ciencia pues estamos en la región donde armoniza la materia con el espíritu lo que induce a la armonización de ciencia y filosofía, siempre y cuando, claro está, el cientismo positivista declinara sus estrechas posturas antimetafísicas y la filosofía tratara de comprender el cosmos desde una metafísica existencial.

5. La nada "gnoseontológica" kantiana

Antes de considerar la nada existencial relativa aludiremos no tanto a la nada lógica que resulta de la contradicción sino a una en cierto modo derivada que es de tipo "gnoseontológico", presente en Kant, aunque no con ese nombre, y que entendemos conveniente traerla al análisis no sólo porque proviene de Kant, sino porque creemos abre un ámbito, el idealista, que en estas reflexiones no incluimos. Pensamos especialmente en Hegel y su dialéctica en la que la nada juega un rol decisivo aunque preferimos no introducirnos en su pensamiento; sin embargo, nos parece que ese ámbito abierto por Kant al respecto de la nada, puede ser una vía de comprensión del tema en el hegelismo, quizás más fecundo de lo que puede creerse.

La llamada "filosofía trascendental" que muchos equivocada y ligeramente denominan metafísica, es todo un pensamiento que nosotros preferimos caracterizar como una "gnoseontología" que por su ambiguo aspecto, dogmático-esencialista por una parte y empírico por la otra, no constituye todavía un idealismo. Terminantemente no es una metafísica pues por ser de una trascendentalidad inmanente opuesta a la metafísica trascendente, se desenvuelve en el ámbito nominalista entre el sujeto y los fenómenos, no más allá sino más acá de ellos: es un entre (zwischen para Heidegger) así entonces sería una prefísica fundamento gnoseontológico de una física pura según las ambiciones de Kant.

Es interesante destacar que el pensador de Königsberg haya hablado expresamente de la nada en la Crítica de la razón pura y que ésta se refiera o a la lógica formal o a la que él denomina lógica trascendental, que si bien supone la anterior es más que ella pues se da a sí misma un objeto, o sea, hace cuestión de contenidos, lo que no es propio de la formal. También parece aludir a una nada existencial relativa lo que sería muy coherente con su ambigüedad esencialista-nominalista.

En efecto: Kant establece cuatro tipos de nadas que corresponden a cada uno de los cuatro grupos de sus categorías. Respecto al primero, la nada es el ens rationis (noumena) o concepto sin intuición, pues "ninguno", afirma, se

opone a las tres primeras categorías de la cantidad (unidad, pluralidad, totalidad). Para el segundo grupo (realidad, negación, limitación) la nada es negación o "concepto de la carencia de un objeto" (sombra, frío) o nihil privativum; en el tercero (sustancia, causalidad, comunidad) la nada es la condición meramente formal (intuición sin substancia) o ens imaginarium y finalmente respecto al cuarto grupo (posibilidad, existencia y necesidad y sus contrarios) la nada es el concepto de un objeto contradictorio, nihil negativum o lo imposible.

No nos apresuremos a relacionar este cuadro con lo que ya tenemos visto acerca de la nada, Las razones surgirán enseguida. El primer tipo de nada, ens rationis atribuida a los "noumena" (aquello que no puede ser conocido) caracteriza una nada de tipo gnoseontológico pues es imposible conocer los "noumena" ya que no existen condiciones "gnoseontológicas" adecuadas aunque se afirma la existencia de esos noumena de cuya nada existencial, que sería su anverso, Kant nada dice, lo que revela en su pensamiento la ubicación de la nada en el ámbito de su filosofía trascendental que coincide parcialmente con el ámbito nominalista. La nada como carencia del segundo grupo podría aludir a la nada existencial relativa de la que enseguida hablaremos y que es muy tomada en cuenta por el nominalismo-existencialismo. La tercera nada también pertenece al área "gnoseontológica" referida esta vez a las formas puras del espacio y tiempo las que no teniendo contenido sustancial son ens imaginarium, entes imaginarios o sea inada! Dicho sea de paso esta nada es altamente conflictiva pues colocar a toda la Crítica de la razón pura al borde de la nada misma en la medida en que las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) juegan un decisivo rol en la estructuración de la filosofía trascendental; y al considerárselas como formas imaginarias improntaría como ens imaginarium toda la crítica de la razón pura y, en general, toda crítica kantiana. La cuarta clase se reduce, finalmente, a la contradicción lógica.¹⁵

Se podrá afirmar tal vez que este cuadro carece de relevancia como texto de la crítica y que su presencia puede obedecer a la predilección de Kant, que aparece reiteradamente en su obra, por la simetría, creyendo tal vez que con ella su pensamiento podría adquirir una persuasión mayor en base a la presunta mayor claridad, distinción y contundencia que brindaría tal simetría. Recor-

[&]quot;mucho" es muy forzado, especialmente por el carácter cuantitativo de la categoría de la cantidad y el carácter existencial del noúmeno. La otra nada opuesta a la realidad y a no es una nada extrínseca a la categoría sino la misma categoría y por las mismas razones kantianas podría oponerse a "limitación", de lo que resultaría "ilimitación" con los mismos derechos sistemáticos. La nada como ens imaginarium es algo insólito porque Kant nunca relacionó de esa manera la substancia con el tiempo y el espacio, pues la categoría supone ya o exige las formas puras del espacio y tiempo relacionadas con la materia sensible: en sentido estrictamente kantiano las formas puras del espacio y tiempo no tienen contenido substancial, sino, si se quiere, justo a la inversa: es la substancia sin intuición, lo que configuraría a la categoría de substancia de ens imaginarium. Por otra parte, debemos recordar que las formas puras del espacio y del tiempo, por un lado se relacionan con los datos sensibles y conforman el objeto fenoménico; si no se relacionan con ellos son lo que son, meras formas, y si, finalmente, no se relacionan con las categorías las intuiciones dichas son ciegas pero nunca "nadas". La nada Nº 4 que afecta a lo sensible (tornándolo en imposible) podría también relacionarse con lo necesario o lo existente (así devendría inexistente o nada absoluta). En este sentido se revela en Kant su afinidad con lo imposible lógico a pesar de que en ese grupo figura la categoría "supralógica" de la Existencia (Cfr. KANT, Crítica de la Razón Pura, Analítica Trascendental, Libro II).

demos la deducción de las doce categorías a partir de los doce juicios los cuatro esquemas temporales que responden a las cuatro clases de categorías, la reducción de tres trascendentales del ser a las tres categorías de la cantidad (máxima operación antimetafísica de elocuencia sin par), etc. Creemos que en realidad logra un efecto contrario por el notable arbitrarismo que supone esos cuadros: lo mismo pasa con la tabla de las "nadas" la cual es muy vulnerable a un análisis crítico estricto. 16 Así y todo queda patentizada la fuerte predilección kantiana por la nada lógica o "gnoseontológica".

6. La nada existencial relativa

Es tal vez la más cotidiana, la de todos los días. Como la existencial absoluta se trata de cosas que pueden estar o no estar (análogo a ser o no ser); como la potencial relativa son nadas que suponen la existencia: ausencias presentes de presencias pasadas y viceversa. Nosotros la podemos determinar como la nada del no estar (¡no la del no ser!), la de la ausencia y en su grado más dramático, la de la muerte porque el que muere "ya no está más aquí" y el muerto es el permanente ausente.

¿Por qué es existencial? Por lo pronto tenemos que aclarar que no tomamos aquí la existencia como el factum que supone el acto de existir, propio de una metafísica del ser, sino como el mero factum de la presencia que cuando se refiere al hombre es el factum de su vivir: existencia como vida, como experiencia del vivir, del ser ahí, del presentarse o darse y aun donarse. Se trata de una distinción fenomenológica-metafísica que se fundamenta en el grado de profundidad con que se interpreta la existencia. El "ser para la muerte" heideggeriano nada tiene que ver con el actus essendi de la metafísica realista (salvo por analogía de proporcionalidad, y por constituir aquél un "momento" último y más superficial del acto de ser intensivo cuya primordialidad escapa al existencialismo) pues el anverso de éste, dijimos, es la nada absoluta o radical; el anverso de la vida, del vivir o del ser heideggeriano, es la muerte, pero la muerte es una nada relativa (a lo menos para una antropología realista) es una detesintegración parcial del hombre (no una aniquilación!), en todo caso una desaparición: el espíritu subsiste y el cuerpo se reintegra a la materia sin tampoco aniquilarse o sea, sin volver a la nada existencial absoluta. Por algo Heidegger habla del Dasein o ser ahí. Es que a los germanos, como decía Ortega y Gasset, iles falta el verbo estar! Según Gilson, para Averroes, "la palabra árabe que significa existir, proviene de una raíz cuyo significado primitivo

¹⁶ Además, el concepto de la carencia de un objeto como "la sombra", "el frío", que más se parece a un "concepto sin intuición" —por el ejemplo suministrado— se asemeja a la nada existencial relativa de la privación: la sombra es ausencia de luz y el frío, de calor. Sin embargo, dado que para Kant es también un concepto que se destruye a sí mismo, se parece al contraconcepto del ente al que alude Heidegger más adelante, no siendo más que una nada figurada para este autor; pero concepto sin intuición también puede constituir una condición gnoseontológica fallida, o sea, nada (si así fuera, tres de la cuatro "nadas" serían gnoseontológicas y una lógica). Heidegger no estaría de acuerdo con que fuera ésta una nada "verdadera". Para nosotros no puede haber solución por la ambigüedad del texto, que abona diversas interpretaciones. En suma: a) según Heidegger (en nuestro modo de interpretarlo) sería una nada figurada, contraconcepto del ente. b) Según los ejemplos presentes se acerca a nuestra interpretación de la nada existencial relativa, no vivida sino concebida intelectualmente. c) Pero también según las propias aseveraciones kantianas, quedaría incluida dentro de la que nosotros llamamos nada ontológica.

era "hallado". El vulgo, comenta dicho autor, pareciera pues haber imaginado que para una cosa cualquiera existir consistía más o menos en hallarse ahí. Hoy diríamos: Sein es un Dasein.17 Es una importante reflexión que hasta podría definir el heideggerismo y que, sin duda, apoya nuestra tesis. Podría decirse que en verdad se accede al Sein a partir del Dasein, pues las cosas nos son conocidas primeramente por su presencia y ésta es, ante todo, sensible témporoespacial en cuanto captada por el hombre. Pero una cosa es llegar al Sein (como esse) a partir del Dasein y otra es quedarse en el Dasein o en sus muy próximas cercanías como lo hace Heidegger con lo cual jamás accedería al actus essendi de la metafísica del existir, como constituyente del ente. El verbo "estar" es indudablemente un magnífico auxiliar del ser pues lo anuncia sin confundirse con él; es la manifestación fenoménica del ser, es su puerta de entrada si lo que se quiere es cruzar el umbral de lo fenoménico; caso contrario, es la valla clausurante de toda metafísica, ésa que no quiere atravesar el escepticismo con todas sus múltiples variantes históricos, incluido el existencialismo en general y el nominalismo. El "estar" ocupa ahora orgullosamente el pueto del ser y pasa por él.

Cuando decimos "Pedro no está aquí", aparece la nada existencial relativa pues en el ahí o aquí, no está, ni tampoco están los otros, no hay nadie, o sea que también sabemos que Pedro y los otros existen, suponemos su existencia y no a la manera aristotélica ya referida (que cuenta con la existencia sin pensar en ella) sino desde un punto de vista desde donde precisamente la existencia se hace patente. Recordemos además que para Aristóteles y la metafísica existencial, el no ser (relativo) se refiere a un estado del ente en un determinado momento; para esta nueva versión, el no ser es un no estar aquí la sustancia casi como si no existiese pero existiendo, pues si bien para nosotros el no estar alguien nos puede dar la impresión de su inexistencia, sabemos sin embargo que está en otra parte. Es una ausencia que supone una presencia. Claro que si en esta línea es ubicada la muerte como la más patética "manifestación" de la nada, para quienes la muerte constituye el último fin, ésta se transforma en lo patético por excelencia, o sea, pasa por ser algo parecido a una aniquilación. El pensamiento nominalista, existencialista y, aún, el escepticismo en general, poseerían esta concepción en la medida en que al no creer en la existencia de Dios, o en un más allá que no sea transmigración o eterno retorno o sea que consideren la muerte como definitivo fin, no pueden menos que exagerar el patetismo de la muerte o, en todo caso, considerarla como supresión existencial que puede constituir el natural desemboque de la radical actitud escéptica.

El esencialismo tiene una subdominante escéptica y eso explicaría el por qué parece ser efecto de una reacción desbordada contra el escepticismo; de ahí sus preferencias por los espacios y tiempos llenos, su amistad promiscua con lo divino, sus deseos de eternidad sin muerte (pensamos en Descartes) y hasta sin origen, su predilección por lo continuo, en una palabra, su horror a la nada y al vacío. El escepticismo y sus múltiples variantes parecen hacer a veces de la muerte la amistad predilecta, pues la muerte en cuanto tránsito al descanso de lo que ya no es más, es preferible al pesimismo, propio de

¹⁷ Cfr. ETIENNE GILSON, El tomismo (Trad. Alberto Oteiza Quirno), Desclée de Broufer, Buenos Aires, 1943, p. 61.

quien ve por todas partes caos y desorden; sin duda es preferible, en esa tesitura, la simple y definitiva nada en tanto simplicidad pura, a todo un mundo sin sentido, complicado y entretejido de carencias, falencias y contradicciones. Como vemos, el hombre suele buscar la simplicidad aun en los lugares más extraños.¹⁸

El pensamiento heideggeriano profundamente improntado por el no ser de la existencia (que es el no ser de la vida) o por el "ser para la muerte" o la recóndita posibilidad del no ser y, además, por su reiterada adhesión al ser como presencia y al ser-ahí como un estar, no se alinea obviamente con los "optimistas" (racionalistas e idealistas) y para aducir un parentesco con el realismo metafísico, tendría antes que atravesar el umbral de lo fenoménico y no tratar de experimentar el ser como inteligirlo, y por ese camino llegar al acto de ser y a la criaturidad y, seguidamente, a Dios, de modo de completar la noción de la nada del vivir con la nada existencial absoluta anverso del ser como acto. Si así se hiciera, y así lo hace la metafísica del existir, la nada absoluta le quitaría mucha relevancia a la nada de la muerte de modo de no entendérsela más como supresión definitiva; pero le entregaría además una suprema relevancia, la que surge de la exigencia de la autenticidad, de llegar a esa nada existencial relativa, con la mayor densidad posible de ser, o lo que es lo mismo, de plenitud. La muerte no es el fin de la vida, sino la consolidación de la vida en el grado de densidad ontológica en que se encontraba cuando acaeció la interrupción mortal. En esta perspectiva realista existencial, no heideggeriana, el hombre no es el ser para la muerte, sino el crecimiento o decrecimiento del ser hasta la muerte: ésta marca el hito definitivo en el que la muerte desaparece para siempre y con ella toda posibilidad de autenticidad o inautenticidad, pues la autenticidad es vencer la privación, o sea la nada, y cuando la nada desaparece queda lo que es, para siempre. 19

19 Tal vez sea oportuno incluir un magnífico texto del Aquinate: "Y si se dice que lo que procede de la nada, en cuanto es de suyo, tiende a la nada —y en este sentido en todas

¹⁸ Podríamos decir que el panteísmo es la máxima expresión de la continuidad sin interrupciones. Nosotros llamamos a la metafísica realista existencial "la metafísica de la interrupción", pues designa la abismal diferencia entre el Esse y el esse: pues la Creación en su verdadero sentido "estorba o impide la continuidad (sin hiatos) entre Dios y los hombres", entre el esse creado y el Esse increado. Entre ambos se despliega la máxima lejanía esencial (finito-infinito), pero también se presenta la máxima cercanía existencial por el parentesco íntimo o la filiación Creador-creado, análogo a la relación Padre-criatura, que es relación existencial ino esencial panteísta! En ciertos grandes pensadores de la línea racio-esencialista se pueden observar formas más atenuadas de continuismos: por ejemplo, Leibniz, con el evolucionismo que se propuso en su Teodicea (que nosotros denomináramos transformismo ontológico) o en el demiurgo platónico o antífice del universo subordinado a un modelo eterno, lo cual implica continuidad impersonal hacia el pasado; o más modernamente, la misma caracterización de Dios como Arquitecto, que no crea pero forma el Universo, lo cual, contra toda metafísica de la interrupción, implica una continuidad eterna del "algo" (¿material?) con el que se plasma la "Creación"; más contemporáneamente, el filósofo, teólogo, científico Teilhard de Chardin es un exponente de la actitud continuista hacia el futuro, que establece una evolución genérica humana hacia la plenitud. Cuando a la "no nada" esencialista también la denominábamos "nada impropia" lo decíamos por dos motivos: 1) porque la actitud racioesencialista es rechazante de toda nada que implica limitación del ser, o sea, que sería impropio tratar la nada; y 2) porque también es impropia la nada aludida por Hegel cuando habla del no ser de Dios (porque no es hombre), pero esto no es signo de aceptación de la nada en su sistema sino que más bien constituye un artificio lógico para tener acceso a la realidad divina por el común denominador de la

En la teoría de la vocación, Heidegger llama a ésta como tradicionalmente se la denomina: voz, llamado. Pero luego agrega que el llamado no es una voz sino una no-voz, un callar, un silencio, pues el-poder-ser-sí-mismo en el que consiste la vocación y la autenticidad consiguiente, exige la total independencia de una dirección (que una voz sugeriría a los efectos de orientar hacia la reflexión sobre lo que la naturaleza propia exige de cada cual en cuanto no somos dueños absolutos de esa naturaleza) y dejar a ese poder-ser-sí-mismo establecer por si las condiciones de autenticidad lo que no sería posible sino con plena libertad la cual se coartaría si esa voz fuera una voz y no una no-voz. Esto es simplemente inmanentismo, es un poder-ser-sí-mismo profundamente improntado por la prioritaria relevancia de la muerte, sin que se sepa, pues el hombre para Heidegger está dentro del tiempo, si hay algo o qué, detrás de ese fin, pues saberlo, equivaldría salir del tiempo, es decir, entrar en la metafísica. Y el tiempo juega en Heidegger un rol sacro. Un seguidor de éste, Ernesto Maiz Vallenila, publicó una obra titulada El problema de la nada en Kant, que trata expresamente de ese texto que hemos comentario anteriormente. Lo notable consiste en que por una acrítica y libre exégesis el autor intenta trasladar todas las diversas nadas señaladas por Kant, al ámbito de lo temporal y al altísimo precio de socavar sin remedio el pensamiento crítico en su mismo fundamento e inspiración: si el tiempo juega para Heidegger un rol sacro, para Kant no es menor pero en sentido contrario, pues en la inspiración fundamental de la Crítica de la razón pura, la libertad, que es piedra angular de todo el sistema, está expresamente excluida de toda relación con lo temporal, hasta de su expresa y ambigua consideración como formas puras témporo-espaciales, pues la libertad kantiana es metafísica por excelencia, incluso con sus alcances semidivinos que se le atribuye. Si Kant inventó las formas puras del espacio y del tiempo, no fue para caracterizar la libertad, sino para rescatar las matemáticas y físicas tanto de la metafísica dogmática como del empirismo nominalista pues el tiempo es forma pura no sensible y originariamente no empírica.²⁰

las criaturas hay potencia al no ser—, es clara la inconsecuencia, porque se dice que las cosas creadas tienden a la nada en sentido análogo a cómo salen de ella, cosa que no ocurre sino en virtud de la potencia agente. De manera que no hay potencia al no ser en las cosas creadas, sino que en el Creador hay potencia para darles el ser o para dejar de infundir en ellas el ser..." ("Si autem dicatur ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae a Deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo; quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere..." Cfr. Contra Gent., Libro II, Cap. 30). En suma, no hay potencia al no ser en las cosas creadas y, menos que menos, la nada tiene primacía sobre el ser; el ser para la muerte jamás podría confundirse con el esse, pues el ente no tiene potencia al no ser, como podría, sin embargo, afirmarse del ser en cuanto vivir, pues en el ente hombre hay potencia para el no ser en cuanto muerte.

²⁰ Cfr. Ernesto Mays Vallenilla, El problema de la nada en Kant, Rev. de Occidente, Madrid, 1965. La estricta atemporalidad de la libertad kantiana por la que se impide todo inficionamiento nominalista-fenoménico en la ética, no quita que el hombre dual kantiano no tenga que ver con el tiempo en el que se encuentra actuando. Kant para explicar la definitiva armonización de la moralidad con la felicidad (considerada hedonísticamente) no encontró mejor recurso que resolverla en el "infinito temporal", en el que el hombre llegaría al sumo bien completo (por esa armonización). Que ésta se produzca en el infinito temporal no implica que la libertad sea temporal, sino que actúa desde fuera del tiempo en el tiempo. Ni siquiera el tiempo como forma pura puede aplicarse a la libertad, según Kant,

Y es el no poder o no querer transpasar el tiempo, el que le da a la nada heideggeriana en cuanto muerte, o posibilidad para la muerte, ese carácter angustioso y desesperadamente patético. En su obra Qué es metafísica Heidegger muestra hasta qué punto considera a la nada tan familiar a la existencia y en un grado de parentesco tan notable que, en definitiva, es la nada quien asume la prioritaria paternidad de la existencia. Por el mero hecho de existir nos hallamos ya siempre en ella (en la nada) 21 (pág. 56). Además: "la nada es más originaria que el no, la negación" (pág. 42).

Nosotros decíamos que la nada es un invento humano; precisémoslo mejor:

- 1) Porque el hombre es quien introdujo el mal en el mundo como privación de bien, "menos ser" o mal moral. No se trata aquí del no ser absoluto, sino del no ser pleno, casi ser, que es, en definitiva, menos ser.
- 2) Desde esa privación de ser que se refleja en la inteligencia y en la voluntad, el hombre que ha perdido la plena capacidad de fascinarse frente a lo existente y la perfección del ser, objetiva su carencia como algo que llama nada, negando al ser aunque sea parcialmente. No es que existimos en la nada como dice Heidegger o que sobrenademos en ella, sino que existimos con menos ser pero a partir de la plenitud del ser como acto aunque sobrellevando una naturaleza con privaciones. Nos acostumbramos al no y a la negación, pero no a partir de una presunta nada originaria sino más bien de un menos ser.
- 3) Como secuela "existencial" de ese mal introducido, acaece la segura interrupción de la vida o sea la muerte. La muerte es el más desafortunado de los inventos humanos. Si es cierto que la existencia está condicionada por la muerte o posibilidad cierta de no ser, se trata de una existencia considerada como vida humana, pues, en rigor, el vivir no se interrumpe, se retrae y deja de animar la realidad corpórea desapareciendo la vida humana pero no el vivir del espíritu a causa del cual era posible tal vida, La posibilidad del no ser ni condiciona ni es intrínseca al vivir en sí o al animar metafísico propio del espíritu, sino es efecto de la desorganización material provocada por las profundas heridas volitivo-intelectuales y psico-somáticas en general que entonces afectan de tal modo a esa realidad material que la descapacitan para recibir plenamente esa animación propia de la energía del espíritu. La posibilidad de no ser o nada heideggeriana, no condiciona la existencia aún considerada como vida humana. Es más bien el ser desorganizado, herido y conflictivo en su dimensión corporal, condición de muerte. Es, si se quiere y en última instancia, el mismo espíritu condición de la nada o muerte pero en la medida de haber sido asumido por una organización corporal no plenamente apta para "sufrir" su enorme poder animante que termina por afectarla mortalmente quedando él, intacto, en cuanto sustancia simple y perdurable y siempre ¡posibilidad animante!

Toda consideración acerca de la nada vital existencial debe indagar por el origen de su causa la cual es el mismo espíritu en razón de una libre decisión

¹² Cfr. Martín Heidegger, ¿Qué es metafísica?, y otros ensayos, p. 9, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979 (Trad. Xavier Zubiri); y otras a las que nos referimos en el texto, "desesperadamente patético" para los lectores de Heidegger no para Heidegger mismo.

original negativa que repercutió inmediatamente en la materia corpórea o sea, fuera del ámbito metafísico inicial. Esto ya mismo desvirtúa la misma pregunta radical heideggeriana ¿Qué es metafísica? si Heidegger está temáticamente considerando a la metafísica condicionada a una "nada-muerte" que como tal acaece en el espacio y en el tiempo. El pensador friburgués se encargó de advertir que la nada no es "la negación pura y simple de la omnitud del ente"; esto sería el concepto formal de una "nada figurada" y no la nada misma, por más que no debería haber diferencia entre nadas; pero este tipo de problemas, afirma, provienen de las "objeciones del entendimiento" que debemos suplantar por una experiencia radical de la nada (pp. 44-45) lo que implica un explícito rechazo de la inteligencia contemplativa a partir de la cual se intente reflexionar sobre la nada y una consiguiente sustitución por una praxis, una supuesta experiencia del ser y de la nada.

Cuando Heidegger establece que la nada es origen de la negación y no al revés, afirma con ello haber "quebrado el poder del entendimiento". Consecuentemente el ente en total sostenido sobre la nada es sobrepasado y esto es trascendencia. Trascender no es sin embargo una intelección metafísica de lo que está más allá de lo sensible (concepción propia de una metafísica realista) sino, en palabras del autor, una "transinterrogación allende al ente para recuperarlo después, conceptualmente, en cuanto tal y en total" (p. 53). Es decir, cuando nos desasimos conceptualmente del ente en razón de la patencia de la nada a través de la angustia radical, la nada se muestra como perteneciente al ser del ente de modo que el ente queda como enfrente y existencialmente sobrepasado, "trascendido" (según una muy equívoca terminología heideggeriana). Transinterrogar es entonces efectuar la pregunta: ¿Por qué hay ente y no más bien nada? y, como vimos al principio, quedarse en suspenso sobre la nada reiterando permanentemente tal preguntar que no es más que experimentar la nada del ser que permite así desprenderse del ente objetivo y subjetivo para después recuperarlo conceptualmente, es decir, por la ciencia. Es un existir en tanto vivir, signado por la nada de la muerte en el que el ente queda como extrañado. Pero ese vivir signado por la nada de la muerte (posibilidad de no ser) es experimentado, según Heidegger, en el aparecer de la angustia la cual no se presenta por libre decisión del hombre pues su finitud afecta radicalmente al ser: "el ser es por esencia, finito", pues la profunda y genuina finitud escapa a nuestra libertad" (tesis que parece más nominalista que kantiana) (pp. 52-54).

Se ve claro aquí que el ser es finito como el vivir humano y que la nada no es un contraconcepto del ente (captado intelectualmente) sino la experiencia de una especie de "contravivencia" del ser que no puede ser otra que la de la muerte. Esto ubica perfectamente al pensamiento heideggeriano fuera de la metafísica, en pleno ámbito nominalista del vivir sin subiectum, rechazando la consistencia del ente y su aprehensión intelectual. No nos engañemos por este trascender que al interpretarlo intenta Heidegger colocarse en la línea aristotélica. Para el Estagirita la metafísica (tá metá tá physiká) es lo que trasciende la física (es decir lo corpóreo visible fenoménico) pero po es el ente lo que se trasciende! El ente, justo es lo que se aprehende en ese trascender y, ni remotamente (justamente lo contrario!) se captaría la experiencia de la nada.

Y esto constituye otra prueba de la ausencia de reflexión metafísica en el pensamiento heideggeriano. Ese trascender parece más bien de cuño kantiano en la medida en que las categorías trascienden la razón y se aplican a la experiencia; es como una superación, rebasamiento o desborde de un ente (que no puede ser más que fenoménico espacio-temporalizado) con vistas al encuentro de lo que, diría Heidegger, está más allá, allende el ente. Estrictamente no es entonces un trascender, sino un pres-cender, pres-cendencia, pre-física (desde una posición kantiana) como parece surgir de la obra del autor (La tesis de Kant sobre el ser) pues esa "trascendencia" no es en rigor un trasinterrogante, lo cual supondría la indispensable presencia del ente propio o en total, sino de una retracción ante el ente, lo cual constituiría una experiencia o una vivencia de la nada o de un ser atravesado de nada que no es todavía ente y que subyace no más allá sino en el principio del vivir mismo.²²

Y con esto llegamos al fin de nuestra reflexión sobre la nada existencial que también pertenece a la metafísica realista. En el realismo metafísico esta nada del estar o no estar, de la presencia-ausencia y aún de la muerte pertenecen al orden fenoménico y a lo fáctico existencial, si bien la muerte indica el límite de ese orden en la medida en que, no viviendo el ente hombre, ahora queda sólo el espíritu en su vivir. En Heidegger, su nada, anverso del existir como vivir, tiene carácter existencial aunque es distinta entonces de la nada propia de la concepción realista en lo que respecta al carácter absoluto de la nada existencial absoluta y, esto, en la medida en que la nada heideggeriana aparezca intentando dominar el campo de toda la metafísica y ¡condicionándola! no dejando fuera de esa nada, nada. Absoluta tal vez entonces para Heidegger y su pensamiento existencialista-nominalista para el que la nada es una posibilidad radical, aunque en definitiva "nada más" que muerte.

El nominalismo y el escepticismo conviven con la "nada-muerte" porque tal vez imaginan que la simplicidad que concede la paz del anonadarse, es la opción suprema frente a un mundo ensombrecido. Que respondamos a ese mundo así concebido también con poesía, lo creemos digno de elogio siempre que tal poesía no sea una desesperada reacción al escepticismo que se traduzca en un cántico a la nada o impulsado por la nada; y es difícil que una poesía desesperanzada constituya una alabanza al ser o resplandor del ser que complementa y supone una metafísica. Pues cuando la actividad poética y la metafísica se excluyan, todo será tinieblas.

El ser es, el no ser no es; elementales y arcaicas reflexiones. "Nada hay nuevo bajo el Sol"; mucho no hemos avanzado desde la aurora del mundo..

²² Este neologismo sólo advierte (imperfectamente) de una real inversión: en vez de trascender que sería "atravesar subiendo" sobre lo que no es propio, dcimos que es un "prescender", o sea, una retracción en el atravesar y en el subir desde lo propio immanente. Un prestigioso corrector me ha sugerido el término "retro-trascender". Creemos que manifiesta la misma dificultad que "prescendencia", pues en sentido estrictamente terminológico habría que proponer un término que, respetando la acción de salida, aún "subiendo y atravesando", indicara claramente la prioridad del sujeto no sólo en cuanto trasciende sino, especialmente, en cuanto impronta la realidad trascendida desde lo propio; ese término sería entonces "inmanens-trascender"; y éste es el sentido del trascendental kantiano y moderno, incluido Husserl, que nosotros solemos denominar "lo inmanente trascendental", lo cual está en las antípodas de los trascendentales escolásticos (unum, verum, bonum).

Por lo menos en el orden del"ser es" no queda claro el porqué de no deslumbrarnos con sus excelencias tal vez porque su intensa luz nos lo impide y nuestros ojos heridos por las sombras de la nada queden encandilados y al hombre hambriento que vagabundea por los claros oscuros senderos del ser semioculto pareciera le cuesta captar la hermosura de la creación tan a la mano, viendo en vez, caos, desorden, nada.

Leibnitz sostenía que Dios, sabiendo que el hombre inexorablemente iba a pecar, eligió un mundo de sombras y luces, de ser y no ser, el mejor posible en esas condiciones. A pesar de Leibnitz, no estaba en los designios divinos el no ser aunque sí su posibilidad a partir de la libertad angélica o humana. Luego de la caída y por la caída, que no fue determinada sino producto de libre decisión, se da el no ser por todos lados. Todo dependerá de la reacción del hombre: si mal, sus ojos de minerva sólo entreverán paisajes neblinosos; el ser se esconde y el hombre lo olvida, la nada reina.

Se dice que Dios crea ex nihilo, aunque es mejor decir ex Ente y, mejor aún. ex Actu desde sí. Podría preguntarse qué hubo antes de la creación? y contestarse: nada. Pero resulta que el universo fue creado con el tiempo incluido, luego no ha hay "antes"; el interrogante está mal formulado y la contestación se anula. La pregunta correcta sería. ¿Lo que no es creación, qué es?: Ser, Ser y puro Ser, sin resquicios de nada; la nada está en el tiempo, no fuera de él y es nuestra imaginación que lo translada fuera de él. ¿Qué hubo antes de cada cual? La respuesta se complica pues a la par de la solución creacionista, la variante evolucionista panteísta o vitalista y la mecanicista transformista se presentan como alternativas. Nuestra cauta respuesta es: biológicamente nuestros antecesores en el tiempo; metafísicamente, la creación de nuestro espíritu y porque fuera del tiempo no hay "antes", nuestro ser aparece en el tiempo desde el no-tiempo. Desde nuestro estado temporal imaginamos que antes no éramos, éramos nada, pero fuera del tiempo no hay pasado, presente ni futuro, o si se quiere, sólo la dimensión puntual e inextensible del presente; todo es ser, luego el antes pierde su sentido. Cualquiera sea lo difícil y misterioso de esto la nada queda aprisionada por el ser, pero también la nada corroe al ser como la polilla o la herrumbre.

La nada más difícil de explicar es la que se refiere al exsitir, o no existir, porque el ser como acto nos resulta casi inasible y se nos escapa de la visión permanentemente, luego también la rada. Como el acto de existir está fuera del tiempo y del espacio y de lo sensible no nos lo podemos imaginar sino precisamente con la imaginación o deducirlo con la razón, pero siempre con la ayuda de imágenes, o sea desde nuestra naturaleza que aquel acto actualiza y anima, y, también, entonces, no tenemos más remedio que imaginar la nada desde nuestro devenir lleno de privaciones.

El correlato de esta nada existencial absoluta, es la nada existencial relativa. En otras palabras: el correlato del ser como acto es el ser en su momento intensivo de ser como existir vital (que es para nosotros el verdadero sentido que tiene el ser en el existencialismo en general); el flujo vital del espíritu singular que anima la corporeidad singular, cuyo anverso es la muerte; ese es el ser heideggeriano porque es intratemporal como la muerte o, si se quiere, está en

el mismo límite de lo temporal; es más, también el pensador de Friburgo le asigna al ser un carácter de finitud y, en este sentido, el único ser finito no puede ser otro que el vivir del hombre en cuanto hombre (no el vivir del espíritul). La muerte es como una réplica, correlato o analogado de la aniquilación existencial, como también el estar o no estar, la presencia-ausencia son analogías de la muerte: "Partir es morir un poco" reza un viejo dicho. Pero Heidegger y el escepticismo nominalista desconocen el no ser potencial, pues simplemente desconocen toda sustancia particular, todo subiectum en el devenir que es donde más se patentiza esa nada potencial relativa. El hombre inauténtico de Ser y Tiempo, es el que no tiene el poder de ser sí mismo por motivo justamente del ente que se lo impide. El hombre auténtico heideggeriano es el despoiado del ente que aparece en el desánimo, en el "desvivir", estado en el que más se patentiza la muerte como un permanente anuncio. O sea y en síntesis: la autenticidad del hombre realista está vinculada al más-ser (esencia plena); la del hombre "existencialista" la que tiene la menos esencia posible (no ente, nada). He aquí, y habrá que advertirlo repetidamente, el enfrentamiento de dos antropologías contrarias, mejor dicho el choque entre una antropología del ser y una "antiantropología" del no ser.

Las mentalidades esencialistas parece que tuvieran horror a ese vacío de la nada, esos huecos tenebrosos, sombras, fríos o a un silencio anterior y posterior que todo lo envuelva; ante esa imagen suprimen toda nada, dilatan el tiempo hacia atrás y adelante, lo eternizan como infinito temporal; lo mismo respecto del espacio, así todo queda lleno de racionalidad y de lo divino. Son reacciones, conscientes o no, y hasta a veces desesperadas, contra la muerte o nada existencial y, aún, contra la criaturidad.

La metafísica realista existencial, como cubre todos los niveles ontológicos del ser acepta también, intelectualmente, todos sus anversos, es decir, todos los niveles de sus nadas. Para quienes buscan filosofías o pensamientos fecundos he aquí la infinita fecundidad del realismo metafísico.23

Cuando con la muerte se consolide el ser sin el tiempo, todo habrá terminado v se habrá disipado el más tenebroso de los inventos humanos.24

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES

da asidero a una hipótesis que distinguiese una primera creación (sin el hombre) que con la caída del demonio fue ensombrecida en todos sus confines, y una segunda creación (la del

hombre) con cuya caída se consumó la obra demoníaca.

²³ Acerca de esta fecundidad estamos efectuando un estudio metafísico-antropológico que denominamos "La presión del ser", que se fundamenta en reflexiones presentes en nuestro trabajo "Las opciones trascendentales" y que parte de la directa relación entre la composición metafísica del filósofo o pensador con la concepción antropológica que él sustenta: si hay coincidencia la presión dinámico-estática del ente hombre se canaliza en concepciones verdaderas e inmensamente fecundas; pero si no la hay, la presión eclosiona de diverso modo en teorías distorsionadas, verdades parciales y contrapuestas, aporías, oscuridades, etc. y en relación directa con el talento del pensador o filósofo: la fecundidad entonces se resiente notablemente y aquella presión es fuente, a veces, de errores inerradicables.

24 El ángel de las tinieblas es, en verdad, el verdadero inventor del mal y el hombre su socio, que lo confirma a instigación de él, dándole así el supremo significado a las palabras de San Pablo: "La creación entera gime con dolores de parto"; lo cual, por otra parte, da asidero a una hipótesis que distinguiese una primera creación (sin el hombre) que con la

TEORIA Y PRAXIS: EVOLUCION DE ESTOS CONCEPTOS

I

Los vocablos "teoría" y "praxis" pertenecen a la terminología filosófica tradicional; sin embargo el uso que se ha hecho de ellos en nuestro siglo y en especial su empleo por el marxismo les confieren una importancia relevante en el lenguaje contemporáneo, independientemente de las connotacione ideológicas que puedan sugerir. Por ello resulta altamente aleccionador el seguir la trayectoria que han tenido en el decurso de los siglos.

La palabra "zeoría" originariamente designaba la delegación enviada por una "pólis" griega a un festejo religioso de otra; con el corer del tiempo, pasó a designar la misma fiesta sagrada.1

Es común citar la anécdota que atribuye a Pitágoras la autoría del sentido actual del vocablo: al responder a un gobernante cuál era su oficio habría contestado que era "filósofo"; interrogado sobre este término inusitado, comparó el vivir de los hombres con la actitud de los que concurren a las Olimpíadas: unos para competir y recibir honores; otros para vender mercancías y hacer contratos y otros, por fin, para contemplar el espectáculo; así en la vida unos buscan el poder y el mando; otros el dinero y el placer y, por fin, otros, los "filósofos" el "contemplar lo más bello" (ton kallistón zeorían"), la sabiduría. Así lo narró Jámblico el neoplatónico.2

Sin embargo, esta historia ya había sido recordada por Diógenes Laercio, quien la atribuye a Sosícrates, aunque probablemente la haya tomado de Cicerón, quien la refiere como originaria de Heráclides de Ponto, un miembro de la Academia platónica de tendencias pitagóricas al que durante mucho tiempo se le consideró como aristotélico. Lo que importa es el sentido que adquiere el término como indicador de actitud contemplativa que se hará clásico por influjo del platonismo, sin que hayan indicios de su uso por el pitagorismo primitivo.3

¹ Cfr. "Zeoría" en Liddel Scott, Greeck Dictionary, Clarendon Press, Oxford University, Oxford, 1961, p. 797. Sobre la grafía, estimo que la octava letra del alfabeto griego debería transcribirse en nuestra lengua por la que más se le asemeje, la "z" española y

no por la que en otros idiomas se le acerquen por carecer ellos de consonantes similares, a veces bastante lejanas. Lo mismo sostengo para términos como "arjé" o "ézos".

El sentido de "zeoría" aparece en los clásicos; así en Platón, Fedón 58b se nos da el antiguo (C. Eggers Lan en su traducción del Fedón, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pág. 78, propone "peregrinación" y también "fiesta religiosa"; ver ib., nota 3). Como festejo no sólo religioso sino también profano aparece en otros pasajes, como en Leyes, 640a; en el de "ver o contemplar una fiesta" en Critón, 52b y en el de simple "contemplación" en Filebo, 28b, y Repubbles E17d. 38b y Republica, 517d.

2 JAMBLICO, De vita pythagorica, ed. Klein, Stuttgart, 1975, 56-57. Cfr. A. Delatte,

La vie de Pythagore de Diogène Laerce, Bruxelles, 1922, p. 109.

3 Diógenes Laercio, Vitae philosophorum, ed. M. S. Lang, Oxford, 1964, VIII, 1, 5. Aunque en este pasaje cite Diógenes como fuente a Sosicrates en Sucesiones, es probable que el mismo o el autor citado lo hayan tomado de Cicerón, Tusculanae, V, 7-11; menciona pero no a propósito de esta anécdota a Heráclides de Ponto que sería el autor de esta historia

La palabra "práxis" desde antiguo designó "actividad", "acción", "realización" (del verbo "prátto", vo hago, derivado del jónico "prásso" avanzar, ir hasta el fin, obrar); luego indicó "ocupación" y "profesión".4 El actuar y la acción parecen oponerse, en esta concepción griega, a la "zeoría"; sin embargo, de hecho no sucedió así; baste recordar a los presocráticos que llevaron una vida práctica: Tales hizo buenos negocios y aconsejó a gobernantes;5 Anaximandro dirigió una expedición colonizadora y fundó ciudades; los pitagóricos intervinieron eficazmente en política en la península itálica; Heráclito desdeñó la acción pero porque no se seguían sus directivas; 8 Anaxágoras fue perseguido, entre otras causas, por su amistad con el político Pericles.9 El mismo Sócrates, dedicado a enseñar a sus conciudadanos la virtud desinteresada, actuó en cargos de gobierno y murió acusado por adversarios políticos.¹⁰

También Platón, aunque preocupado por llevar a sus seguidores por un ascenso dialético a la contemplación del mundo espiritual de las Ideas subsistentes, 11 concibió el ideal del filósofo gobernante 12 y son conocidas sus desven-

según las investigaciones de A. Delatte, op. cit., y también de F. Werl, Die Schule des Aristoteles; VI, Heraclides Ponticus, ed. Dassel, 1983, pp. 89-92.

Hay versiones castellanas de los pasajes en cuestión; de Cicerón en J. Gaos, Antología

filosófica, Fondo de Cultura Económica, México, 1940, pp. 63-66; de Diógenes Laercio en J. Ortiz, Diógenes Laercio. Vidas de filósofos ilustres, Iberia, Barcelona, 1962, t. II, pp. 115-116 y de Jamblico en C. Eccers Lan, Los filósofos presocráticos, Gredos, Madrid, 1979, t. I, p. 182.

Este episodio hace aparecer a Pitágoras como usando el término "filósofo" y hasta se ha llegado a atribuirle la creación de esta palabra. Sin embargo, la primera vez que aparece es en un fragmento de Heráclito bastante posterior citado por CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, Stromata, V, 141: "Los hombres filósofos deben estar al tanto de muchas cosas" (H. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1952, 22 B 35). Las versiones castellanas no presentan el vocablo "filósofo"; así L. Farre, Heráclito. Fragmentos, Aguilar, Buenos Aires, 1968 p. 130 traduce: "Los hombres que aman la sabiduría deben estar al tanto de muchas cosas"; C. Eggers Lan, op. cit., t. I, p. 395: "Es necesario que los varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas".

4 Cfr. "Praxis" en Liddel-Scott, op. cit. y C. Baylly, Dictionnaire Grecque, Hachette,

Paris, 1950, p. 1617.

5 Cfr. W. Guthrie, A history of Greek Philosophy, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1962; trad. esp. Historia de la filosofia griega, Gredos, Madrid, 1984, vol. I, p. 60. G. Reale, Storia della Filosofia Artica, Vita e Pensiero, Milano, 1979, vol. I, pág. 53; C. Eggers Lan, op. cit., t. I, pp. 63-65 (esta antología cita, sobre este punto, a Platón, Aristóteles, Heráclides y Diógenes Laercio).

6 Cfr. W. Guthrie, op. cit., p. 82; G. Reale, op. cit., p. 58; Eggers Lan, op. cit., p. 83.

7 Cfr. W. Guthrie, op. cit., I, p. 82; G. Reale, op. cit., I, p. 86; C. Eggers Lan, op.

7 Cfr. W. Guthrie, op. cit., I, p. 82; G. Reale, op. cit., I, p. 86; C. Ecgers Lan, op. cit., I, pp. 162 y 188-189.

8 Cfr. W. Guthrie, op. cit., I, pp. 386-390; C. Ecgers Lan, op. cit., I, pp. 319-320.

9 Cfr. W. Guthrie, op. cit., vol. II, p. 278; C. Ecgers Lan, t. II, pp. 312-314.

10 Cfr. Jenofonte, Memorabilia, ed. C. Hude, Leipzig, 1934, I, 7, 1; trad. esp. A. García Calvo, Alianza Editorial, Madrid, 1967 p: 58; Apología ed. cit., 24; trad. cit., p. 191; Platón, Apología de Sócrates, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1899, 28c-29a; trad. García Yague, Platón, Obras, Aguilar, Madrid, 1960, p. 208; Fedón, ed. J. Burnet, Phaedo, Clarenton Press, Oxford, 1956, 57a-60b y 115a-118c; trad. arg. Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pp. 77-82 y 223-227; cfr. R. Mondolfo, Sócrates, Eudeba, Buenos Aires, 1981, pp. 27-36.

11 Cfr. Platón, Fedón, ed. cit., 72e, 76d, 100b; trad. cit., pp. 125, 132-133, 186 y 192, República 508b-509b, ed. bilingüe, A. Gómez Robledo, Unam, México, 1971, pp. 235-237, trad. bil. Pabón-Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 215-217.

¹² Platón, República, 415a-547a; ed. mex. cit., pp. 115-284; ed. esp. cit., t. II, pp. 55-222.

turas en Siracusa tratando del modo más palaciego de convertir a dictadores en filósofos. 13 Es de notar que el mismo Platón que hace del filósofo un contemplativo de lo eterno e inmutable, lo haga regresar, en el mito de la caverna, a instruir a los que permanecen en ella -es decir, en el mundo cambiante y múltiple-; pero le encomienda no sólo una función docente sino que le asigna la misión de dirigir la "pólis".14

Para Aristóteles hay también tres tipos fundamentales de vida: desechando otras, incapaces de hacer feliz al hombre, en la Etica eudemia distingue tres "vidas": a) la vida del político ("bíos politikós"), b) la vida del filósofo ("bíos zeoretikós") y c) la vida de placeres ("bíos apolautikós"); en los tres casos hay ciertamente alguna forma de felicidad ("eudaimonía"), pero observa que ésta sólo se halla en el bien y que éste implica el conocimiento. 15 Para Sócrates -según el Estagirita- el conocer la virtud era ya el poseerla; de ahí que investigara qué es la valentía, qué es la justicia; sin embargo esto (el buscar qué es algo) es propio del conocimiento teorético, no del práctico: el saber qué es la salud no es estar sano, de modo que lo que más importa es ser virtuoso, no el conocer qué es la virtud. 16 Lo teórico aparece ahora como distinto de lo práctico.

En la Etica nicomaquea retoma el tema del fin de la vida humana (que da sentido al obrar moral) y vuelve al de los tres géneros de vida que califica como los poseedores de "mayor superioridad"; sólo cambia el orden y enumera: a) la "vida de placeres" que es la de la mayoría pero que ahora califica como equivalente a la vida animal; b) la "vida política" de los hombres activos y refinados que buscan honores; debe estar marcada por la virtud; c) la "vida teorética" que es la conforme a lo que en el hombre hay de más elevado, el intelecto;¹⁷ por ello ésta es la forma de vida más perfecta y la que proporciona mayor felicidad.¹⁸ Aquí lo teórico es superior a lo práctico.

En la Filosofía Primera (después titulada "Metafísica") la cuestión reaparece pero bajo otro aspecto. La sabiduría ("sofía") trata de los primeros principios y causas; 19 por ello mismo es superior a todo tipo de saber. 20 El saber,

20 Aristoteles, ibidem, I, 2; 882a 14-982a 7; ed. esp. tril. cit., p. 11.

Platón, Carta VII, ed. Burnet, Clarenton Press, Oxford, 1908, 326a-328b; trad. Samaranch, ed. cit. Aguilar, Madrid, 1969, pp. 1571-1572.
 Platón, República, 516a-518d; ed. mex. cit., pp. 245-246; ed. esp. cit., t. III, pp.

¹⁵ Aristoteles, Etica eudemia, ed. bil., H. Rachkam, Loeb, Cambridge, 1935, I, 4, 1215a 27-28; trad. R. Sartorio, Alhambra, Madrid, 1985, pp. 45-46. Es notable que el Estagirita excluya de los tipos de vida que proporcionan felicidad los negocios lucrativos y las actividades productivas.

las actividades productivas.

16 Aristóteles, ibidem, 1, 5; 1215b 2-27; trad. cit., pp. 48-49; cfr. ibidem, VIII, 3; 1249 a 1625; trad. cit., pp. 113-114 en las que aparece el primado de la contemplación.

17 Aristóteles, Etica nicomaquea, texto con traducción de J. Marías-M. Araujo, I, 3, 11095b 1a-1096a 10; en esta edición curiosamente no se guarda la división clásica ya en capítulos; así los pasajes citados figuran en la sección (¿capítulo?) 5, pp. 5-6. Para una versión crítica ampliamente comentada y bien documentada, cfr. R. A. GAUTHIER-J. J. JOLIF, L'Ellique a Nicomague, Nauvelloste, Paris 1050, 3 volúmentes.

L'Ethique a Nicomaque, Nauwelaerts, Paris, 1959, 3 volúmenes.

18 Aristóteles, ibidem, X, 7; 1882a 2; ed. esp. cit., pp. 165-168. En la edición Gauther-Jolif es admirable todo el estudio del libro X; cfr. vol. III, pp. 848-913.

13 Aristóteles, Metafísica, I, 2; 982 a 2; cfr. W| Ross, Aristotle's Metaphysics, Clarendon Press, Oxford, 1975, vol. I, p. 119; ed. esp. trilingüe, V. García Yebra, Gredos, Matalia Constant de libro X; cfr. vol. III, pp. 848-913. drid, 1970, vol. I p. 10.

en efecto, se diversifica en tres grandes sectores: a) el "teorético", orientado a investigar las causas y principios; b) el "práctico" (aquí se ubica la "práxis"), a regir la acción deliberada y c) el "productivo", dirigido a la realización ("póies¢s") de obras bellas o útiles. El primero, a su vez, se diversifica en tres ámbitos, según el objeto que estudia: a) el "físico" ("fysiká"), sobre el mundo; b) el "matemático" ("mazematiká") sobre lo cuantitativo y c) el de la "filosofía primera" ("próte filosofía") sobre los primeros principios y las causas del ente.21

La inferioridad de la "práxis" frente a la "zeoría" se manifiesta justamente por el tipo de saber: no se subrava sólo la distinción entre el saber y la acción, sino dentro del mismo saber; el saber práctico carece de exactitud o precisión ("akribeia"), ya indicada en la Etica nicomaquea; en cambio el saber teorético la posee y por ello es superior al práctico que por versar sobre el actuar humano tiene un objeto contingente; por ello la política, por ejemplo, no tiene la exactitud del saber teorético que en las cosas y los hechos descubre las causas que determinan que sean así y no de otro modo, es decir, su aspecto necesario. Y porque el saber práctico no puede lograr esa exactiud, no puede ser un fin en sí mismo: aunque llega a la verdad, ésta no puede, en este ámbito, ser demostrada como necesaria: de ahí que no pueda decidir cómo debe procederse en casos concretos, a los que sólo puede aplicarse mediante la virtud de la prudencia.22

Los estoicos, para quienes todo estaba determina por la Razón ("Logos") universal --eco de la Razón heraclitiana, animadora del cosmos-- no plantearon, en etapa griega, el problema de la falta de precisión del saber práctico, ni, en consecuencia, de la distinción entre lo teorético y lo práctico.²³ Los estoicos latinos, en cambio, sostuvieron explícitamente que el hombre está destinado a la vez a la acción y a la contemplación: así lo afirmaron tanto Cicerón 24 como Séneca.25 De esta época (siglo I a.C.) data la traducción del término griego "zeoría" por el latino "contemplatio", que derivaría de la preposición "cum", con y del substantivo "templum", templo, siendo éste el lugar donde el augur, en la Roma antigua, ejercía su misión profética.²⁶

El neoplatonismo propondrá, más tarde, una distinción original. Para el pensamiento anterior, "epistéme" - que generalmente se traduce como "ciencia"

21 Aristoteles, ibidem, VI, 1; 1025b 2- 1026a 33; ed. esp. tril. cit., pp. 303-308;

cfr. el Commentary, ed. Ross, pp. 351-357.

22 Aristóteles, Etica nicomaquea, I, 1; 1094b 11-25; ed. esp. cit., pp. 2-3. En esta edición aparece como sección o capítulo 3. Ver en la edición francesa citada, vol. II, pp. 10-14. Cfr. ibidem, VI 2; 1139a 21; ed. esp. cit., p. 90; en esta edición es el capítulo o sección 2. Sobre este tema, cfr. M. Mignucci La teoría aristotélica della scienza, Sanzoni, Firenze, 1965.

²³ Cfr. Estobeo en H. Von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Teubner, Stuttgart, 1964, t. II, p. 913 (en el siglo V d.C., Estobeo —Juan de Stobe, Macedonia— hizo una antología de trozos filosóficos tomados de obras en su mayoría hoy perdidas), el fragmento citado es de Crisipo; también Drócenes Laercio, VI, 95, reitera este pasaje; trad. cit., t. II, p. 89. Para la teoría moral de este estoico, cfr. von Arnim, op. cit., vol. III, de la que hay traducción italiana. R. Anastasi, I frammenti morali di Crisippo, Cedam, Padova, 1962. Sobre el influjo de Heráclito en el pensamiento estoico, cfr. A. Along, La filosofía helenística, Revista de Occidente, Madrid, 1977, pp. 145-147.

24 CICERÓN, De finibus, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1948, II, 13, 40.

25 SÉNECA, De otio, ed. Riber, Madrid, 1948, V. 1 y 8.

26 Cfr. "Contemplatio", C. Lewis, C. Short, A. Latin Dictionary, Clarendon Press, Ox-

ford, 1966, p. 445, col. 3.

pero que, para evitar equívocos por el uso moderno de este vocablo, es mejor actualmente vertir por "saber"-27 designaba un conocimiento racional discursivo: tanto la Física, la Matemática y la Filosofía Primera aristotélicas eran formas de "zeoría", razonamiento demostrativo. Pero en Plotino hay un cambio: el término designa una visión estática de lo "divino" que excluye, por lo tanto, toda forma de razonamiento, que es precisamente propio de la "epistéme" la cual, a su vez, sólo constituye una preparación para la "intuición".²⁸

 \mathbf{II}

El cristianismo, al asentar la primacía del amor -que no pertenece al orden teorético sino al de la práctica— hizo que la perspectiva necesariamente variara. Sin embargo, los Santos Padres, cuya formación fue, en la mayoría de los casos, típicamente platónica o neoplatónica, debieron esforzarse en armonizar la superioridad de la "zeoría" entendida como contemplación estática, con la "práxis" propia del amor. Aun cuando el tema no se trata de un modo explícito, como una cuestión a resolver, de hecho, se da una solución: se restringe el sentido de la palabra "zeoría" a la contemplación de Dios en la vida eterna y en esta vida a la culminación de la vida mística que implica una plenitud de amor. Pero como resulta claro que la inmensa mayoría de los cristianos no muestra vocación para la vida contemplativa, debe vivir, como exigencia de su fe, una vida "práctica" sellada por el amor a Dios y al prójimo.

Es en el mundo cristiano latino donde apareció una nueva interpretación del término "zeoría": se la tradujo por "speculatio", derivándola de "speculum", espejo, aludiendo una frase de San Pablo en su primera carta a los cristianos de Corinto: da la idea de un conocimiento de Dios propio de la fe, indirecto pero no discursivo, semejante a la visión en un espejo 30 y como normalmente se da en un ambiente sagrado, es decir, un templo, se la consideró como equivalente de "contemplatio", palabra ya divulgada (se unen así lo discursivo y lo intuitivo). En cuanto a la voz griega "práxis" se la virtió por el substantivo "actio" (del verbo "ago") usado ya por los clásicos en especial por Cicerón;

²⁷ Cfr. G. E. Ponferrada, "Nota sobre los «grados de abstracción»", Sapientia, 1978, pp. 267-284.

pp. 267-284.

28 PLOTINO, Ennéadas, ed. cr. Henri, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, V, 2, 21; trad. cast, J. Míguez, Aguilar, Buenos Aires, 1967 pp. 124-130.

29 Cfr. S. Matro, Evangelio, 22, 38 (el amor, principal mandamiento); 22, 40 (del amor penden la Ley y los Profetas), S. Pablo, A los Romanos, 13, 9 (el amor recapitula todos los mandamientos); I a los Corintios, 13, 1-13 (sin el amor ninguna virtud, aun teologal, tiene validez); A los Romanos, 13, 10 (el amor es la plenitud de la ley); S. Juan, 1º Carta, 3, 11 (el amor al prójimo); 3, 14 (el que no ama permanece en la muerte); 3, 8 (Dios es amor), etcétera.

³⁰ S. Pablo, Carta a los Corintios, Ia., 13, 12: "Ahora vemos por un espejo de modo confuso; entonces veremos cara a cara"; trad. L. Turrado, Biblia comentada, B.A.C., Madrid, 1965, t. VI, p. 434. El traductor comenta: "Al presente nuestro confuso (literalmento de Dios es imperfecto, como el de los niños; vemos por un espejo, de modo confuso (literalmente, "en enigma"), sólo en parte; mas después desaparecerá esto que es imperfecto, dejaremos de razonar y pensar como niños: veremos cara a cara, conoceremos como somos conocidos" (p. 436); luego hace notar lo imperfecto que eran los espejos antiguos.

le corresponde al adjetivo "activus", también antiguo, como aparece en Séneca.31 Debe notarse la absorción en lo activo de lo factivo (la "póiesis").

Hay un pasaje del evangelio de San Lucas que dará lugar a extensas reflexiones, tanto en Oriente como en Occidente: es la visita de Jesús a la casa de sus amigos Lázaro, Marta y María.32 Tanto Orígenes 33 como San Basilio Magno 34 y San Juan Crisóstomo 35 coinciden en ver en María la figura representativa de la vida contemplativa; sentada a los pies de Jesús, escuchando su ensenanza y en Marta la imagen de la vida activa puesta al servicio del Señor. 36 Este simbolismo se hizo clásico; en el mundo latino San Ambrosio señala que Iesús elogió la actitud de María: esto deben tenerlo muy en cuenta los cristianos que consideran la vida contemplativa como una forma de vida ociosa.³⁷ Ya entonces se hacía una objeción que se reiterará hasta nuestros días.

Pero es San Agustín quien más extensamente tratará del tema en diversas ocasiones y con diversos matices. Así en sus sermones 27, 103, 104 y 179 insiste en que el elogio a María, la contemplativa, es sin duda merecido; pero esto en modo alguno significa un reproche a Marta, como algunos piensan; es necesaria la acción, aunque es peligroso el dejarse absorber por ella ya que puede alejarnos de la contemplación de las verdades divinas, siendo ésta como un adelanto de la vida eterna; en esta vida terrena deben compatibilizarse la acción y la contemplación teniendo en cuenta el tipo de vida propio de cada uno.38

En los escritos de los santos y de los pontífices de la edad media reaparece el tema, aunque con una inclinación marcada: casi siempre está orientada a la vida monacal o sacerdotal (sobre todo a la primera). Se exalta la contemplación como meta de la vida cristiana que debe tender constantemente a la perfección; sin embargo, también se subraya la necesidad de la vida activa porque de otro modo no sería posible la manutención de los monasterios y de sus pobla-

³¹ Cfr. "Actio" en C. Lewis-C. Short, A Latin Dictionary, cit. en nota 26, p. 25, col. 1. 32 S. Lucas, Evangelio, 10, 38-42; cfr. Biblia comentada, cit. en nota 30, t. V, pp. 839-840; el pasaje es propio de S. Lucas y no aparece en los demás evangelistas. Sobre el tema, ver. F. Rizzo, Marta y María, Estudios Bíblicos, Madrid, 1960, pp. 294-298.

33 Orácenes, Homiliae in Lucam, Patr. Graeca, Migne, vol. 13, col. 1801-1902 (trad. franc., Homélies sur saint Luc, Sources Chrétiennes, Paris, 1962).

34 S. Basilio Macno, Constitutiones I, n. 1-2; Patr. Graeca, Migne, vol. 31, col. 1325-1327 (esta obra se cita generalmente como "Regula monacorum").

 ³⁵ S. JUAN CRISÓSTOMO, Adversus oppugnatores vitae monasticae, II, Patr. Graeca,
 Migne, vol. 47, col. 319-386.
 36 Esta interpretación de la patrística oriental será retomada por los autores espirituales

tanto de esas regiones como de occidente; los primeros insisten en la superioridad de María como imagen de la contemplación (tendencia común en ellos, aunque de hecho se hayan ocupado de múltiples menesteres pastorales); los segundos, sin apartarse de esta línea, más bien justifican la actitud de Marta, necesaria aunque pueda hacer peligrar la contemplación, a la vez que defienden la vida contemplativa.

³⁷ S. Ambrosio, In Lucam expositiones, I, 9; Patr. Lat., Migne, vol. 15, col. 1616-1617 y VII, 85-86, Patr. Lat., vol. 15, col. 1808-1809.

38 S. Agustín, Sermones (las diversas ediciones de los sermones del Doctor de Hipona tienen diversa numeración); el tema es tratado explícitamente en varias oportunidades al hablando Mosta y Mosta (la diversa es tratado explícitamente en varias oportunidades al hablando Mosta y Mosta (la diversa es tratado explícitamente). blar de Marta y María o al tratar de la vida activa y la contemplativa, en torma explícita em el 103 de Migne, Patr. Lat., vol. 38, col. 613-616; es el 130 de la ed. bil. B.A.C., Madrid, 1940, t. X, pp. 453-460; en el 104 de Migne, vol. 38 col. 615-617; es el 131 de la B.A.C., t. X, pp. 461-473; el 179 de Migne, Patr. Lat., vol. 38, col. 967-970; es el 1 de la B.A.C., t. VII, pp. 3-18 (el traductor es A del Fueyo).

dores. El lema de San Benito, padre del monacato occidental, "ora et labora" expresa que, si bien la principal ocupación del monje es la oración, tanto la comunitaria (que se denomina "oficio divino") como la privada (la "devoción"), no puede eximirse del trabajo tanto manual como intelectual.³⁹

La falta de mención de la inmensa mayoría del pueblo cristiano, precisamente el que merece el título de "pueblo", es decir, del "laicado" produce la impresión que para ellos, los laicos, en la edad media, no existía el problema de la tensión, tan acuciante en la edad moderna, entre la acción y la contemplación. Al menos así parecería trasuntar de los autores anteriores al siglo XIII. En esa época comienzan a surgir las órdenes religiosas que no se recluyen en monasterios sino en conventos urbanos y a la vez las "terceras órdenes" y las "cofradías" que asocian a laicos piadosos. Pero aunque se insiste, en los devocionarios y "libros de horas" en la fidelidad a la oración al estilo monacal, parecería que la contemplación es algo ajeno a ellos, salvo casos excepcionales. El laico debe ejercer con fe y caridad una vida activa y productiva.

La actividad productiva o factiva (o "poiética") tiene, sin embargo, un sentido distinto del que poseía en la antigüedad. En el mundo antiguo, pagano, toda labor que implicase una atadura o dependencia a horarios, lugares o patrones o aun un esfuerzo físico era considera como "indigna de hombres libres".40 En cambio, la Biblia introduce la idea de "creación", como comienzo absoluto del mundo sin nada precedente y sólo por obra de Dios;41 además Dios coloca al hombre en el "jardín del Edén" para que "domine" a las demás creaturas, lo que implica, en muchos casos, que las transforme. 42 Todo esto era completamente ajeno al pensamiento pagano. Y explica por qué la tecnología medieval nazca v se desarrolle en los monasterios.

En el siglo XII reaparece, en la división del saber, la técnica. Hugo de San Víctor divide la "filosofía" (prácticamente identificada con el conjunto del saber) en cuatro ramas: "especulativa", "práctica", "mecánica" y "lógica"; y entre las disciplinas que trata la "mecánica" enumera desde la construcción de casas y la confección de vestidos hasta la medicina, la agricultura y el teatro; la razón es que se trata de saberes "factivos". 43 Randulfo Ardens hace una división cuadripartita del saber muy similar, pero extiende notablemente las partes de la "mecánica": no sólo menciona la distintas materias que abarcan la arquitectura o la agricultura sino que incluye las disciplinas militares, las del transporte y hasta las culinarias. 44 En cambio, Domingo Gundisalvo considera que pertenecen al saber especulativo la navegación, la agricultura, la alquimia ; y la nigromancia! 45

1951, pp. 107-109.

45 Domingo Gundisalvo, De divisione philosophiae, ed. C. Baur, Beiträge, IV, 2-3, Müster, 1903, pp. 15-39.

³⁹ SAN BENITO, Regula monachorum, ed. G. Penco, Firenze, 1958; cfr. VARIOS, Commentationes in Regulam Sancti, Benedicti, Studia Anselmiana, Roma, 1957.

⁴⁰ Cfr. B. Knauss, La polis, versión de F. González, Aguilar, Madrid, 1979.

⁴¹ Génesis, I, 28; cfr. A. Colunga-M. García Cordero, Pentateuco, Biblia comentada, B.A.C., Madrid, 1960, p. 59.

42 Génesis, I, 1; cfr. A. Colunga-M. García Cordero, op. cit., pp. 46-50; A. Sertillanges, L'idée de création, Aubier, Paris, 1945.

43 Hugo de San Víctor, Didascalion, I, 1-13; Patr. Lat. Migne, vol. 176, col. 741-750.

⁴⁴ RANDULFO ARNDENS, Speculum universale, ed. M. Le Paul, Ecole des Chartres, Paris,

1949, pp. 416-418.

Es a principios del siglo XIII cuando comienza a escribirse con caracteres latinos el término griego "zeoría", con "th", por faltar un sonido equivalente: aparece así "theoría" y sus derivados "theóricus" y "theoreticus" como vocablos sinónimos de los ya usados "contemplatio" o "speculatio" con sus derivados "contemplativus" o "speculativus".

III

Santo Tomás, al comentar la Etica nicomaquea reitera una división cuadripartita del saber, ajena al texto pero dentro del espíritu aristotélico; es interesante notar que establece un fundamento. El saber es entendido como una investigación del "orden". Hay a) un orden que la razón no construye sino que descubre y contempla: es el que estudia la filosofía "especulativa"; b) hay otro orden que la misma razón construye al reflexionar sobre sus propios actos y es el que considera la filosofía "racional" o sea la lógica; c) hay otro orden, el propio de las acciones humanas voluntarias, sobre el que versa la filosofía "práctica" o sea la ética; por fin, d) hay un orden que la razón construye al producir obras y es tratado por las artes "mecánicas".46

En su comentario a la Metafísica del Estagirita enfoca el problema desde otro punto de vista; el fundamento de la distinción del saber es el fin: a) si el fin es solamente el saber, es "especulativo"; b) si el fin es saber para dirigir la acción, es "práctico" y cada una de estas partes tiene subdivisiones.47 Al tratar el mismo tema en la Suma de Teología reitera la división básica por el fin: la "scientia" es o bien "especulativa" o bien "práctica"; al tratar de la abstracción intelectual ubica, en razón de la diversidad de sus objetos, en el orden "especulativo" al saber "físico", "matemático" y "metafísico"; la filosofía "racional" o sea la lógica también se ubica en el orden especulativo pero no trata de objetos reales; en cambio las "artes mecánicas" o bien no son parte de la filosofía o bien pertenecen al orden práctico.48

Este enfoque epistemológico varía un tanto cuando se trata no ya de una especificación del saber sino del tema de orden existencial de los "géneros de vida". La perspectiva mira, en la Suma, principalmente a la vida religiosa en los monasterios y conventos. El problema es cómo coordinar la acción con la contemplación: es el modo clásico, en los autores medievales, de encarar la cuestión. Pero el tratamiento de Santo Tomás es más abarcante y tiene en cuenta no sólo los antecedentes de orden eclesiástico sino también filosófico. Vale la pena detenerse algo en este punto.

⁴⁶ A. Tomás, Sententia libri Ethicorum, I.1, ed. R. A. Gauthier, Santa Sabina, Roma, 1969, p. 1 de la segunda sección (texto crítico).

⁴⁷ S. Tomás, In Metaphysicam, VI, lect. 1; ed. M. Cathala-R. Spiazzi, Marietti, Torino, 1950, pp. 6-11. 43 S. Тома́s, Summa theologiae, I, q. 1, a. 6; ed. P. Caramello, Marietti, Torino,

Ante todo cuestiona si la vida puede correctamente dividirse en "activa" y "contemplativa", como parece clásico el hacerlo. Responde afirmativamente, pero con una importante puntualización: los hombres se sienten inclinados ya a la realización de obras exteriores a ellos mismo, ya a la contemplación de la verdad que es un acto interior; cada uno halla mayor satisfacción en realizar "principalmente" aquello por lo cual está más atraído -no excluye la otra parte de la división-.49 Y que esta división sea en terminología lógica "suficiente" lo muestra en el hecho de que la vida propiamente humana es la brotada de la razón, la cual es sólo especulativa o práctica.50 Es de notar a) la falta de mención de la "vida de placeres", que Aristóteles consideraba productora de felicidad pero más propia de animales que de humanos; además, b) la reducción de lo "factivo" o "productivo" ("poiético") a lo "práctico".

Tras estudiar extensamente la vida contemplativa, encarada sobre todo desde el punto de vista religioso (aunque lo hace desde un enfoque muy objetivo, sin duda sigue una tendencia personal) pasa a tratar de la vida activa. Lógicamente debe comparar ambos géneros de vida; pero advierte que algo puede ser meior en sí sin que ello sea óbice para que en algunos casos sea superado por algo en sí inferior. La vida contemplativa es en sí "mejor" que la activa: aduce ocho razones tomadas de Aristóteles y, sorprendentemente, las avala en cada caso con ejemplos tomados de la Biblia. Tras asentar esto, subraya que en casos determinados debe preferirse la vida activa "por las necesidades de la vida presente".51 Incluso puede ocurrir que alguno deba dejar la vida contemplativa para adoptar la activa sin que por ello sufra desmedro.52

Luego inquiere si la vida activa sea "de mayor mérito" que la contemplativa; concluye que por su género mismo la vida contemplativa es más meritoria que la activa pero puede suceder que "por el modo" de realizar las obras de la vida activa se merezca más: al hacerlas por un gran amor al prójimo.53 Por otra parte, si bien es cierto que la actividad exterior obstaculiza la contemplación, también es cierto que esta misma actividad aquieta las pasiones y ordena la imaginación, permitiendo así la contemplación.⁵⁴ Por fin, la vida activa, si es rectamente realizada, prepara el espíritu para la meditación y la contemplación.55

⁴⁹ S. Tomás, ibidem, II-II, q. 179, a. 1: "Utrum vita dividatur convenienter per activam

et contemplativam"; ib., a. 2; "Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam"; ed. cit., vol. III, pp. 830-831.

50 S. Tomás, ibidem, II-II, q. 182, a. 1: "Utrum vita activa sit potior quam contemplativa"; ib., a. 2: "Utrum vita activa sit maioris meriti quam contemplativa"; ib., a. 3: "Utrum vita contemplativa impediatur per activam"; ib., a. 4: "Utrum vita activa sit prior quam

[&]quot;Utrum vita contemplativa impediatur per activam"; ib., a. 4: "Utrum vita activa sit prior quam contemplativa"; ed. cit., pp. 844-848.

51 S. Tomás, ibidem, II-II, q. 180, a. 1-8 sobre la vida contemplativa; II-II, q. 181, a. 1-4 sobre la vida activa; a. 1: "todas las virtudes morales pertenecen a la vida activa"; q. 182, a. 1 sobre la primacía de la contemplación; ed. cit., pp. 832-846.

52 S. Tomás, ibidem, II-II, q. 182, a. 1 ad 3 m; ed. cit., pp. 845-846.

53 S. Tomás, ibidem, II-II, q. 182, a. 2; ed. cit., pp. 846.

54 S. Tomás, ibidem, II-II, q. 182, a. 3; ed. cit., pp. 847.

55 S. Tomás, ibidem, II-II, q. 182, a. 4; ed. cit., pp. 848.

56 J. Duns Scoto, Ordinatio, prol., 5, q. 1, n. 228 y 230; ed. C. Balic. Commissio scotistica. Civitas vaticana, 1950 (se trata de la edición crítica de la antes denominada Opus oxoniense) à trad. esp. B.A.C.. Madrid. 1960. p. 175.

Opus oxoniense) á trad. esp. B.A.C., Madrid, 1960, p. 175.

IV

La figura de *Juan Duns Scot* adquiere en esta temática una especial relevancia ya que se debe precisamente a él la introducción en el latín escolástico del neologismo "práxis" para indicar toda acción procedente de una reflexión racional, incluido el acto de la voluntad.56 Es notable esta definición del Doctor Sutil que no parece compadecerse con la tendencia voluntarista de su doctrina, ciertamente exagerada por sus seguidores. 57 Pero queda en pie que "práxis", para Scot, equivale a "actuar deliberadamente", lo que es propio de los actos específicamente humanos. No se distingue el "obrar" del "hacer"; sin embargo el término será más tarde empleado para designar un género que abarcará como especies suyas la "actio" y la "factio".

Quienes en los siglos XIII y XIV realizaron trabajos que hoy denominaríamos científicos encararon el estudio del mundo físico especialmente en su aspecto dinámico, siendo en muchos casos precursores de la mecánica moderna. Así Roberto de Grosseteste, 58 Thomas Bradwardine, 59 Roger Bacon, 60, Nicolás de Oresme.⁶¹ Aunque su interés fundamental hava sido especulativo y se ubicaran filosóficamente en la línea marcada por la Física de Aristóteles, sabían muy bien que sus conocimientos teóricos sobre el mundo corpóreo capacitaban para llegar a manejar las fuerzas naturales.

El estudio de la óptica, de la velocidad de los proyectiles, de la caída de "los graves", del ímpetu de los móviles, del aire y del agua, tuvo una serie de aplicaciones prácticas que prepararon el concepto moderno de los términos "teoría" y "práxis". El saber teórico ya aparece como el medio apto para dominar la naturaleza; el hombre, por su saber, puede actuar y transformar el mundo físico; el saber práctico se orienta al productivo hasta llegar en ciertos casos a identificarse con él. Los sueños de los alquimistas cuya dedicación a la experiencia contribuyeron a valorarla, pero que por carecer de un instrumental adecuado y sobre todo de la ayuda de las matemáticas estaban condenados al fracaso (lo que los llevó a la magia) fueron reemplazados por estudios que originaron las ciencias modernas.62 SOUTH TOTAL SERVICE SERVICE

⁵⁷Cfr. Joaquín Carreras Artau, Ensayo sobre el voluntarismo de Juan Duns Scot,

⁵⁸ Cfr. Ludwig Baur, Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Münster i. Westf., 1912; edición crítica de sus obras. L. Baur, Die Philosophie des Robert Grosseteste, Münster i. West. 1917. Por importante que sea en la historia de la filosofía su "metafísica de la luz", el más grande mérito de Grosseteste es "l'application d'une méthode positive a l'étude des sciences de la nature", pues "il affirme la nécessité d'appliquer les mathématiques a la physique": E. Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1947, p. 472.

59 Cfr. P. Glorieux, Thomas Bradwardine, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol.

XV, col. 765-773.

⁶⁰ Cfr. R. Carton, L'expérience physique chez Rober Baçon, Vrin., Paris, 1924; también Bacon proclama la necesidad del método experimental (incluso en teología) al que debe dársele (en ciencias físicas) un tratamiento matemático; E. Cilson, op. cit., pp. 480-482.

⁶¹ Sobre J. Buridan y N. de Oresme en este tema, ver C. Michalski, Les courants philosophiques a Oxford et Paris pendant le XIV siècle, Impremerie de l'Université, Cracovie, 1921; A. UNA JUÁREZ, La filosofía del siglo XIV, El Escorial, 1978 (aprovecho esta cita

para agradecer a este autor su mención a trabajos míos).
62 Cfr. A. Mc Nicholl, Historia Philosophiae Modernae, vol. I, Angelicum, Roma, 1966, pp. 100-127 (Paracelsus, Telesio, Bruno, Campanella): lúcida síntesis con abundante bibliografía.

 \mathbf{v}

El Renacimiento recogió una idea evangélica, popularizada por la predicación: la de "renacer", en sí misma sorprendente si se la toma en sentido literal. como lo manifiesta Nicodemo al visitar de noche a Jesús para preguntarle cómo entrar en el reino de los cielos. El sabio judío recibe por respuesta que para ello debe "renacer"; ante el asombro del doctor de la Ley, el Señor le explica que no se trata de volver al seno materno, sino de un "renacimiento" del alma por el agua y el Espíritu.63 A fines del medioevo esta idea sólo podría tener una inspiración evangélica (se desconocía la mitología pagana en la que hay casos de renacimiento) y canalizaba el anhelo popular de una renovación: era evidente el envejecimiento de las estructurales feudales y se buscaba un cambio. mirando al futuro (no al pasado).

Sin embargo, como sucedió con frecuencia en otros casos, esta tendencia general vivida pero imprecisa, fue asumida y reorientada por lo que hoy llamariamos una "ideología": los humanistas la transformaron de cristiana, popular y orientada al futuro en paganizante, erudita y volcada al pasado clásico. Se trataba de revivir las formas literarias y artísticas de la antigüedad griega y romana; interesaba ante todo la expresión oral y sobre todo escrita, considerando que lo más humano ("humanior") era lo que nos diferenciaba de los animales, la palabra. Como consecuencia los humanistas descuidaron lo práctico y lo técnico, que sin embargo fue tan brillante en esa época en personajes como Leonardo da Vinci.64

Esta tendencia renacentista cambió de dirección poco más tarde: Francis Bacon, dedicado a la investigación experimental -sobre la que, sin embargo, teorizó extensamente- dirá que "el saber sobre la naturaleza significa también un poder sobre ella".65 Si él mismo no logró esta meta fue por su desconocimiento de la función de las matemáticas en las ciencias sobre el mundo físico. En cambio, el racionalismo filosófico consideró la "ciencia" (en la que englobaba a todo tipo de saber) como un saber constituido por proposiciones deducidas matemáticamente de principios evidentes; de este modo lo concreto (y con él lo práctico) pasó a segundo término, dando primacía a lo racional y abs-

⁶³ S. Juan, Evangelio, 3, 1-21; Biblia comentada, B.A.C., Madrid, 1964, t. V, pp. 1027-1040 (con comentario de M. de Tuya).
64 Cfr. Aldo Mieli, Leonardo da Vinci. Espasa, Madrid, 1968. Este meritorio investigador insiste en llamar "Lionardo" a da Vinci, según la grafía de la época; lo mismo hizo K. Jaspers. En el famoso Tratato della pittura del genial ingeniero italiano se reúnen consideraciones filosóficas — epistemológicas— de alto nivel, inspiradoras de la concepción moderna de ciones alaborado. de ciencia elaborada por Galileo; hay versión de esta obra en nuestra lengua debida a M.

de ciencia elaborada por Galileo; hay versión de esta obra en nuestra lengua debida a M. Abril, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

65 Francis Bacon, Novum Organon, Frommand Verlag, 1960; trad. arg., C. Balmori, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 71, 177 y 341. Son de notar frases como "lo que es más útil en la práctica, es lo más verdadero en la ciencia" y "ésta busca una ampliación de su poder sobre la naturaleza", antecesoras del pragmatismo y la primacía de la praxis.

66 R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii, re. 1; ed. Adam-Tannery, Vrin, Paris, t. X, pp. 359-362; trad. arg. E. de Olaso, R. Descartes, Obras escogidas, Sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp. 35-37. Es sabido que todas las obras de Descartes se ubican en el plano de lo teórico-deductivo; pero a pesar de ello (tal vez para prevenir posibles objeciones) no deja de afirmar que "es posible encontrar una práctica... que nos haga como dueños y posesores de la naturaleza": Discours de la méthode, ed. E. Gilson, Vrin, Paris, 1976, pp. 61-62; en la trad. arg. cit., p. 184.

tracto que, a pesar de todo, representaba lo real. Esta fue la concepción de la "teoría" que tuvieron René Descartes 66 y el mismo Isaac Newton. 67

De manera que en este ámbito intelectual las ciencias "prácticas" carecerían de exactitud, como en la antigua concepción aristotélica. De ahí el intento de Buruc Spinoza de elaborar una "Etica demostrada matemáticamente". Es sorprendente que un adversario del racionalismo como John Locke a pesar de su empirismo entienda que las proposiciones morales y políticas deben ser demostradas del mismo modo que las matemáticas. 69

Determinar si el saber práctico debe tener como equivalente al saber teórico en cuanto a exactitud preocupó a Immanuel Kant. Para él la "ciencia" es teorética y se limita al campo de los fenómenos: en este ámbito rige el determinismo. Pero más allá de lo fenoménico está el campo "noumenal" que escapa al mundo de lo científico precisamente porque no pertenece a lo experimentable.70 Así la libertad humana, al carecer de posibilidad de ser objeto de intuición de la sensibilidad es solamente un "postulado" que permite comprender por qué hay un deber como así también por qué debe haber una ética autónoma brotada de una "voluntad" racional que es "norma para sí misma".⁷¹ Estas afirmaciones, la primera de la Crítica de la razón pura y la segunda de la Crítica de la razón práctica parecerían contraponerse: ¿cómo admitir, si la ciencia es sólo experimental, una ciencia ética de las costumbres? En su Crítica del Juicio trató Kant de unir el saber teorético al práctico mediante la idea innata de "finalidad". Pero en esta tentativa la experiencia que trata de conservarse como base del saber es puramente subjetiva; su intento careció de éxito.72

Los idealistas alemanes "clásicos" retomaron esta tentativa, pero dándole un sentido que consideraron "objetivo". Así Georg Wilhelm Friederich Hegel, la figura central de esta tendencia, ya en su temprana "Fenomenología del Espíritu", pero sobre todo en su posterior "Filosofía del Derecho" (pasando por otras obras) establece que el saber práctico es el que vuelve todo al mundo de la experiencia pero a su vez se convierte en una teoría. La "ralidad" es un Espíritu único que se constituye por su actividad dialéctica; este proceso de desenvolvimiento culmina en la Historia con la que se identifica. Cuando se trata

⁶⁷ I. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica, ed. Pemberton, 1726, 33 ed., reproducida Scientific Papers of Isaac Newton, Portsmouth Collection, Cambridge University, Cambridge, 1960, t. II. Toda la obra "filosófica" de Newton es, en realidad, de índole fisico-matemática, salvo algunas referencias teóricas hechas casi todas en los Principia (cfr. Cotes Pla, Isaac Newton, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945). Una muestra de los pasajes a la filosofía (en el sentido actual del término) han sido traducidos por J. Marías en La filosofía en sus textos, Labor, Barcelona, 1963, vol. II, pp. 312-321.

68 B. Spinoza, Ethica more geometrico demonstrata, ed. Gerhart, Heidelberg, 1924;

⁶⁸ B. SPINOZA, Ethica more geometrico demonstrata, ed. Gerhart, Heidelberg, 1924; trad. esp. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1967.
69 J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, ed. P. Niddich, Clarendon Press, Oxford, 1979, I, 3, 1 y 4, pp. 65-68; cfr. trad. esp. S. Rábade, John Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, Editora Nacional, Madrid, 1980, t. II pp. 818-820. Es sabido que su clásico adversario, G. W. Leibniz, al no lograr un diálogo personal con Locke, publicó uno imaginario: Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, J. Bruschvic, ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1966; trad. esp. de E. Ovejero, Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1970; sorprendentemente Teófilo (que lo representa a él mismo) coincide en este punto con Filatetes (su opositor, Locke); cfr. ed. franc. citada pp. 72-83; trad. esp. cit., pp. 97-117.

de la acción concreta humana -de la que habla con frecuencia- resulta difícil ver si se desarrolla por obra de ese Espíritu único, como parece lógico dentro de su sistema, o si se debe al proceder del sujeto humano, como parecerían indicar ciertos pasajes de sus escritos.

En cambio es claro que en Hegel aparece por vez primera como objeto de reflexión filosófica el tema del "trabajo". Es precisamente sobre idea del trabajo como lo que constituye al hombre como ser social que encontró su apoyo la "izquierda hegeliana" para considerar que la teoría expuesta por Hegel (a la que fundamentalmente adhería) sería una teoría abstracta que debe convertirse en acción (práctica) transformadora de la realidad religiosa (los primeros idealistas eran ex seminaristas luteranos o profesores de teología protestante), luego de la política y social. Esta acción comenzó como una crítica, primero de la teología protestante tradicional, intérprete literalista de la Biblia; luego

⁷⁰ I KANT, Kritik der reinen Vernunft, ed. Heidemann, Reclam, Stuttgart, 1966, t. 1-4; trad. esp. P. Ribas, I. Kant. Crítica de la razón pura, Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 66-

⁷¹ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, ed. J. Koper, Reclam, Stuttgart, 1966, II,

^{11.} KANT, Kritik der praktischen Vernunft, ed. J. Koper, Reclam, Stuttgart, 1966, 11, 3-7, pp. 183-224; trad. esp. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 131-164.

72. I. KANT, Kritik der Urteilskraft, ed. Gross, Leipzig, 1922, I, 1, 3, 10-14 y II. 69-70; trad. esp. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961, pp. 62-78 y 212-266.

73. G. W. F. Hegel, Enzyklopādie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse, Ed. Meiner, Hamburgo, 1959; trad. esp. E. Ovejero, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Porrúa, México, 1973; Wissenschaft der Logik, Frommans Verlag, F. Meiner, Leipzig, 1948; trad. arg. R. Mondolfo, G. W. F. Hegel, La ciencia de la Lógica, Hachette, Buenos Aires, 1956; Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frommans Verlag, Stuttgart, 1930; trad. esp. J. Gaos, Lecciones sobre la filosofía de la historia, Alianza Editorial, Madrid, 1982; Grundlinien der Philosophie des Rechts. ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1938, trad. esp. Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1938, trad. esp. A. Mendoza, ed. Claridad, Buenos Aires, 1968. En esta última obra aparece con toda crudeza el estatismo totalitario; véase, por ejemplo, n. 258: "El Estado... es lo racional en sí y por sí... como fin absoluto... este fin último tiene el más alto derecho trente a los individuos... El individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado"; n. 270: "El Estado es voluntad divina como Espíritu presente y que se despliega en la forma real y en la organización del mundo"; trad. cit., pp. 212 y 222. El Estado así divinizado absorbe los individuos: es lo que en nuestro siglo realizaron el nazismo germano, con

menor fuerza el fascismo italiano y con plenitud el comunismo soviético y sus satélites.

74 En las Lecciones sobre Filosofía de la Historia aparecen con la mayor nitidez los principios hegelianos; así ya en la "Introducción General" se lee: "A la filosofía, emlos principios hegelianos; así ya en la "Introducción General" se lee: "A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe, y con estos pensamientos se dirige la historia, tratándola como un material y no dejándola tal como es sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia" (los subrayados son hegelianos). En el capítulo I de la misma "Introducción", titulado "La visión racional de la historia universal", enseña: "la razón rige el mundo", "la historia universal ha transcurrido racionalmente", 'la razón... es la substancia; es, como potencia infinita, la realización de este su contenido: substancia como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene ser y consistencia"; "contenido infinito por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad". "La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de material externo... se alimenta a sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella la adyuvación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, esta Idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente todopoderoso que esta Idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta sino ella misma, su magnificencia y dignidad, todo en el mundo y que nada se manifiesta sino ella misma, su magnificencia y dignidad, todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y por lo tanto se presupone"; cfr. trad. esp. cit., pp. 41-43. Se ve cómo a la divinización del Estado sigue la divinización de la Razón universal: "damos por supuesto que en la historia universal hay una Razón—no la razón de un sujeto particular, sino la Razón divina y absoluta—". "La Razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da a sí la existencia y se explana por sí misma"; trad cit p. 44. Nodo más clara que este carfeción de porte. trad, cit., p. 44. Nada más claro que esta confesión de parte.

pasó a criticar la situación imperante en el Estado alemán para atacar al gobierno prusiano y terminar por convertirse en activismo revolucionario.⁷⁵

En esta línea se ubican tanto Ludwig Feuerbach como Karl Marx. El primero dio un giro materialista a la dialéctica hegeliana, convirtiendo la "idea" en "materia" aunque conservándole el dinamismo tesis-antítesis-síntesis e insistiendo en el sentido humanizador y social del trabajo humano. El segundo trató desde joven hacer que la teoría hegeliana se convirtiese en una práctica. Ya no es cuestión de quedarse en una "praxis" filosófica que en realidad continuaría siendo una teoría, sino en una "praxis revolucionaria" surgida del tomar conciencia de que el orden social y económico imperante impide al hombre llenar sus necesidades básicas y consiguientemente lo deshumaniza. Solamente el proletariado puede revertir la situación realizando una "praxis revolucionaria" porque ya no tiene nada que perder. To

Estas posiciones fueron mantenidas por Marx hasta la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; ⁷⁸ más tarde cambia en *La sagrada familia*: ya no se trata de una praxis revolucionaria movida por la crítica filosófica, como lo propugnaba la izquierda hegeliana que creía poder transformar el mundo con el pensamiento, sino —como dirá en *La ideología alemana*— de elaborar una *teoría* que muestre cómo el hombre transforma el mundo por la *praxis*. ⁷⁹

En sus Tesis sobre Feuerbach avanza más: los filósofos han interpretado el mundo; pero lo que interesa no es comprenderlo sino transformarlo, precisa-

⁷⁵ Cfr. C. Astrada, Trabajo y alienación en los "Manuscritos" y en la "Fenomenología del Espíritu de Hegel, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. La "izquierda hegeliana" en su evolución desde la crítica bíblica hasta el ateísmo revolucionario ha sido historiada en la Enciclopedia Filosofica del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Fiienze, 1974; cfr. K. Löwith, Die hegelsche Linke, Berlin, 1962, trad. ital. La sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1966. Sus figuras principales son F. Strauss, F. Richter, A. Ruge, B. Bauer, E. Bauer v. L. Feuerbach.

y L. Feuerbach.

76 Con distintos enfoques y con diversas expresiones, estos temas aparecen constantemente en las obras de Ludwig Feuerbach, Fragmente zur Charkteristik meines philosophischen Entwicklunganges, ed. W. Bolin-F. Jodl, Holzboog, 1949 (vol. II de Werke von L. F.); Zur kritik der Helelschen Philosophie, ed. cit., vol. II, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, ed. cit., vol. II, en estos trabajos critica el idealismo hegeliano y propone un "sensualismo" materialista; Grudsätze der Philosophie der Zukunft, ed. cit., vol. II y Wider den Dualismus von Leib und Seele, ed. cit., vol. II, centra la reflexión filosófica en el hombre concreto que unido a los demás es Dios; en las mencionadas Thesen aparece la acción humana como unitiva de los individuos; en su obra capital, Das Wesen des Christentums, ed. cit., vol. VI, trad. arg. F. Huber, ed. Claridad, Buenos Aires, 1966, retoma en un contexto teológico (ateo) las mismas ideas en un orden similar al de la Summa de Santo Tomás, al que cita varias veces.

Tomás de la la la frase: "Differenz der demokritischen und epiqureischen Naturphilosophie, Institut für Marximus-Leninismus, Berlin, 1960; en esta tesis doctoral (que data de 1841) se halla la frase: "Die Theorie ist jetzt die stürkste Praxis", "la teoría es ahora la praxis más fuerte"; cfr. trad. esp. Diferencia entre la Filosofía de la Nauraleza de Demócrito y Epicuro, Madrid, 1973; Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie (1843) trad. mex. W. Roces, En torno a la filosofía del Derecho de Hegel (1844), Grijalbo, México, 1962; Oekonosmisch-Philosophischen Manuskripte (1844), trad. mex. W. Roces, Manuscritos económico-filosoficos. trad. mex. W. Roces. Grijalbo México 1962.

Maino, 1913; Kritik der hegeischen Rechtsphilosophie (1845) trad. mex. W. Roces, Enterno a la filosofía del Derecho de Hegel (1844), Grijalbo, México, 1962; Oekonosmisch-Philosophischen Manuskripte (1844), trad. mex. W. Roces, Manuscritos económico-filosóficos, trad. mex. W. Roces, Grijalbo, México, 1962.

78 La praxis revolucionaria, tal como aparece en el primer período, es más bien una concientización para la lucha que una acción: se mantiene en un plano intelectual. En el segundo período ya no es una toma de conciencia sino la unión de la teoría con la praxis que transforme el mundo; cfr. Die heilige Familie (1845), trad. mex. La sagrada familia, trad. mex. Roces, Grijalbo, México, 1962; Thesen über Feuerbach (1845); Die deutsche Ideologie (1856), trad. W. Roces, Grijalbo, México, 1962.

mente por la praxis. La historia misma no es sino la evolución de la relación hombre-naturaleza: por el trabajo humano y la producción material se cambia la naturaleza, se autotransforma el hombre y se hace social. Es el ser social el que determina la misma conciencia de cada uno.79 Los escritos de su amigo y colaborador Friedrich Engels sobre este tema retoman y prolongan esta postura; insiste en que es de la praxis de donde surgen las estructuras sociales e ideológicas.80

VI

El positivismo francés —que tanto influjo tuvo en tierras latinoamericanas cronológicamente es contemporáneo al hegelianismo "de izquierda" y puede considerárselo también como una reacción contra el idealismo; pero en realidad sigue otras vías: es la encarnación de la actitud cientificista europea de mediados del siglo pasado. El mundo culto, admirado ante los progresos de las ciencias experimentales, desconfió de los filósofos y exaltó a los científicos. El positivismo no está en continuidad ni con el kantismo ni con el idealismo, como lo está el marxismo, pero coincide con éste en su vuelco a lo concreto, en el rechazo consiguiente de lo abstracto, en su ateísmo y en su preocupación por lo social.

Auguste Comte asienta su teoría explicativa de la continua superación del hombre hacia una mayor perfección por etapas sucesivas: establece su "ley de los tres estadios", el teológico, el metafísico y el positivo (cada uno subdividido en otros), en los que los fenómenos son entendidos ya como acción de la divinidad, ya por causas o naturalezas, ya simplemente por la antelación de otro fenómeno.81 Así coincide con el kantismo en asentar la superioridad de lo concreto y práctico sobre lo abstracto y teórico; también coincide con el marxismo en orientarse a lo social. Para Comte, "el conocimiento de las leyes de los fenómenos, cuyo resultado constante es hacernos prever, puede, evidentemente, conducirnos en la vida activa a modificarlos en provecho nuestro".82

Similar es la posición del utilitarismo: deduce tanto el criterio de verdad como la rectitud de la acción moral de la utilidad que puede reportar lo obrado a los individuos y a la sociedad, como lo expone su principal representante, John Stuart Mill.83 Más declaradamente practicista es la postura del pragmatismo: influido por Kant, William James aboga por la primacía de lo práctico exitoso; en su escrito fundamental afirma que decidió no usar el término "practicismo"

⁷⁹ De las Tesis sobre Feuerbach hay una versión española de C. Fernández en Los

filósofos modernos, B.A.C., Madrid, 1970, pp. 180-182.

80 F. Engels, Herrn Dühring Umwätzung der Wissenchaften (1878), trad. esp. M. Sacristán, El Anti-Dühring, Madrid, 1964; Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen Philosophie (1866).

⁸¹ A. Comte, Discours sur l'esprit positif (1844), trad. esp. C. Berges, Aguilar, Buenos Aires, 1961; la "ley de los tres estadios" es el capítulo I, capítulo 1 (en la trad. cit.,

⁸² A. Comte, Cours de philosophie positive, 6 vol. Paris, 1833, 1835, 1838, 1839 y 1842;

ed. Schleicher, Paris, 1907-8, vol. I, lec. 2 (ed. cit. p. 35).

83 J. S. Mill, Utilitarism (1863); trad. esp. R. Castilla, Aguilar, Buenos Aires, 1970.

para no dar a su sistema un sentido moral (el evocar la "razón práctica" kantiana) sino que forjó el vocablo "pragmatismo" para indicar que esta posición sostiene que todo tipo de acción se valoriza por el éxito obtenido al ser realizada. E3 bis

Con el pragmatismo y el utilitarismo entramos en nuestro siglo. Hay una revitalización de la filosofía y de lo teorético, sin descuido de lo práctico; las ciencias aplicadas originan una tecnología que a veces tienen una actitud despectiva frente a las ciencias "básicas". De hecho, el éxito en los negocios o en cualquier otro rubro es lucrativo (el Premio Nobel u otros nacionales implican buenos dividendos económicos); la utilidad concreta plantea, como si fuese un problema fundamental, para qué me strue esto (este tema, esta materia) en mi carrera? El saber y la cultura, glorificados en teoría, en la práctica parecen un lujo de exquisitos. Más que la "praxis" interesa la "póiesis" o la "tejné": la informática, la computación, la telemática, la robótica, la propaganda abierta o subliminal, los medios masivos.

VII

El positivismo del siglo XIX, desplazado del campo filosófico y de buena parte del científico, se mantiene como un neopositivismo en diversos ámbitos, ya de las ciencias de laboratorio, ya de las jurídicas o sociales. En el orden educativo, logran éxitos en ambiente pedagógico ya el conductismo de los norteamericanos que aplican la experimentación en animales al orden humano (John Broadus Watson, Eduard Lee Thorndike) o formas radicalizadas del neoconductismo (Burrhus Federick Skinner) o biologistas materialistas (Jean Piaget), que no han planteado explícitamente el tema de las relaciones entre la teoría y la praxis, Cabe señalar que Iohn Dewey, el pedagogo norteamericano considera que la educación tiene por meta preparar al niño para triunfar en una sociedad democrática competitiva: la praxis sería el criterio último de validez y de verdad.84

Aun pensadores muy teóricos, como Edmund Husserl, llegaron a impresionarse por las tendencias practicistas dominantes: este filósofo de tendencia idealista sostuvo que las ideas abstractas de la geometría no son sino "un fruto de la práctica de la medición". 85 En cambio Maurice Blondel busca anudar

⁸³ bis W. JAMES, Pragmatism, New York, 1907; trad. esp. L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Buenos Aires, 1961.

⁸⁴ J. Dewey, Democracy and Education, New York, 1916; trad. arg., Democracia y

educación, Buenos Aires, 1946. 85 E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale

Phânomenologie, Husserliana, t. 6, Haag, 1954, p. 383.

86 M. Blondel, L'Action, Alcan, Paris, 1893; reedición Presses Universitaires de France, Paris, 1950. Es sabido que en esta tesis doctoral están en forma germinal todos los temas que Blondel más tarde precisó y desarrolló en numerosas obras y artículos, sobre todo en su nueva exposición de L'Action, Presses Universitaires de France, Paris, t. I, 1949, t. II, 1063 y en La Pensée, Presses Universitaires de France, Paris, t. I, 1948 y t. II, 1954; por fin en L'Etre et les êtres, Presses Universitaires de France. Paris, 1963.

la acción, el pensamiento y el ser. 88 Por su parte, Ludwig Wittgenstein (el "segundo", el de los "cuadernos") consideró en su filosofía del lenguaje que toda expresión lingüística está ordenada a "la acción práctica". 87 Por fin los trabajos de Karl Popper sobre las teorías científicas terminan rebajando la validez de éstas en el orden teórico a las exigencias de la praxis. 88

Para los marxistas posteriores a la muerte de Engels uno de los temas preferidos fue el de la praxis como demostración de la verdad: del mismo modo que una teoría científica se verifica por la práctica experimental, así también toda teoría social, económica o política adquiere validez por la praxis. Pero en los trabajos de estos seguidores de Marx hay notables diferencias. Mientras Rosa Luxembourg promovía activamente la revolución violenta, esperando la sublevación del proletariado, o otros camaradas suyos como Edward Bernstein y Karl Kaustky trataban de mostrar la unidad entre la teoría y la praxis; afirmando su marxismo revolucionario insistían en que no se trata de "hacer revoluciones" sino de "ser revolucionario" luchando por los cambios sociales y económicos democrática y pacíficamente.

Todo lo contrario sostuvo el primer realizador de un triunfo marxista, Vladimir Illich Ulianov, "Lenín", para quien la teoría es el sistema de intuiciones producidas por la realidad que luego se convierten en praxis; la praxis tendría así una función renovadora de la sociedad pero guiada por una teoría revolucionaria; de ahí que conciba la revolución como un alzamiento del proletariado pero dirigido por intelectuales. El marxismo soviético siguió la orientación leninista: como el problema de las relaciones de la teoría con la praxis no parece haber preocupado mucho al padre de esta tendencia, resulta explicable que no sean muy precisos los trabajos en las publicaciones oficiales de la Unión Soviética.

Ni en la Enciclopedia Filosófica de la Academia de Ciencias de Moscú ni en la Enciclopedia Soviética el término "praxis" tiene contornos nítidos: a veces se lo entiende como indicando la actividad humana mediante la cual se actúa sobre el mundo objetivo y se lo transforma; pero también como la actividad que contribuye al progreso de la producción material; también como la

⁸⁷ L. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchugen, Blackwell, Oxford, 1953 (obra póstuma); The Blue and Brown Books, Blackwell, Oxford, 1958 (también póstuma).

⁸⁸ K. Kopper, On the Sources of Knowledge and of ignorance, British Academy, London, 1960; Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, London, 1962.

⁸⁹ Rosa Luxembourg, Sozialreform oder Revolution?, Leipzig, 1899; trad. mex. Reforma o revolución, Cenit, México, 1930; Die russische Revolution, Hambourg, 1922; trad. mex. La revolución rusa, México, 1940.

⁹⁰ K. Kautsky, Die Agrarfrage (1899), trad. esp. La cuestión agraria, Madrid, 1909; Parlamentarismus und Sozialismus (1903), trad. esp. Parlamentarismo y socialismo, Madrid, 1906; Die Dicktatur des Proletariats, Wien, 1918. E. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart, 1899; Wie ist Wissenschaftlicher Sozialismus möglich? Berlin, 1901; Entwicklungsgang eines Sozialisten, Leipzig, 1960.

⁹¹ Las obras de "Lenin" fueron publicadas en ruso; poco antes de su muerte se las reunión en una edición en veinte tomos, Sobrante socxenenij Moscow, 1920-1927; más tarde, V. Adorotaskix, otra en treinta y cinco, Sotchineniá, Moscow, 1941-1950 y por tin Polnoe sobrainesocnenij, en cincuenta y un tomos, Moscow, 1960-1965.

interacción entre el sujeto y el objeto (el hombre y la materia) cuyo resultado es la transformación del mundo material; a esto se añade la actividad del proletariado, la lucha de clases y los experimentos científicos.92

Aunque sin extenderse sobre el tema, se preocupó por la unión entre la teoría y la praxis Iosif Vasarionovich Duugeshvili, "Stalin", autor o firmante de varias obras sobre las más diversas especialidades. En sus Cartas sobre lingüística la praxis se presenta como el proceso creador de la teoría; ésta no sería sino la universalización de la praxis de donde surge la unidad entre ambas.93 Un eco de estas posiciones stalinistas se halla en los escritos de Mao Tsetung: en ellos se destaca la unidad de la teoría con la praxis; ésta aparece ante todo como el criterio de verdad y se subraya que la teoría revolucionaria y su método sólo pueden descubrirlos quienes participen activamente en la revolución.94

En el marxismo disidente del oficial (soviético) generalmente se siguen las líneas de Lev Davidovich Bronstein, "Trotsky", amigo y presunto sucesor de "Lenin", desplazado por su enemigo "Stalin": se presupone como teoría el conjunto de ideas marxistas pero lo importante es la praxis revolucionaria de tipo terrorista (inspirada en el anarquismo ruso de Mikhail Bakunin, aliado y después enemigo de Marx), aceptada y luego atacada por "Lenin"; según "Trotsky" la revolución debe ser permanente.95 Pero hay otras líneas marxistas disidentes de relevancia al menos en medios intelectuales.

El húngaro György Lukács, opuesto a la escisión entre el sujeto de la historia (el Partido) y el objeto (las masas), insiste en la toma de conciencia de los oprimidos de su función histórica: la teoría crítica de la situación social se vuelca en praxis revolucionaria; teoría y praxis son "momentos" de la historia, 96 Más decisivo para nuestro tema es el italiano Antonio Gramsci quien con su amigo Palmiro Togliatti se separó del partido socialista para fundar el partido comunista italiano: para Gramsci el marxismo es una "filosofía de la praxis", opuesta a todas las filosofías y religiones tradicionales, que se inspiran en un sentido común vulgar, folklórico, mítico y supersticioso; a él debe oponerse el sentido común crítico, en el que la teoría tiene su razón de ser en la praxis y es inseparable de ella. La revolución debe realizarse por medio de una intensa penetración en la cultura, la educación y los medios de comunicación para crear una mentalidad materialista, ante todo en el ambiente burgués intelectual. De este modo se creará insensiblemente una "sociedad civil" nueva, que

de Mao sean poesías); esta edición abarca cuatro volúmenes.

95 L. D. V., "Trotsky", Vojna i Revolucija, Moscow-Leningrad, 1925; Grazdanskaja vojna, Moscow, 1926; Permanentjnaja Revoljucija, Berlin, 1930.

⁹² A. OGURKOV, Praktika, Filosofkaja enciclopedija, Moscow, 1967, t. IV, pp. 340-349. 93 I. V. D. "STALIN", Vosprosy leninizma, Moscow, 1939, recoge numerosos escritos stalinianos, desde discursos e informes al Partido hasta cuestiones de lógica formal. Las cartas sobre lingüística se publicaron también en un folleto, Marksizm i voprosy jazykosnania, Moscow, 1950.

⁹⁴ MAO TSE-TUNG, Obra escogida, Pekín, 1964 (es curioso que buena parte de las obras

⁹⁶ G. Lukacs, Obras completas, Grijalbo, Barcelona-México, 1966 y sigs.; hay ediciones españolas de las principales obras de este filósofo marxista revisionista; para el tema, cfr. Historia y conciencia de clase, Grijalbo, México, 1969.

terminará por absorber al Estado: de este modo triunfará el comunismo en los países democráticos. 97

En Alemania, la "Escuela de Frankfurt" (curiosamente, creada por un argentino, Félix I. Weil, autor de una tesis doctoral sobre "Teoría y Praxis"), propugna por un marxismo abierto (contra la cerrazón staliniana); aunque con distintas variantes, critica la primacía de la praxis sobre la teoría. Así Theodor Wissengrund Adorno hace una "relectura" de Marx a la luz de Hegel, revalorizando la razón y exaltando la teoría; Herbert Marcuse sostiene una "dialéctica de la sociedad" en la que la "praxis social marxista" aparece superada por una nueva forma de individualismo contrario al totalitarismo represivo e irracional, tanto del mundo comunista como del capitalista: para lograrlo es preciso "destruir la violencia establecida", tanto en uno como en otro régimen. 99

VIII

Las tendencias marxistas y neomarxistas, más o menos matizadas en su ateísmo, han logrado introducirse en la teología, tanto protestante como católica. En el primer campo es conocida la adhesión de *Karl Barth* al partido social-demócrata suizo para radicalizarlo y llevarlo al leninismo. ¹⁰⁰ En el segundo, *Joannes Metz* propone una teología "post-existencial" que parta del hombre, no de la revelación de Dios, entendiendo el mensaje cristiano como socio-político;

⁹⁷ A. GRAMSCI, L'ordine nuovo, Einaudi, Torino, 1954; Sotto la mole, Einaudi, Torino, 1960; Socialismo e fascismo, Einaudi, Torino, 1960; La costruzione del Partito Comunista, Einaudi, Torino, 1960 (se trata de ediciones escritas cuarenta años antes); pero lo principal del pensamiento gramsciano son sus Quaderni del carcere (1929-1935), Istituto Gramsci, Einaudi, Torino, 1975, cuatro volúmenes. Gramsci, que vivió en Rusia, se casó con una rusa y tiene dos hijos en la Unión Soviética, uno oficial del Ejército Rojo, tuvo el mérito de notar que era imposible exportar la revolución rusa: el triunfo del comunismo sólo podrá lograrse en la Europa democrática, tan distinta de la Rusia zarista, después de haber cambiado la mentalidad de la burguesía mediante la penetración constante en la cultura, la educación y los medios de comunicación, instrumentos políticos (de Gramsci es la frase: "tutto e politica"); sobre este tema, cfr. Cli intelletuali e l'organizzazione della cultura, Einaudi, Milano, 1966. El influjo de estas posiciones en Europa fue notable sobre todo en la década del 70, con el "eurocomunismo"; luego decayó para hacerse fuerte en los años 80 en Latinoamérica.

⁹⁸ A. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, 1963, trad. esp. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969; *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966; *Ohne Leitbild*, Frankfurt, 1967. La mayor parte de los trabajos de este autor son sobre música y estética.

furt, 1967. La mayor parte de los trabajos de este autor son sobre musica y estetica.

99 H. Marcuse, Reason and Revolution, Oxford, 1941; trad. esp. Razón y Revolución, Alianza, Madrid, 1971; Eros and Civilization, Boston, 1955, trad. esp. Eros y civilización, Barcelona, 1968; Soviet Marxism, New York, 1958, tratl. esp. El marxismo soviético, Revista de Occidente, Madrid, 1967; An Essay of Liberation, Boston, 1969, trad. mex. Ensayo sobre la liberación, México, 1969 One-dimensional Man, Boston, 1964, trad. esp. El hombre unidimensional, Barcelona, 1972. La cita sobre la "violencia establecida" es del artículo Represive Toleranz, obra colectiva, Frankfurt, 1968, p. 128.

¹⁰⁰ La obra de K. Barth es teológica y bíblica; sus actitudes políticas han sido estudiadas por Friedrich Wilhelm Marquart, *Theologie und Sozialismus*, Berlin, 1972. Después de su adhesión al leninismo polemizó con el comunismo ruso y con la obra de "Lenin" sobre el Estado, atacando la noción misma de Estado al que considera como "violencia institucionalizada". Se ha hecho notar que hay incoherencia entre las posiciones teológicas y las actitudes prácticas de Barth, sólo explicable por un idealismo ingenuo.

la denomina "Teología Política" y no se rige por la ortodoxia sino por la "ortopraxis", sin ocultar el influjo marxista en sus posiciones.¹⁰¹

Ahondando más en estas actitudes, el belga Joseph Comblin adhiere a las tesis que subrayan la antelación de la praxis sobre la teoría; crítica la "Iglesia espiritualista" y elabora una "Teología de la Revolución". Ubicado primero en una postura "progresista" el ex salesiano italiano Giulio Girardi propugna "el pasar de un progresismo pluralista, frecuentamente indeciso, a una posición socialista y revolucionaria que se expresa en las categorías del materialismo histórico". Varios teólogos franceses (A. Dumas, L. Casamayor, L. Beinaert. P. Dabienzes, P. Lecorcq y P. Blanquart) han estudiado la violencia capitalista norteamericana frente al pacifismo de los países comunistas, oponiendo como solución una "Teología de la Violencia". 104

Posturas como éstas, que en su momento resultaron asombrosas a los católicos, dejaron de serlo cuando sus epígonos latinoamericanos las superaron. Importadas de Europa, influidas por la escuela de Frankfurt y dirigidas hacia nuestro continente por sociólogos de Lovaina, estas ideas hallaron arraigo en el subdesarrollo de estas regiones. Con algunos antecedentes como el postconciliar "Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo" brasileño, argentino, peruano y colombiano, hallaron su mayor concreción en el "Movimiento de Cristianos para el Socialismo", cuya primera asamblea se realizó en Santiago de Chile bajo el gobierno de Salvador Allende durante la prolongada visita de Fidel Castro a ese país en 1972.

Varios de los participantes de ese congreso se han hecho notorios por sus trabajos sobre la "Teología de la Liberación" de tinte marxista, en la que la "praxis revolucionaria" se ubica sobre toda teoría. Así el brasileño Hugo Assmann declara "el fin de toda 'logía' que no sea una 'logía' de la praxis". 105 Su mentor central, el peruano Gustavo Gutiérrez afirma que "esta teología del futuro deberá ser necesariamente una lectura crítica de la praxis histórica"; lo que busca es "equilibrar e incluso rechazar el principio y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana"; "de ahí el uso reciente, que choca todavía a algunas sensibilidades, de 'ortopraxis'." 106 Esto lleva a "cambiar radicalmente el basamento de esta sociedad: la propiedad privada". 107

Las consecuencias de asentar la primacía de la praxis sobre la teoría lleva a extremismos que antes parecían inauditos pero que ahora son enseñados por teólogos católicos. Se lee en el "Documento de Lima" de 1974 de la Federación Latinoamericana de Movimientos Sacerdotales que "el cristianismo debe inscribirse ante todo en la *praxis revolucionaria*, identificándose con los intereses del proletariado". ¹⁰⁸ El "Documento de Québec" llega a afirmar que "el

¹⁰¹ J. B. Metz, Politische Theologie, Peukert, München, 1969.
102 J. Comblin, Théologie de la Révolution, du Cerf, Paris, 1970.
103 G. Girardi, Cristiani per il Socialismo. Assisi, 1975, p. 14.

¹⁰⁴ VARIOS, Teología de la Violencia, ed. Sígueme, Salamanca, 1970. El P. Paul Blanquart se declara marxista.

¹⁰⁵ H. Assmann, Opresión-Liberación, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, p. 87.

¹⁰⁶ G. Guttérrez, Teología de la Liberación, ed. Sigueme, Salamanca, 1972, pp. 35-39. 107 lbidem, p. 264.

¹⁰³ Encuentro de Dirigentes de Movimientos Sacerdotales de América Latina, Noticias Aliadas, Lima, 1974.

supremo acto de fe y de amor de nuestro tiempo es ser revolucionario". 100 Para ello, como dice el "Documento de Ecuador", "debe adoptarse el instrumental del análisis marxista y promover la toma del poder político por el proletariado". 110

IX

Esta rápida recorrida por las diversas concepciones de la relación entre la teoría y la praxis muestra cómo un problema humano, estudiado por la filosofía, termina en una teología inspirada en proposiciones ateas y promotora de la violencia. Frente a esta curiosa evolución se percibe claramente el tremendo poder de las ideas y su poder movilizador, pero también la necesidad de ubicarse en un clima más tranquilo que permita la reflexión serena.

Lo teórico y lo práctico se enmarcan en el ámbito de lo específicamente humano. El hombre es una unidad esencial y existencial que va realizándose temporalmente por su acción, la que, lógicamente, debe responder a su condición de ser racional. La teoría y la práctica se distinguen entre sí pero se ubican en el centro de la persona: brotan de su entendimiento y su voluntad, de su conciencia y de su libertad. El obrar humano debe estar regido por la razón; de otro modo no sería humano. Pero la exaltación de este aspecto ensoberbece y termina por menospreciar lo no racional, como el sentimiento, la afectividad, el amor y lo suprarracional, como la religión revelada. Así sucede con las formas avanzadas del racionalismo. Pero la práctica sin control racional lleva a un voluntarismo que desprecia lo intelectual, rebajando al hombre a un utilitarismo que lo vuelca a la actividad puramente productiva que termina materializando su vida aprisionándolo en lo que debería ser su instrumento.

Santo Tomás ha destacado que la persona se caracteriza por su entendimiento, orientado hacia la verdad, fin de la actividad teorética; ¹¹¹ por ello, abso-

¹⁰⁹ II Encuentro Internacional de Cristianos para el Socialismo, Quebec, 1975.

110 Citado por C. Palumbo, Cuestiones de Doctrina Social de la Iglesia, Buenos Aires,
1982, p. 237. Las obligadas referencias a la "Teología de la Liberación" como tipo de posición de supremacía de la praxis no exigen un tratamiento de ella; por otra parte hay una
abundante bibliografía. Pueden consultarse, ante todo: Sagrada Congregación de la DocTRINA de la fe, Algunos aspectos de la "Teología de la Liberación", ed. Paulinas, Buenos
Aires, 1984; Libertad cristiana y liberación, ed. Paulinas, Buenos Aires, 1986; Fernando
Moreno, Sobre la Teología de la liberación, Santiago, 1974; El marxismo desde la Iglesia,
Valpanaíso, 1974; El marxismo en la Teología, Madrid, 1976; Cristianismo y Marxismo en la
Teología de la Liberación, Santiago, 1977, Teología de la Liberación, Santiago, 1984; Antecedentes históricos de la Teología de la Liberación, Santiago, 1985; Lucas Mateo Seco,
Teología de la Liberación, Magisterio Español, Madrid, 1981; Alfonso López Trujillo,
Liberación cristiana y liberación marxista, BAC, Madrid, 1974; Armando Bandera, La Iglesia ante el proceso de liberación, BAC, Madrid, 1975; A. Methol Ferré, Teología de la Liberación, Nexo, Buenos Aires, 1984. Los principales teólogos de la liberación son Gustavo
Gutiérrez, Teología de la Liberación, CEP, Lima, 1971; Fe Cristiana y cambio social, Síqueme, Salamanca, 1973; Hugo Assmann, Opresión-Liberación, Tierta Nueva, Montevideo,
1971; Leonardo Boff, Jesucristo y nuestro futuro de liberación, Iglesia Nueva, Nueva Bogotá, 1978; Segundo Galilea, La liberación como encuentro, Concilium, 1974; Juan Luis
Segundo, Liberación de la Teología, Lohlé, Buenos Aires, 1975.

111 S. Tomás, Summa theologiae, I, q. 16. a. 1, ed. P. Caramello, Marietti, Torino,
1950; t. I, p. 93; ib., I, q. 82, a. 3; ed. cit., p. 400.

lutamente hablando, es superior el entendimiento a la voluntad; ésta recibe su motivación de aquél.¹¹² Pero lo que valoriza al hombre no es tanto lo que sabe sino sobre todo lo que obra; en este plano concreto es superior (relativamente) la voluntad al entendimiento.113 El conocimiento debe traducirse en actos de amor; sin ellos la técnica -que marca el signo de nuestro tiempo- terminará esclavizando o destruyendo la humanidad.

Hay en cada uno de nosotros un conflicto que cada individuo debe resolver por sí mismo: conocer lo real da sentido a nuestra existencia y por ello es en si la contemplación de la verdad superior a la vida de acción. Pero lo que califica como simplemente "buena" a una persona no es su habilidad o su sabiduría sino el actuar rectamente por amor a los demás y a Dios. En el ya citado episodio evangélico de Marta y María, Santo Tomás hace una aguda observación: Marta simboliza la vida activa y María la contemplativa, como señalaron los Santos Padres. Pero hay un tercer personaje, Cristo, síntesis de la acción y de la contemplación. En El está la solución del problema, como de todo otro.¹¹⁴

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

aliis tradit est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit": o. ctt., III, q. 40, a. 1;

ed. Marietti, Torino, 1948, p. 255.

^{112 &}quot;Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc aparet ex comparationes obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis abolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibili cuius ratio est in intellectu est obiec-

tum voluntatis"; l. cit., I, q. 82, a. 3.

113 "Secundum quid autem et per comparationem ad alterum voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus... Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actio vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout est in se"; *l. cit.*, ibidem. Pero hay una intima interacción entre entendimiento y voluntad que Santo Tomás estudia al tratar de la libertad en varias de sus obras (ver G. E. Ponferrada, "El tema de la libertad en Santo Tomás", Sapientia, 1988, pp. 7-50).

114 "Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus; sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata

ORDEN - DESORDEN, A PROPOSITO DE IL NOME DELLA ROSA

"El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gente; su victoria es tan vasta y fundamental que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalisa porque no hay quien sea otra cosa" 1.

J. L. Borges

1. A través de diversas circunstancias, a través de diversos contextos, a propósito de diversas cuestiones, la relación orden-desorden recorre todo Il Nome della Rosa. Sin embargo, y esto es el núcleo de nuestro artículo, sería un error identificar la cupla orden-desorden con la cupla coherente-contradictorio. Para Eco, la contradicción no expresa el desorden; al contrario, ella forma parte de la dinámica del orden. Así, a nivel histórico, la lucha entre el emperador y el papa no constituye un desorden; sino, la dinámica del orden político. De igual modo, las disputas entre benedictinos y franciscanos no es el desorden; sino, la dinámica de un orden establecido. El desorden no hay que buscarlo a nivel de "lo dicho", donde es posible la contradicción; sino, a nivel de "lo no dicho". El desorden y el caos, están en la ausencia de lenguaje, en la ausencia de código, no en la existencia de códigos opuestos. Así, el caos está representado por "i semplici", por los únicos dos personajes femeninos del relato. Ellos son mudos, representan la dimensión presemiótica, la "natura naturans".²

La relación orden-desorden atraviesa, además, toda la producción semiótica de Eco. Como problema filosófico, en la sección "D" de La struttura assente, donde, elaborando una "Kritik der Semiotischen Vernunft", debe justificar la utilización de categorías "estructuralistas" después de la crisis del estructuralismo. Como problema a nivel de historia de las ideas, en Opera Aperta, donde, a través de la búsqueda de un concepto que nos permita pensar globalmente diversos fenómenos de nuestro tiempo como la música de Stockhausen, la poética de Joyce y la informática de Wiener, se ocupa de la relación ordendesorden en la noción de "apertura". Y como problema específico de la semiótica en el Trattato di Semiotica Generale.

Con esta perspectiva nos ubicamos en Eco y a través de esa dialética entre dos mundos que el propio Eco describe a propósito de Joyce, "Joyce llega a concebir esta nueva imagen de universo partiendo de una noción de orden y de forma que le sugieran su educación tomista y en su obra se puede ver la dialéctica continua entre estas dos visiones del mundo; una dialética que encuentra

¹ Borges, J. L., *De las alegorías a las novelas*, en *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 746.

² LAURETIS, TERESA DE, Il "Principio franti", en Saggi su il nome della rosa, Bompiani, Milano, 1985, p. 52.

³ Eco, Umberto, La struttura assente, Bompiani, Milano, 1987. 4 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. XXIV.

 ⁵ Eco, Umberto, Opera Aperta, Bompiani, Milano, 1986.
 6 Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, Bompiani, Milano, 1987.

sus mediaciones y sus aporías, indica una solución y denuncia una crisis, en fin, expresa el recorrido dramático de aquel proceso de adaptación a nuevos valores a la cual es llamada, con nuestra inteligencia, nuestra sensibilidad",7 presentaremos los conceptos fundamentales de su pensamiento: estructuras, ausencia, apertura, códigos, producción ségnica y semiosis ilimitada.8 Se trata, como lo expresa Derrida, de comprender por qué el concepto de metafísica ha sido reemplazado por el de juego, el de ser por el de interpretación y el de verdad por el de signo.10

2. Una semiótica que pretende ser una "lógica de la cultura", 11 debe determinar sus condiciones de posibilidad. La sección D de La struttura assen te^{12} se encuentra con el problema de, frente al impacto de las obras de Derrida. y Foucault, justificar el valor de las categorías como la de código, estructura, sistema, etc. Por ello, recorre un camino que va desde el nacimiento de la noción estructuralista de estructura hasta la muerte del estructuralismo; camino que, en sus momentos esenciales, recorreremos ahora.

Tres notas especifican lo que es una estructura para un estructuralista: un sistema de diferencias, transportable, que permite la unificación epistemológica.¹³

Un sistema de diferencias es un sistema de correlaciones abstraibles. Por ejemplo, el sistema fonológico del significante en una lengua está constituido por las oposiciones que establecen las diferencias entre los sonidos. De igual modo, el sistema del significado está constituido por la estructura que determinan las oposiciones conceptuales. Por ello, como lo formula Saussure, la lengua es una forma y no una substancia.14

Pero la fecundidad del concepto estructuralista de estructura no surge sólo del hecho que sea un sistema de diferencias; sino, también del hecho que este sistema de diferencias es transportable. En el capítulo cuarto de la Antropologie Structurale, 15 C. Lévi- Strauss analiza la fecundidad de la estructura aplicado correlativamente en lingüística y antropología. Se trata no de una correlación entre lenguaje y actividades sociales; sino entre las expresiones "homogéneas y ya formalizadas" de la estructura lingüística y la estructura social 16. La pregunta por el fundamento de esta correlación, como veremos enseguida, nos llevará a plantearnos la crisis del estructuralismo. La estructura es una forma invariable al interno de contenidos diversos.¹⁷

⁷ Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., pp. 4-5.
8 Una exposición de los conceptos fundamentales de Eco se puede encontrar en: Semiotica e Filosofia del linguaggio, Einaudi, Torino, 1984. Aquí Eco reúne cinco voces que había publicado en la Enciclopedia Einaudi.

⁹ El concepto de "juego", a partir de la elaboración de Nietzsche, expresa la dimensión fundamental de la realidad. Ver: Heideggen, Martin, Der Satz vom grund, Pfullingen, 1957, p. 187.

^{17,} p. 187.
10 Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967, p. 412.
11 Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., pp. 11 y 42-43.
12 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., pp. 251-280.
13 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 259.
14 Saussure, Ferdinando de, Cours de linguistique générale, Payot, Paris et Lausanne,

^{1916,} p. 169.

¹⁵ Lévi-Strauss, Claude, Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1974, pp. 83-97.

¹⁶ Lévi-Strauss, Claude, Anthropologie structurale, op. cit., p. 88.

¹⁷ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 269.

La transportabilidad de estos sistemas abstractos de diferencias, que son las estructuras, permite la unificación epistemológica. "La estructura sirve si funciona como un código capaz de generar mensajes diversos". 18 Por ello, nos permite describir fenómenos heterogéneos con instrumentos homogéneos.

Es claro que, en este sentido, la estructura no es un objeto sino un modelo. En la oposición u oscilación entre objeto y modelo se diferencian el estructuralismo como lo entiende la línea de pensamiento que va desde Saussure a Lévi-Strauss, o estructuralismo a secas, del estructuralismo genético, 19 de la llamada "actividad estructuralista" 20 y de la fenomenología. 21 Dejando de lado esta problemática y tomando la estructura como modelo, nos preguntamos: des una realidad ontológica o un modelo epistemológico? 22

Mientras para Hjelmslev y Chomsky la estructura es un modelo epistemológico,22 en Lévi-Strauss encontramos la afirmación de la realidad ontológica de la estructura y, consecuentemente, su hipostización.²⁴

¿Por qué las estructuras lingüísticas son isomorfas a las estructuras sociales. ¿O, lo que es lo mismo, cuál es el fundamento de la cultura? La transportabilidad de la estructura nos pone de frente al problema del fundamento de esta transportabilidad. La estructura, en tanto forma universal, nos plantea el problema de una substancia universal que garantice la universalidad de la forma.25 ¿Qué es este sistema de sistemas, este meta-código que posibilita, en la transportabilidad, la universalización de la forma de la estructura?

C. Lévi-Strauss, en el famoso capítulo cuarto a que hicimos referencia, expresa la necesidad de recurrir al concepto de "espíritu humano" para dar razón del carácter universal de la cultura; es decir, de la universalidad del lenguaje y del incesto. "El principal beneficiario de nuestros descubrimientos no será ni la antropología, ni la lingüística tal como las concebimos actualmente. Estos conocimientos serán de provecho para una ciencia, a la vez muy antigua y muy nueva, para una antropología entendida en sentido amplio; es decir, un conocimiento del hombre que asocie diversos métodos y diversas disciplinas; nos revelarán algún día los secretos resortes que mueven este huésped, presente sin haber sido invitado a nuestros debates; el espíritu humano".26 El metacódigo, el Ur-código, en tanto principio combinatorio general, responde a un mecanismo elemental radicado en el espíritu humano y, por ello, se expresa por las leyes constantes del espíritu en las cuales no puede haber contradicción.27 Un sistema de normas, cultura, que fundado en la natura es universal. "...Con la idea de espíritu humano como raíz determinante de todo comportamiento cultural Lévi-Strauss traduce el universo de la cultura en universo de la natura. Pero, después de individuar esta natura como Natura Naturans, con-

¹⁸ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., pp. 261-262.

¹⁹ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 263. 20 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 265.

²¹ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 268.

²² Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 285.

²³ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 286.
24 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., pp. 301-302.
25 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., pp. 391-302.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, Anthropologie structurale, op. cit., p. 97.

²⁷ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 301.

tinúa a maniobrarla y describirla en sus características inalterables como si fuese una Natura Naturata".28

3. El punto más relevante de la discusión se alcanza cuando es necesario ver el impacto de la relectura contemporánea de Nietzsche sobre los fundamentos del estructuralismo. Como sabemos, nuestra lectura de Nietzsche se desarrolla siguiendo la indicación de Heidegger: leer Nietzsche en la línea de Aristóteles.²⁹ Es decir, ver en Nietzsche el punto de llegada de la tradición de pensamiento que comienza con Platón y Aristóteles; así, para Heidegger, Nietzsche es un pensador ontológico, el último de la historia de la metafísica. Eugen Fink, en la línea de la escuela heideggeriana, elabora la relación entre Nietzsche y la metafísica.

Para Fink, a la cuadruplicidad fundamental del problema ontológico, ensunum-boum-verum, se opone la cuadruplicidad fundamental de la obra nietzscheana, voluntad de potencia-eterno retorno-muerte de Dios-Superhombre.³⁰

"Si la pregunta por el ser del ente es la pregunta filosófica por excelencia, "Wille zur Macht" es el título de la respuesta de Nietzsche",31 "es la esencia más intima del ser.32 afirma Heidegger. La dicotomía ser-nada es pensada como voluntad de potencia. En este sentido, nos parece acertada la observación de G. Vattimo, "...la verdadera esencia, si se puede hablar así, de la voluntad de potencia es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las voluntades de potencia opuestas es, sobre todo, lucha de interpretaciones".33 La esencia más íntima del ser es interpretación.

El unum trascendental responde al problema del ser y el devenir. Es a este mismo problema que responde la doctrina nietzscheana del eterno retorno. El ser que es, en su intima esencia, voluntad de potencia es, en su totalidad, eterno retorno de lo idéntico.34 "Todo va, todo retorna; eternamente gira la rueda del Ser. Todo muere, todo surge de nuevo; eternamente corre el año de Ser. Todo desaparece, todo es de nuevo concebido; eternamente el Ser se construye la misma habitación. Todo se despide, todo se saluda de nuevo; eternamente fiel a sí mismo es el anillo del Ser. En cada momento comienza el Ser; en torno a cada "aqui" gira la esfera del "allá". El centro está en todas partes. Totalmente curvo es el sendero de la eternidad".35

La muerte de Dios, que expresa la negación del mundo suprasensible, se opone a la elaboración platónica del bonum. El parágrafo de El crepúsculo de los ídolos, "Cómo 'el mundo verdadero' terminó convirtiéndose en una fábula",36 debe leerse a continuación de la "Segunda Navegación" del Fedón 31 para comprender la historia de la filosofía tal como la entiende Nietzsche. Así, el

37 Platón, Fedon, 96a ss.

²⁸ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 301.
29 Heideger, Martin, Nietzsche, vol. I, Pfullingen, 1961, pp. 76 y sgs.
30 Fink, Eugen, Nietzsches Philosophie, Hohlammer Gmbh, Stuttgart, 1968, cap. 8.
31 Heidegger, Martin, Nietzsche, vol. I, op. cit., p. 12.
32 Heidegger, Martin, Nietzsche, vol. II, op. cit., p. 264.
33 Vattimo, Gianni, Nietzsche, Laterza, Bari, 1986, pp. 96-97.
34 Heidegger, Martin, Nietzsche, vol. II, op. cit., p. 284.
35 Nietzsche, Friedrich, Also Sprach Zarathustr, Kröner, Stuttgart, 1975, pp. 241.

³⁶ NIETZSCHE, FRIEDRICH, Goetzendaemmerung, Kröner, Stuttgart, 1975, pp. 75-76.

Mediodía de esta historia, momento de la mayor claridad, es la negación del mundo suprasensible; en este momento, "Incipit Zarathustra".

La doctrina del Superhombre responde al problema de la relación del ser v la verdad elaborada en el trascendental verum. En el mediodía de la muerte de Dios se funda el nacimiento del Superhombre. Muerto el mundo idealista, suprasensible, el hombre se convierte en un niño que juega con la rueda del Ser la locura de Dionisios; "dios informe que da forma, que construye y destruye, cuyo rostro es la máscara, cuyo aparecer es el ocultar que es vida una y múltiple, vida agitada v calma paz del hades".38

El concepto de juego, elaborado a partir del fragmento 52 de Heráclito, como lo entiende Fink, es, en Nietzsche, el concepto clave del universo. Donde concibe ser y devenir como juego (Nietzsche) no depende más de la metafísica.39

4. Nietzsche pondrá el estructuralismo en crisis porque el juego dionisíaco del ser niega la posibilidad de fundar los códigos en un código, los sistemas en un sistema y la cultura en el espíritu humano. Por su oposición tanto al idealismo como al positivismo; o mejor, por su oposición al presupuesto de ambos, la fundación trascendental de la relación sujeto-objeto, 40 niega la posibilidad de una totalidad positiva, de un noumenon-fenomenon, de un Ur-códigocódigos.

La razón fundamental de la destrucción nietzcheana del estructuralismo es que el concepto de "genealogía", en tanto que pretende ser una crítica del hegelianismo, es una crítica de la dialéctica de la cual depende el estructuralismo.41

Tres son los nombres propios de la destrucción nietzscheana del estructuralismo: Lacan, Derrida y Foucault.

Con Lacan asistimos a la necesidad de fundar las oposiciones no en el ser; sino, en el no-ser, en la Ausencia. A partir de una reflexión que se presenta como estructuralista, el carácter binario-combinatorio de la lógica intersubjetiva,42 pasando por el problema de la ausencia en la binaridad de esta lógica, arribamos a "l'Autre" como descubrimiento de la ausencia de sujeto y objeto y, consiguientemente, del no-ser como posibilidad de la oposición. La diferencia entre Lacan y el estructuralismo; o mejor, su destrucción del estructuralismo, se opera en este punto, en tanto que la Ausencia no es más el resultado de la oposición: sino, su posibilidad. No se trata de ausencias; sino de la Ausencia. Toda estructura refiere a algo que no puede ser estructurado, el lugar del decir no puede ser dicho, es "l'Autre", es la Ausencia.

En el décimo estudio 43 de L'Ecriture et la Différence, titulado "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", J. Derrida, a

³⁸ FINK, EUGEN, Nietzsches Philosophie, op. cit., p. 196.

³⁶ Fink, Eugen, Nietzsches Philosophie, op. cu., p. 180.
39 Fink, Eugen, Nietzsches Philosophie, op. cit., p. 187.
40 Foucault, Michel, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1960, p. 258.
41 Debemos señalar que en este punto se divide la relectura alemana de Nietzsche de la relectura francesa. En razón de nuestro objetivo, tomamos la interpretación de Deleuze.
Ver: Deleuze, Gilles, Nietzsche et la philosophie, Puf, Paris, 1962, pp. 223-224. 42 Eco, Humberto,, La struttura assente, op. cit., pp. 325 y sgs.

propósito del capítulo cuarto de la Anthropologie Structurale, se ocupa de un acontecimiento en la historia del concepto de estructura que es, simultáneamente, una ruptura y una duplicación.44 Este acontecimiento se realiza cuando comienza a pensarse la estructura descentrada; es decir, cuando la estructura no se funda en un sujeto trascendental, cuando en el sistema de la lengua no tenemos más un significado trascendental. Entonces, la lengua se convierte en un juego de substitución de signos al infinito.45

La historia de la estructura es, antes del descentramiento, la historia de las estructuras centradas, la historia de los centros de la estructuras. "La historia de las estructuras centradas, la historia de los centros de las estructuras. "La historia de la metafísica, como la historia de occidente, sería la historia de estas metáforas y de estas metonimias. La forma matriz sería... la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de la palabra. Se podría mostrar cómo todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han siempre designado la invariante de una presencia (eidos, arché, télos, enérgeia, ousía [esencia, existencia, substancia, sujeto] alétheia, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.)".46

La historia de la filosofía sería historia de la estructura centrada, metafísica e historia de la estructura descentrada, nihilismo.

Pero esta oposición, metafísica/nihilismo, implica una ruptura y una duplicación: pues, no poseemos ningún lenguaje, ninguna sintaxis elaboradas fuera de la historia de la metafísica.47 Se lucha contra la metafísica con un lenguaje tomado de la historia de la metafísica. Por ello, pudo ver Heidegger en Nietzsche el último de los platónicos.

Así, la interpretación puede ser vivida como exilio, como nostalgia de un centro, de un origen no alcanzado; pero tampoco dejado de anhelar. O, por el contrario, puede ser vivida como "juego", como ausencia de centro u origen. "... Estas dos interpretaciones de la interpretación -que son absolutamente inconciliables aun cuando las vivimos simultáneamente y las concebimos en una oscura economía— se dividen el campo de lo que se llama —de manera tan problemática— las ciencias humanas".48

La "arqueología" de Foucault, con su vibrante conclusión de la muerte del hombre en Les Mots et les Choses,49 comienza en su obra metodológica, L'Archéologie du Savoir, con la necesidad de desantropologizar la historia del saber 50 y renunciar, por tanto, a todo tipo de sujeto trascendental; renunciando al sentido como totalidad (hermenéutica) y renunciando, también, a la estructura como totalidad (estructuralismo).

5. Volviendo a nuestro problema de origen, ¿qué son los códigos, las estructuras, los signos después de la destrucción ontológica del estructuralismo?

⁴³ Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, op. cit., pp. 409-436.
44 Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, op. cit., p. 409.
45 Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, op. cit., p. 411.
47 Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, op. cit., p. 412.
48 Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, op. cit., p. 413.
49 Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, op. cit., p. 427.

⁵⁰ FOUCAULT, MICHEL, Les mots et les choses, op. cit., p. 398.

Como hemos visto, el nihilismo, este segundo nihilismo que inaugura Nietzsche, opera a través de su relectura contemporánea (Lacan, Derrida, Foucault) la necesidad de pensar con categorías que no pertenezcan a un sujeto trascendental (estructuras descentradas, signos sin verdad, etc.), con categorías débiles.⁵¹ Por ello, la semiótica, sin renunciar a un proceso continuo de estructuración,52 debe evitar la falacia ontológica de hipostasiar la estructura. Esto significa que es necesario ver en las estructuras el juego de las interpretaciones (voluntad de potencia) sin fundar este juego en una estructura ni pretender poseer una estructura de la totalidad. La fuente del juego infinito de substitución de signos (semiosis ilimitada), no está estructurada, es una fuerza que da lugar a un "caosmos".53 "Hablar de códigos significa asumir que no somos dioses y que estamos movidos por reglas. Resta por decidir (y sobre esta pregunta las fuerzas están divididas) si no somos dioses porque estamos determinados por reglas que nosotros mismos nos ponemos o si no somos dioses porque la variedad de las reglas es determinada y consentida por una regla que está fuera de nosotros. El código puede ser nómos o physis, la ley de la ciudad o el clinamen. Pero, se puede también pensar a la matriz abierta de un juego y a la tendencia a un clinamen que no esté necesariamente dado, sino continuamente puesto por la actividad humana de la semiosis. Se puede pensar la enciclopedia como un laberinto, globalmente indescriptible, sin asumir que no se puede describir localmente, ni que, puesto que en cada caso será un laberinto, no podamos estudiarlo y construir el recorrido".54 "Por ello, la semiótica debe tener el coraje de definir sus límites de aplicabilidad, a través de su, aunque modesta, «Kritik der semiotischen Vernunft». No puede ser una técnica operativa y un conocimiento de lo absoluto al mismo tiempo. Si es una técnica operativa debe negarse a narrar lo que ocurre en el origen de la comunicación. Si es un conocimiento del Absoluto no puede decirnos más cómo funciona la comunicación".55

Nos encontramos, así, ante una semiótica que, elaborando las condiciones de posibilidad de su conocimiento de la comunicación, nos ofrece un "kantismo débil"; es decir, un conjunto de categorías que no tienen la unidad de una totalidad, categorías sin sujeto trascendental y sin noumenon. Tenemos lógoi sin Lógos.58

Por ello, en Lévi-Strauss nos encontrábamos todavía como con el filólogo medieval: "Pero si existe una lógica objetiva que refleje las leyes estructurales universales, entonces, tiene razón Lévi-Strauss, como tenía razón el filólogo medieval el cual, de frente a una discrepancia entre diversos párrafos de las sagradas escrituras o entre éstas y la página de una auctoritas, establecía o que él no hubiese entendido el texto o que existiese un error de transcripción. La única cosa que no es admisible, sobre los fundamentos de una lógica universal, es la posibilidad real de una contradicción". 57 "A esta lógica de lo unívoco

⁵¹ FOUCAULT, MICHEL, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, introducción.
52 VATTIMO, GIANNI, La fine della modernita, Garzanti, Milano, 1985, p. 21.
53 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 377.
54 Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., p. 91.
55 Eco, Umberto, Semiotica e filosofia del linguaggio, op. cit., pp. 301-302.
56 Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. XXIV.
57 Eco, Umberto, La struttura assente op. cit., p. XXIV.

⁵⁷ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. XXIV.

(la carta decimotercera del Dante) y de lo necesario subyace un cosmos ordenado, una jerarquía de entes y de leyes que el discurso poético puede aclarar a varios niveles (los cuatro sentidos de la escritura), que es aquel instituido por el Logos creador".58 Al contrario, la semiótica de Eco supone en el origen del orden, los códigos de la cultura, el desorden; en el origen del cosmos el caos.59

6. En Opera Aperta el problema del orden y del desorden es debatido a nivel de historia de las ideas y no como una investigación metafísica. 60 Considerando que "el modo según el cual las formas del arte se estructuran refleja -a modo de semejanza, de metaforización, precisamente, por resolución del concepto en figura- el modo en que la ciencia o, en general, la cultura de la época ven la realidad" 61 y analizando las obras de arte contemporáneas, Eco estudia el fenómeno de la "apertura" a fin de suministrarnos un concepto que nos permita comprender cómo la música de Stockhausen, la narrativa de Joyce y la Teoría de la Información pertenecen a una misma época.

El concepto de apertura tematiza nuestra experiencia de la indeterminación en las obras de arte contemporáneas. "El entrecruzarse de las circunstancias y de las presuposiciones se añade al entrecruzarse de los códigos y de los subcódigos en modo tal de hacer de todo mensaje o texto una forma vacía a la que pueden ser atribuidos varios sentidos posibles". 62 El concepto de apertura debe responder a este problema: ¿cómo una forma vacía, indeterminada puede contemporánea y programáticamente prever sus varios sentidos posibles? Pues, un texto es abierto o cerrado no en relación a las lecturas que pueden realizarse de él, sino, en relación a las "estrategias" que prevé el autor.

7. Analizaremos la relación entre apertura y Teoría de la Información; lo que hace Eco con un doble objetivo: porque las poéticas contemporáneas reflejan el mismo problema de la Teoría de la Información y porque los instrumentos que nos suministra ésta pueden ayudarnos a pensar los problemas de aquéllas.63

Al final de la reflexión sobre la destrucción ontológica del estructuralismo, nos encontrábamos con que las categorías de la semiótica (estructura, código, sistema, etc.) expresaban el orden de los mensajes renunciando a estructurar el desorden de la fuente. La Teoría de la Información se ocupa de medir este desorden.

Se llama entropía a la medida del estado equiprobable de una fuente. Una fuente es equiprobable cuando posee, a través del tiempo, propiedades estadísticas estables. Por ejemplo, siempre que arrojo una moneda al aire, cada una de las caras posee la mitad de posibilidades de verificarse. La entropía es la negativa de la suma de los productos de las posibilidades de cada una de las caras de las monedas por el logaritmo binario de ellas. Se usan logaritmos binarios porque el sistema se resuelve por elecciones binarias y, por ello,

⁵⁸ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., pp. 300-301.

⁶⁰ Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., p. 38.
61 Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., pp. 2-3.
61 Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., pp. 50.
62 Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 196.
63 Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., p. 95.

la unidad de medida es el bit.⁶⁴ La cantidad de información que suministra un mensaje está dada por el número de elecciones binarias necesarias para que éste se verifique.⁶⁵ Así, cuanto más grande es la información tanto más difícil es comunicarla; pues implica un número mayor de elecciones binarias.

Lo que hace un código respecto a la fuente de generar mensajes es reducir su equiprobabilidad; es decir, introduce un orden estableciendo mayor probabilidad. El teclado de la máquina de escribir, por ejemplo, puede generar un número bastante elevado de mensajes; pero, este número se reduce si aplica un código morfológico y sintáctico determinados. "El código representa un sistema de estados discretos superpuestos a la equiprobabilidad del sistema de partida para permitir dominarlo comunicativamente".66

¿En qué sentido estos conceptos de la teoría de la información pueden ayudarnos a comprender el concepto de apertura?

Antes de responder, es necesario considerar la Postilla que agrega Eco en 1966 a *Opera Aperta*. "El concepto matemático de información no es aplicable al mensaje poético, ni a ningún mensaje en general, porque la información (como entropía y copresencia de todas las posibilidades) es una propiedad de la fuente de los mensajes: en el momento en que se filtra esta equiprobabilidad inicial, se posee una selección, por tanto orden y, por tanto, significado". 67

Sin embargo, cuando nos ocupamos de mensajes entre seres humanos, la teoría de la información se convierte en teoría de la comunicación.

Por ello, podemos decir que un texto es abierto cuando siendo "mensaje" es "fuente": es capaz de generar mensajes. Un mensaje abierto que genera mensajes. Este mensaje-fuente necesita, para comunicar, reducir su equiprobabilidad. "Es claro que la información así filtrada no es computable cuantitativamente, como no es computable la capacidad informativa del mensaje-fuente. Por ello, en este punto la teoría de la información se convierte en teoría de la comunicación, conserva un esquema categorial de base y pierde su implantación algorítmica". El mensaje-fuente es una matriz que permite resultados opcionales.

8. ¿Ahora bien, cómo un texto puede generar y prever significados diversos y, aun, opuestos? ¿Cómo un mensaje puede ser fuente?

Para responder a estas preguntas es necesario considerar qué entiende Eco por "significado" o, más radicalmente, por "funzione segnica" (signo). 69 Se tiene una función ségnica cuando un código vincula una expresión a un contenido. "Un signo está siempre constituido por uno o más elemetos del plano de la expresión convencionalmente correlacionados a uno o más elementos del plano del contenido". 70 El código es la regla que asocia unos elementos a otros. 71

⁶⁴ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., pp. 23-24.

⁶⁵ Eco, Umberto, La struttura assente, op. cit., p. 23. 66 Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 66. 67 Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., p. 125.

⁶⁸ Eco, Umberto, Opera aperta, op. cit., p. 125.

⁶⁹ Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., pp. 73 y sgs.

⁷⁶ Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 73. 71 Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 55.

Pero el contenido de una expresión no es el referente; el significado son las "unidades culturales"," "los signos que la vida social pone a nuestra disposición: imágenes que interpretan libros, palabras que traducen definiciones y viceversa..." 73 Para explicar esto Eco recurre a Peirce, del cual es ampliamente solidario. Las unidades culturales son los "interpretantes" de Peirce. El interpretante es otra representación referida al mismo objeto.74 "En otras palabras, para establecer el significado de un significante (aunque Peirce habla de 'signo') es necesario nombrar el primer significante con otro significante que puede ser interpretado por otro significante y así de nuevo. Tenemos así un proceso de semiosis ilimitada".75 "La idea de interpretante hace de una teoría de la significación una ciencia rigurosa de los fenómenos culturales y la separa de la metafísica del referente".76

En tanto que un texto, plano de la expresión, puede ser vinculado, a través de códigos diversos, a diferentes "planos de contenido", un texto posee significados diversos. "... Cada código es una de las fuerzas que pueden adueñarse de un texto (de las cuales el texto es la red), una de las voces con las cuales está tejido el texto".77 El trabajo de desarrollar una de estas fuerzas es el trabajo de encontrar lo culturalizado, lo "ya dicho"; se trata de ver la vida de la cultura como una combinatoria (intertextualidad) y no como una creación ex nihilo. "Hablar es incurrir en tautologías" 78

Un texto es "abierto" o "cerrado" cuando los diversos códigos, que dan lugar a significados diversos, son "estratégicamente" previstos por el mismo texto.79

El concepto de apertura reedita a nivel de una semiótica del texto el problema de renunciar a un sentido trascendental, a un sentido rector. Un texto abierto genera un código y, al mismo tiempo, pone en crisis ese código y genera otro opuesto o contradictorio. De nuevo, nos encontramos con un "kantismo débil".

Su semiótica, como Il Nome della Rosa, es la dialéctica continua entre la semiosis teocéntrica (una racionalidad constitutiva de la realidad y consecuentemente el primado de la contemplación del cosmos, al cual nuestra praxis debe conformarse) y la semiosis ilimitada (una irracionalidad constitutiva de la realidad, desorden, y un orden constituido por las exigencias de nuestra praxis). "Signos de signos, para ejercitar la plegaria de la descifración".80

> EDGARDO CASTRO Roma

⁷² Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 98. 73 Eco, Umberto, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 106.

⁷⁴ ECO, UMBERTO, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 100.
75 ECO, UMBERTO, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 101.
76 ECO, UMBERTO, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 101.
76 ECO, UMBERTO, Trattato di semiotica generale, op. cit., p. 103.
77 BARTHES, ROLAND, S/Z, Einaudi, Torino, 1973, pp. 24-25, citado por Eco en: Semiótica e filosofia del linguaggio, op. cit., p. 300.
78 BORGES, JORGE LUIS, La Biblioteca de Babel, en Ficciones, Obras Completas, op.

cit., p. 470.

79 Eco, Umberto, Lector in fabula, Bompiani, Milano, 1985, pp. 56-59.

71 Total della ross. Bompiani, Milano, 1987, p. 19.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL ARISTOTELES DE HEGEL

Los nexos de Hegel con la filosofía de Aristóteles fueron siempre una suerte de enigma normalmente complicado por las interpretaciones disímiles que al respecto se proponían, pero ahora tenemos entre manos una obra destinada a servir de punto de referencia insoslayable para proveernos de un criterio esclarecido sobre este asunto,1 El autor de este trabajo, Monseñor Marcelo Sánchez Sorondo, decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de Letrán, ha llevado a cabo una tarea minuciosa acerca de un tema que hasta el presente había sido objeto de estudios insuficientes, algunos de ellos de magra relevancia y casi invariablemente tributarios de hermenéuticas teñidas de parcialidad, cuando no de un inocultable ánimo tendencioso. Las enormes dificultades para comprender qué ha sido para Hegel la especulación de Aristóteles vienen de ser encaradas por Mons. Sánchez Sorondo apoyándose en el volumizoso bagaje de interpretaciones coleccionadas durante el sigle y medio que nos separa del pensador germano, mas sin descuidar un fenómeno digno de la pertinente atención historiográfica: la bifurcación entre los puntos de vista de los filósofos aristotelizantes, cuando se ocuparon de juzgar el idealismo de Hegel, y de los escritores hegelianos que se enfrascaron en el examen de la filosofía del Estagirita. Este aspecto reviste un interés particular al percibirse la coincidencia de la fecha de la muerte de Hegel (10 de noviembre de 1831) con la publicación del Aristoteles Graece curado por Immanuel Bekker y editado por la Academia Real de Prusia. ¿Fue ajeno Hegel a la ebullición filosófica y filológica del aristotelismo berlinés en ocasión de los preparativos de esta monumental edición, que sigue siendo insustituible a pesar de las rectificaciones posteriores anotadas por los paleógrafos? La sucedánea evolución paralela de las escuelas hegelianas, del movimiento restaurador de las investigaciones aristotélicas y de los comentarios sobre las obras y las doctrinas del discípulo de Platón ha mantenido en todo su vigor la inquietud en torno a los vinculos entre Hegel y el gran maestro griego, pero el análisis de estos vínculos no parece haber arrojado los resultados esperados. Los partidarios de la concepción tradicional del aristotelismo criticaron con dureza la estampa teorética de Aristóteles reportada por Hegel y por sus alumnos, singularmente los que gozaron de reputación como historiarodes (Michelet, Schwegler, Zeller), así como, por otro lado, las corrientes hegelianas ponían toda clase de reparos a las acusaciones provenientes de sus contrincantes. La cierto es que el Aristóteles de Hegel quedó preso entre penumbras y confusiones hasta que en nuestro siglo se produjera el replanteo de la cuestión en términos más rigurosos que aquellos heredados de la centuria anterior.

La monografía de Mons. Sorondo consigna tres acontecimientos filosóficos como claves del cambio de situación del problema hermenéutico aquí tocado. El primero es la aparición en 1923 del ensayo *Aristoteles und Hegel* de Nicolai Hartmann, el cual, no obstante su recostamiento en ciertas prevenciones toma-

¹ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, Aristóteles y Hegel. Dialéctica convergente divergente en la noción de sujeto como potencia activa. Presentación de Cornelio Fabro. Universidades Pontificias - Herder, Buenos Aires - Roma, 1987, 368 pp.

das de Kant, que le habrían impedido compenetrarse del núcleo del pensamiento de Hegel en sus relaciones con el aristotelismo, ha inaugurado una nueva etapa en la historia de nuestro problema.² Mons. Sánchez Sorondo ya había apuntado la importancia del texto de Hartman al reeditarlo mediante una traducción española reciente.3 El segundo momento de la revisión del tema acaeció con la interpretación ofrecida por Heidegger, a quien no pasó inadvertido el ensayo de Hartmann, al estimar que la lógica y la ontología de Aristóteles habrían desempeñado una función destacada en la conformación y en el desarrollo del sistema hegeliano. El tercero es la interpretación brindada por Cornelio Fabro en su exploración del sentido del pensamiento de Hegel como culminación del desenvolvimiento especulativo de la racionalidad moderna, empresa en la cual Fabro puso en descubierto las semejanzas del enfoque hegeliano de la misión histórica del filosofar con el significado atribuido por Santo Tomás de Aquinc a la coronación sapiencial de la vida cognoscitiva, pero donde también se proclama la diferencia radical entre la metafísica tomista y el enderezamiento de fondo de los esquemas intelectuales del mayor idealista alemán.5

La pesquisa de Mons. Sánchez Sorondo se inicia con una comparación entre Aristóteles y Hegel en lo atinente a los comienzos de la filosofía. En este ámbito tiene lugar la afirmación de ambos acerca de la primacía del acto como motivo desencadenante del filosofar, sólo que para Aristóteles el acto tiene su expresión suprema en la substancia divina, mientras Hegel la pone en la autoconciencia filosófica. El enfilamiento común hacia el acto no evitó que Hegel se distanciara de Aristóteles, por lo incumbente a la teoría de la substancia, cuando obró la transpolación del principio primero de lo que es en sí y por sí: el Estagirita declaró que tal principio es indefectiblemente el acto, y, en última instancia el acto puro, en tanto Hege! lo redujo al concepto (Begriff) ante la necesidad de hallar la raíz de las cosas en un plano que guardara una finidad estrecha, si no la identidad, con la misma conciencia. Este panorama preanuncia el drama latente en el monismo de cuño neoplatónico y spinoziano antepuesto a la descripción hegeliana del sujeto. La condición primarla y fundante del sujeto substancial en la filosofía aristotélica, no fue óbice para que el Estagirita entendiera que la materia, de suyo inscripta en el orden de la multiplicidad, conllevara el principio de división que introduce en el universo una pluralidad donde ningún sujeto compuesto garantiza la reducción de todas las cosas a una unidad substancial que entraría en colisión ineludible con la evidencia de aquella multiplicidad. Hegel, en cambio, piensa que la unicidad universal del sujeto le otorgaría el carácter de "una única realidad donde confluyen, en síntesis de identidad y diferencia, lo externo y lo interno, la forma y el contenido, el ser y la esencía, la potencia y el acto, lo pensado y lo pensante".6 El sujeto, entonces, es para Hegel causa sui, no a la manera en que la escogitó Spinoza, dice nuestro autor, sino como algo en lo cual está implícita la posibilidad de un despliegue autosuficiente para atestiguar la libertad intrínseca de aquello que es en sí y por sí en lo que se observa la aceptación hegeliana

² Cfr. N. HARTMANN, "Aristoteles und Hegel", apud Kleinere Schriften, Berlin, 1957, Band II, S. 214-252.

³ Cfr. N. Hartmann, "Aristóteles y Hegel". Introducción, traducción y notas de M. Sánchez Sorondo: Pensamiento, XXXIX (1983), 177-222.

4 Cfr. M. Heideccer, Sein und Zeit, 11. Aufl., Tübingen, 1967, S. 428-436; et in "Hegels Begriff der Erfahrung": Holzwege, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 178-184.

5 Entre los diversos trabajos de Fabro sobre Hegel, es oportuno mencionar la antología comentada Hegel: la dialettica, 3° ed., Bracia, 1973, del cual hay traducción española de L. R. Courres de la dialettica de Hard. Periodo Aires 1969. (Neuros Frances 16) de J. R. Courrèges: La dialéctica de Hegel, Buenos Aires, 1969 (Nuevos Esquemas 16).

6 M. SÁNCHEZ SORONDO, Aristóteles y Hegel, p. 320.

de la premisa aristotélica llamada a dar cuenta del principio autárquico inmanente a todo agente libre.

Mons. Sánchez Sorondo, enfatiza la fascinación que suscitó en Hegel el concepto aristotélico de potencia, pues, además de todo cuanto la potencia remita al mundo de lo finito y de lo limitado, también hay en el Estagirita una noción de potencia activa que se muestra plenamente identificada con el acto puro de la substancia eterna e inmóvil de Dios. Hegel ha explotado este concepto para justificar la excelencia entitativa del espíritu, sobre todo procurando hacer coincidir este Geist absoluto, uno y omnipresente con la intelección que es intelección de sí misma, según el famoso párrafo del libro Lambda de la Metafísica.8 Quizás sea éste el nudo gordiano del pensamiento de Hegel, como lo palpamos al verificar sus esfuerzos en el desentrañamiento del hondo mensaje del entender subsistente del acto puro, pero en cuya explicación volvemos a captar cómo la dirección inequivoca de sus raciocimios se apartan de la exégesis por la cual Santo Tomás logró compaginar la formulación aristotélica con las exigencias de la dogmática cristiana: "Mientras Hegel sigue la línea horizontal inmanente de la noción de potencia de Aristóteles, que se resuelve en la potencia absoluta de la substancia como proceso de pensamiento, en conciencia y autoconciencia. Tomás eleva la noción de potencia al ser de modo de interpretar la potencia absoluta como la Omnipotencia por esencia del ser por esencia'.9

La posición de Hegel frente a las sugerencias que le arrimaba la lectura de los escritos de Aristóteles le condujo a situarse cara a cara com el problema fronterizo de la razón humana. Mas Hegel no se detuvo en este escaño terminal de la folosofía, sino que excedió las barreras de las inferencias filosóficas hasta colocarse en una altura donde pretendió narrar todo el proceso evolutivo del ser y de su historia al mismo nivel de la intimidad trinitaria de Dios. La invasión de esta zona del todo misteriosa para la razón filosofante obligó a Mons. Sánchez Sorondo a recordar con Santo Tomás que no es lícito tamaño tránsito del conocer racional hacia una verdad sólo accesible mediante la revelación divina, pero que, aparte de ello, denuncia la "resolución-disolución del proceso eterno en el temporal".10 Este punto de llegada de la interpretación hegeliana del aristotelismo no es más que el lema permanente del programa de pensamiento de Hegel resumido así en la presentación que de este libro ha hecho Fabro: "La convergencia de Aristóteles y Hegel, o sea, el referirse de Hegel a Aristóteles, ha sido, a la vez, una operación genial y el suicidio último del pensamiento, sin Dios y sin verdad, sin Cristo y sin salvación, abandonados —según la expresión del epígono Heldegger— a la deriva (Lichtung) en lo absolutamente indeterminado".11

El libro comentado en esta nota tiene el valor innegable de remarcar con profusión de argumentos que la hermenéutica hegeliana de Aristóteles supera con creces cualquier ambición de erudición de parte del pensador alemán. Hegel extrajo de las tesis magistrales del aristotelismo un material de inspiración explícitamente aprovechado en favor de su propio sistema. La coherencia entre dichas tesis y las bases del sistema al que Hegel quiso adaptarlas es una cuestión que encuentra a los estudiosos sustentando impresiones controvertidas,

⁷ Cfr. Aristóteles, Metaphys. I 2: 982 b 25-28.

⁸ Cfr. Metaphys. XII 9: 1074 b 33-34. Véase el comentario de Santo Tomás a este parágrafo: In XII Metaphys., lect. 11, nº 2617.

⁹ M. SÁNCHEZ SORONDO, Aristóteles y Hegel, pp. 270-271.

¹⁰ Ibid., p. 314.

¹¹ C. FABRO, presentación de M. SÁNCHEZ SORONDO, op. cit., pp. 25-27.

mas no cabe dudar del ingenioso expediente por el cual Hegel se las arregló para utilizar las sentencias de Aristóteles a título de antecedentes o, mejor aún, de premisas de las que derivarían, a la manera de consecuencias lógicas, las conclusiones típicas del pensamiento hegeliano. El Aristóteles de Hegel, luego, es el Aristóteles que nunca antes había sido fagocitado por el cogito moderno para conseguir el acabamiento de su proyecto capital, cual es el de disolver el ser en la conciencia. A Hegel estuvo reservado arribar a esta simbiosis del más severo exponente de la ciencia pagana con un pensar en cuyo origen anida la crisis del espíritu cristiano, lo que nos impele a preguntarnos si esta absorción hegeliana del aristotelismo preserva el respeto a la estampa teorética del verdadero Aristóteles histórico. La exégesis aristotélica de Santo Tomás, como bien lo rescata Mons. Sánchez Sorondo, compulsada paso a paso en el texto reseñado, indica que hay modos abiertamente distintos de responder este interrogante.

El libro de Mons. Sánchez Sorondo es de consulta imprescindible para abordar el problema de las relaciones de Hegel a Aristóteles al haber echado luz en derredor de la espesa madeja que se había tejido en torno a este caso a partir de las primigenias querellas entre el aristotelismo del siglo XIX con las corrientes hegelianas.

MARIO ENRIQUE SACCHI

UN TRATADO DE TEOLOGIA NATURAL DE OCTAVIO N. DERISI.*

Para encontrar a Dios basta buscarlo en la justa dirección y con las disposiciones necesarias. Dios no es una fórmula matemática, una de aquellas fórmulas difíciles y complejas que sólo pocas mentes geniales pueden descubrir y comprender. Dios no es un pico altísimo y agudo como las cimas de los Andes o del Himalaya que son accesibles sólo a pocos y probados escaladores. Dios no es, tampoco, una estrella de una galaxia alejadísima que sólo potentísimos telescopios pueden ver e individuar.

Dios no es una realidad escondida ,lejana de nosotros mismos. Dios habita en nosotros, camina junto a nosotros, vive con nosotros. Podemos percibir siempre y en todas partes un eco de su palabra y el movimiento de sus pasos. Dios está en nosotros; pero, por sobre todo, nosotros estamos en El. Nos circunda por todas partes, nos sigue, nos asedia, nos conquista. Somos suyos; y, por su bondad, El es también nuestro.

Todo discurso sobre Dios debe empezar por la experiencia de Dios; una experiencia que podemos hacer todos sin distinción de edad, de sexo, de cultura o de ocupación y que, a pesar de las muchas distraquiones de la vida, alguna vez hemos tenido la fortuna y la gracia de hacer. Se trata de una experiencia singularmente fascinante, una experiencia, al mismo tiempo, dulce y suave, severa y fuerte; pero, substancialmente más viva, más cálida, más intima y más profunda que cualquier otra experiencia.

Los caminos que conducen a Dios son infinitos e igualmente infinitas las puertas que nos revelan los secretos de su demora. Los caminos que conducen al

^{*} Artículo publicado por BATTISTA MONDIN en L'Osservatore Romano, del 20 de mayo de 1989, edición cotidiana en lengua italiana. Traducción castellana del Lic. Edgardo Castro (Roma, junio 15 de 1989).

hombre a Dios y las puertas que nos introducen en su demora han sido recorridos muchas veces por los filósofos de todas las épocas, tanto en Oriente como en Occidente. También en nuestro siglo muchos valientes pensadores, católicos y no católicos, los han probado. Por dar algunos nombres: Garrigou-Lagrange, Masnove, Maritain, Theilhard de Chardin, U. von Balthasar, Pannenberg, Brugger, Mascall, Bogliolo, Tresmontand, Beck y muchos otros.

En esta noble empresa extremadamente fascinante y de perenne actualidad interviene con su última obra Mons. Octavio N. Derisi, el eminente tomista argentino, tan admirado, seguido y apreciado en todos los países de América Latina. La obra se titula *Tratado de teología natural. Dios, su existencia, su esencia y sus perfecciones.* El volumen no posee proporciones vistosas como otros tratados de teología natural, pero contiene todo lo que se espera de un tratado de teodicea.

En esta nueva obra, como en las anteriores, Derisi se revela un pensador esencial; dice en forma extremadamente concisa todo lo que hay que decir sobre el argumento, aún siendo muy amplio, complejo y espinoso. Y, además, lo dice con una gran claridad y precisión. Su pensamiento es simple, claro y transparente.

En el tratamiento del problema de Dios, el autor, sigue la clásica división: existencia, naturaleza, atributos y operaciones de Dios. Como ya hacía Filón de Alejandría, que es el padre de la teología natural, Derisi discute sobre todo las diversas posiciones que el hombre puede asumir y que históricamente ha asumido ante el problema de Dios: ateísmo, agnosticismo, irracionalismo, deísmo, panteísmo y teísmo; las valora críticamente asumiendo la defensa del teísmo. Luego pasa al problema de la demostrabilidad de la existencia de Dios. Aquí critica el agnosticismo y, al mismo tiempo, hace ver que la inteligencia humana está dotada de aquella apertura, objetividad y capacidad de maravillarse que la predisponen a la búsqueda de Dios. Procede después al examen de las pruebas de la existencia de Dios. Entre las vías que prueban que Dios existe, Derisi da la precedencia a las famosas cinco vías de Santo Tomás; poniendo en relieve su valor y actualidad. Pero, reconoce que existen otras vías de indudable valor, en particular la que se funda en el apetito natural de la voluntad (el deseo natural de felicidad).

Es particularmente interesante el capítulo quinto, donde se ocupa de la esencia de Dios y donde muestra que la esencia divina no debe situarse en ninguno de los atributos particulares (ser, bondad, inmutabilidad, infinidad, etc.) sino "en el conjunto de todas las perfecciones en grado infinito y en la máxima simplicidad". Existe todavía, precisa el eximio autor, entre los atributos divinos uno que goza de una prioridad lógica sobre los otros, el ser, por lo cual se lo puede llamar la esencia metafísica de Dios. Es la clásica tesis tomista según la cual el esse per se subsistens contituye la esencia metafísica de Dios. Contra tantos malentendidos que han inducido a filósofos y teólogos a cuestionar esta tesis, Derisi hace ver que es una tesis irrenunciable, si no se quiere caer en las redes del nihilismo.

Examinando las obras de Dios, Derisi afronta los problemas más delicados de la teodicea: el mal y la libertad; haciendo ver que sin Dios estos dos fenómenos no tlenen ni justificación ni sentido, mientras que con Dios tienen, si no

OCTAVIO N. DERISI, Tratado de Teología Natural, Educa (Editorial de la Universidad Católica Argentina), Buenos Aires, 1988, 188 pp.

una explicación clara y distinta, al menos una apreciable inteligibilidad. A propósito del mal, el autor aclara que no tiene como origen una causa eficiente; sino, más bien, una causa deficiente. "El mal proviene de una causa que no logra producir todo el ser o la perfección exigidos por la esencia o naturaleza del ente y, por este motivo, no puede proceder inmediatamente de la causa perfectísima que es Dios, sino de las creaturas", y esto vale tanto para el mal físico como para el mal moral.

El tratado de Derisi posee todas las cualidades, especialmente el orden, la claridad y la integridad que lo hacen particularmente apto para utilizarlo como texto de estudio en los seminarios y en las universidades. Pero el profundo estudio del augusto y sublime misterio de Dios que Octavio Derisi presenta, en su madura reflexión, no posee sólo valor especulativo, sino también práctico y pastoral: es un llamado al hombre de nuestro tiempo —distraído en cosas banales y devorado por el consumismo— al punto Omega que es el único capaz de dar sentido a nuestra vida y a nuestra historia. Con su Tratado de Teología Natural Mons. Octavio Derisi ha hecho un precioso don tanto a creyentes como a no creyentes: a los primeros para profundizar el conocimiento de Dios, a los segundos para buscarlo. Por este don, los numerosos discípulos con que Mons. Derisi cuenta, tanto en América Latina como fuera de ella, le están profundamente agradecidos.

BATTISTA MONDIN

EL X ANIVERSARIO DEL PRIMER CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFIA CRISTIANA

El 21 de octubre se cumplen diez años de la solemne inauguración del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, reunido en Embalse. Córdoba, con motivo del primer centenario de la Encíclica Aeterni Patris, de León XIII. Me he detenido a pensar unos momentos en el simbolismo de estos diez años transcurridos, porque el diez, en el Antiguo Testamento, es el número redondo. Este número puede ser amplio o reducido: Por un lado, diez mandamientos (Ex. 20, 1-7). por otro, por ejemplo, las diez plagas de Egipto (Ex. 7, 11). En el Nuevo Testamento, tiene el diez un sentido enigmático: las diez dracmas de las cuales una se ha perdido (Lc. 15, 8); las diez minas que el señor dio en custodia a los diez siervos suyos (Lc. 19,13 ss); los diez días de tribulación de los justos (Ap. 2, 10). Sea, pues, símbolo de acontecimientos o de un cierto tiempo; sea de ambos a la vez, diez años es poco o es mucho. Es cuantitativamente poco, pero puede ser espiritualmente mucho. Como la levadura evangélica, al comienzo parecía poco, sobre todo cuando me vi de golpe ante la tarea de organizar el Congreso en 1977; después, dos años más tarde, parecía mucho en relación con nuestras pobres fuerzas. Y hoy, diez años más tarde, vuelve a parecerme poco o nada en relación con lo que es menester realizar como testimonio de la Verdad que ha dicho de Sí misma: "Yo soy el Camino"; o espiritualmente mucho, inconmensurablemente mucho en relación con nuestra nadidad. Así son las cosas de Dios: nada en cuanto a nosotros, inconmensurables en cuanto a Dios que nos advierte siempre "sin Mí, nada podéis hacer" (Jn. 15,5).

El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana se organizó con la convicción total de que sin El, sin el divino Maestro, nada podíamos hacer; pero que, con El, todo lo podíamos hacer. No es menester narrar la historia del Congreso de Córdoba, donde se encendió la antorcha que ardió después en Monterrey y arde ahora en Quito, pues sería reiterar la crónica que oportunamente escribí.1 Quizá sea suficiente recordar aquel simbolismo de los diez años —que por un lado indica un período amplio y por otro reducido--- porque el Congreso reconocía antecedentes remotos, próximos e inmediatos; remotos porque escogía la tradición integral de Iberoamérica; próximos porque estaba incoado en la misma fundación de la Asociación Latinoamericana de Filósofos Católicos realizada en Brasilia el 3 de noviembre de 1972 (después Asociación Católica Interamericana de Filosofía) bajo la inspiración dinámica del R.P. Dr. Stanislavs Ladusans S.I., lo cual condujo inmediatamente a la fundación de Sociedades Católicas nacionales de Filosofía; inmediatos, porque el proyecto se concretó en julio de 1977 cuando el P. Ladusans me propuso, en San Pablo, la organización del Congreso en la Argentina. Así vino a fructificar, en ese proyecto, nuestra amistad nacida en 1971 cuando nos encontramos en Alta Gracia, con ocasión del II Congreso Nacional de Filosofía, entregados, los dos, él como sacerdote y yo como laico, al mismo afán misionero de evangelización de la cultura. Como no podía ser de otro modo si el Congreso se celebraba en la Argentina, Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, por propia gravitación, ocupó la Presidencia de la Comisión Organizadora, reservándose para mí la Presidencia de la Comisión Ejecutiva. El Congreso recibió el auspicio de la Asamblea del Episcopado Argentino y sus organizadores actuaron, desde el principio al fin, con el espíritu de obediencia fiel al Magisterio de la Iglesia. Tal era y tal es el espíritu de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía y de la Socicdad Católica Argentina de Filosofía, como explícitamente lo expresan en sus estatutos.

Así fue como, menos de un mes después de la clausura del Congreso, el Papa, al hablar en la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, con ocasión del simposio promovido por la Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino (17-11-79), dijo que aquella reunión se unía idealmente "con el celebrado recientemente en las cercanías de Córdoba, Argentina, por iniciativa de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, que ha querido celebrar la misma efemérides (el centenario de la Aeterni Patris) llamando a los mayores exponentes del pensamiento cristiano contemporáneo". En efecto, en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, se reunieroon 671 congresistas, los que incluían casi un centenar de extranjeros. Algunos no pudieron asistir por razones de salud y ya son siete los hermanos que nos han precedido en el ingreso a la Casa del Padre: Giovanni Ambrosetti, Robert Caponigri, Aimé Forest, Carlos Giacon, Hans Ludwig Lippman, Juan Roig Gironella, Teófilo Urdánoz. Los artículos, notas, referencias en libros y en bibliografías pueden, hoy, llenar un volumen, testimonio de la resonancia e influencia del Congreso. El P. Victorino Rodríguez, haciéndose eco del magnifico artículo publicado por Millán Puelles en el ABC, de Madrid (7-11-79) decía: "Cuando San Alberto Magno predecía, a mediados del siglo XIII, que los mugidos de su discípulo Tomás, 'el buey mudo de Sicilia', resonarían en el mundo entero, no podía imaginarse lo que iba a ocurrir en Argentina en 1979".3 No deja de ser significativo que este movimiento expresado por los congresos

¹ Cfr. el vol. I de las Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, La filosofía del cristiano, hoy, pp. 13-30, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1980; también en Filosofar Cristiano, IV, nº 7/8, pp. 162-179, Córdoba, 1980.

² Juan Pablo II, "El valor perenne del pensamiento filosófico teológico de Santo Tomás de Aquino" (7-11-79), reproducido en Actas del 1er. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, vol. V, p. 2250.

³ En el Boletín V*irgen de Atocha*, enero de 1980, pp. 4-5, Madrid; cfr. el artículo de A. Millán Puelles, "Congreso Mundial de Filosofía Cristiana", ABC, 17-11-79, Madrid.

mundiales de filosofía cristiana como remozamiento de las fuentes, profundización creativa, diálogo a la vez comprensivo y critico con los problemas contemporáneos y difusión del pensamiento católico, haya comenzado y continuado en Iberoamérica. Esperemos que pronto, desde el "continente de la esperanza" (como le ha llamado Juan Pablo II), podamos implantar la obra también en el Viejo Mundo tan dramáticamente necesitado de renovación por la reevangelización de la cultura. Y siendo María Santísima "la estrella de la evangelización" como le llamó Pablo VI, cuando comencé los trabajos de organización del Congreso, designé a María, en mi corazón, la Invitada de Honor y así lo proclamé en el discurso de clausura. De ahí que los cinco tomos de las Actas hayan sido dedicados "A María Santísima, sede de la sabiduría, con amor filial".

Estos congresos mundiales de filosofía cristiana tienen, pues, un objetivo claro: por eso son, al mismo tiempo, explícitamente católicos y científicamente filosóficos y aún teológicos si fuere menester. Como lo ha señalado el Santo Padre con el ejemplo de Santo Tomás, sus dotes fueron, por un lado, apertura a toda verdad (viniere de donde viniere) y, por otro, rigurosa crítica. Obsérvese que, si no fuese crítica, la apertura al pensamiento contemporáneo sólo sería mundanización, "contaminación" y entrega a muchos errores y dejaría de ser apertura; si, en cambio, pretendiera ser sólo crítica sin la normal apertura a la comprensión y consideración de los problemas, no podría ni considerar adecuadamente ni comprender... y entonces también de jaría de ser crítica. Y en ninguno de los dos casos sería una auténtica búsqueda de la verdad. De esto se sigue la necesidad de que estos congresos sean exactamente lo que deben ser: explícitamente católicos y fieles a la ortodoxía doctrinal y recomendaciones del Magisterio. Si alguno piensa que esta constante atención a las enseñanzas del Magisterio anula o disminuye la criticidad de la filosofía como ciencia natural, olvida que así como la gracia cura y salva a la naturaleza como naturaleza, del mismo modo, la fe y la Revelación no sólo no han anulado ni disminuido a la filosofía como saber natural, sino que la han potenciado y purificado como ciencia natural. No hay, pues, que "escandalizarse" por nuestra proclamada adhesión al Magisterio y a la ortodoxía doctrinal católica; por el contrario, debemos sentir dolorosamente el escándalo real que produciría un pensamiento pretendidamente católico y científico que hiciera caso omiso de las directivas del Magisterio.

Ha sido precisamente Juan Pablo II quien, en la misma línea de todos sus antecesores, ha puesto de relieve lo que él llama "una preferencia ejemplar" (no exclusiva) de la Iglesia por Santo Tomás de Aquino: primero, por el "pleno obsequio de la mente y del corazón a la revelación divina"; segundo, por el "gran respeto que profesó por el mundo visible" (su realismo) y, tercero, por "la adhesión sincera y total, que conservó siempre, al Magisterio de la Iglesia". Estas tres razones han garantizado, enseña el Papa, "la ortodoxia de sus resultados" tanto en filosofía cuanto en teología como expresamente lo recomienda el Concilio Vaticano II en la Declaración Gravissimum educationis, nº 10, como condición necesaria para la constante renovación de la Iglesía. Esto supone, a su vez y siempre según el Santo Padre, su "espíritu de apertura y de universalismo", entendida como "apertura al conjunto de la realidad" la que tiene su fundamento y origen en la "filosofía del ser". De ahí que, sostiene el Papa, "es superfluo subrayar cuánto deba la misma teología a esta filosofía, al no ser ella sino "fides

5 Op. cit., pp. 2254-5.

^{4 &}quot;El valor perenne...", vol. V, p. 2252.

quaerens intellectum' o 'intellectus fidei'. Por lo tanto, ni siquiera la teologia podrá renunciar a la filosofía de Santo Tomás".6

En esta magna obra Santo Tomás no estuvo solo, recordaba Pablo VI, sino que hay que citar a San Alberto, San Buenaventura, Alejandro de Hales, Duns Escoto, 7 todos los Padres y especialisimamente San Agustín; y la garantía esencial no ha sido otra, según Juan Pablo II, que las cuatro fidelidades del Aquinate: fidelidad a la verdad; es decir, al orden objetivo de las cosas mismas, al cual nadie puede ignorar de modo absoluto; por eso, aun en la doctrina más errónea es siempre posible encontrar algo verdadero; s fidelidad a la voz de Dios porque a la fidelidad a la voz de las cosas en filosofía, corresponde, en Teología, la fidelidad a la Palabra; de ahí que "la verdad que propone la autoridad de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo es, pues ,la medida de la verdad" expresada por todos los doctores de todos los tiempos; por eso, nosotros, como el Aquinate, debemos preferir siempre la voz de la Iglesia a la de todos los profesores y doctores; la fidelidad al hombre pues la verdadera filosofía da a conocer el sentido de la persona humana, "tam nobilis creatura" (CG. IV, 1) y, en el orden teológico, "Cristo Redentor, insiste el Papa, revela plenamente el hombre al hombre mismo"; 10 por último, fidelidad a los tiempos porque el hombre es "como el horizonte de la creación, en el que se juntan el cielo y la tierra; como vinculo del tiempo y de la eternidad; como síntesis de lo creado". 11 Por eso, por un lado hemos de intentar resolver los desafíos que aparecen en el tiempo de la historia y, por otro, hacerlo posible mediante la fidelidad al orden objetivo del ser en filosofía y a la Palabra revelada en Teología.

Los dos discursos de Juan Pablo II que he recordado y reseñado aquí fueron por mí publicados, con una explícita intención, al final del volumen V, último de los tomos de las Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, porque ellos vinieron a ratificar plenamente el espíritu y el sentido esencial de aquel Congreso y la intención expresa de los organizadores como, asimismo, de los Estatutos de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía y de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía. Fuera de este espíritu, nuestros congresos no tendrían razón de ser. Trátase, pues en diálogo crítico, de cristianar al mundo en este tiempo de peregrinaje, y no de mundanizar el espíritu cristiano; en un tiempo de desobediencia habitual al Magisterio, trátase de practicar una libre y gozosa obediencia habitual, sobre todo porque solamente así seremos una eficaz herramienta en las manos del Señor de la Viña. Tales son, pues, las reflexiones mínimas al cabo de diez años del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana; diez añós que, como decía al principio, son como nada respecto de nuestra poquedad y, quizá, inconmensurablemente valiosos como cumplimiento de la voluntad de Dios. Por nuestra parte, comprometidos en el mundo (pero no con el mundo) y des-asidos de todo, hemos de seguir arando la tierra sin mirar atrás.

Alberto Caturelli

⁶ Op. cit., p. 2256.

⁷ Lumen Ecclesiae, nº 12 (expresamente citado por Juan Pablo II).

⁸ "Santo Tomás de Aquino, Doctor Communis Ecclesiae' y 'Doctor Humanitatis'," en Actas del 1er. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, vol. V, pp. 2263-2265.

⁹ Op. cit., p. 2266.
10 Op. cit., p. 2268 y Redemptor hominis, no 10.
11 "Santo Tomás de Aquino...", p. 2269.

BIBLIOGRAFIA

OLSEN A. GHIRARDI, Lógica del Proceso Judicial (Dialógica del Derecho), ed. Marcos Lerner, Córdoba (Argentina), 1987, 275 pp.

En su Prólogo afirma el autor que "las páginas que siguen fueron fruto de dos breves cursillos —un total de ocho horas— dictados en el seno de la Universidad Católica de Córdoba y el Colegio de Abogados de Córdoba. El tema elegido fue coincidente, si bien en la primera institución privó un carácter más filosófico y universal, y en la segunda tuvo un acento más práctico. Los casos analizados, generalmente, habían surgido de la justicia local" (p. 7). El fin de esos cursillos fue "el mostrar la importancia de los problemas lógicos en el proceso judicial" (ib.).

El libro que reseñamos consta de cinco capítulos intitulados, respectivamente, La base lógica del proceso, El redescubrimiento de la Tópica, Diagnóstico jurídico y sentencia judicial. La motivación de las resoluciones judiciales y Los errores "in cogitando" (pp. 9-130). Vienen luego dos apéndices: el I consta de treinta casos judiciales que ilustran las tesis previamente expuestas en el libro; el II comprende dos modificaciones para la Constitución Provincial (de Córdoba): la primera propone un nuevo artículo sobre la exigencia de fundar las sentencias judiciales; la segunda, otro sobre control de logicidad. Ambos proyectos se deben al Dr. Armando Andruet (h.). En la obra se analizan por el Dr. Ghirardi varios fallos sobre racionalidad de las sentencias.

Entre los muchos autores citados privan Aristóteles, Viewheg y Perelman. Aunque sabemos que el autor tiene buenos conocimientos de Lógica (es autor de unas Lecciones de Lógica del Derecho, ed. del autor, Córdoba, 1982) y aunque distingue debidamente entre Lógica formal y Lógica Demostrativa, y entre Dialéctica y Retórica, parece aceptar por momentos —ante todo por influencia de Perelman— cierta identificación de la Tópica (o Dialéctica) y la Retórica (ver nota 6, p. 14 y cap. II, y también p. 40 y nota 18); y, por influjo de Viewheg, una no-distinción entre Lógica inventiva y Lógica judicativa, como lo hizo notar, contra Viewheg, Franz Horak (p. 36 de la obra que reseñamos). Lo primero, porque la Dialéctica es Lógica de lo probable, mientras que la Retórica sólo engendra "sospecha" o persuasión, lo cual es más "débil" (Cfr. S. Tomás de Aquino, In Secundorum Analyt. Expositio, ed. Spiazzi, Marietti, Turín). La "correlatividad" entre ambas (Retórica, I, 1) sólo quiere decir que se extienden a todo ente; pero cada una a su manera.

Creemos también indebido el color los Argumentos Sofísticos como una parte de la Dialéctica o de la Retórica. Es verdad que muchos autores contemporáneos sostienen que los Argumentos sofísticos de Aristóteles son un capítulo desprendido de los Tópicos (Dialéctica). Pero aunque fuera así, por su esencia los argumentos sofísticos no pueden pertenecer a los Tópicos, pues aquéllos se apartan deliberadamente no sólo de lo verdadero y cierto, sino también de lo objetivamente probable; tampoco tratan de persuadir lícitamente. No forman parte, por tanto, ni de la dialéctica ni de la retórica. Llegan a alguna conclusión "por corrupción de un principio", dice Santo Tomás (In Post. Analyt. Procemiam).

Es conveniente para todo esto no sólo leer ese *Procemium*, sino, sobre la base de éste, tener muy en cuenta el cuadro de la división total de la Lógica tomista que el P. Spiazzi O. P. trae en la edición Marietti de los Comentarios del Aquina-

te al Perihermeneias y a los citados Analíticos Posteriores (Turín, 1955, p. IX). Hasta la Poética halla su lugar en esa división basada en las palabras mismas de Santo Tomás (por cierto que no la poética fríamente didáctica de Boileau, La Fontaine, Iriarte o Samaniego, sino en la profunda de un Fray Luis de León, un San Juan de la Cruz y hasta en un poeta argentino como Leopoldo Marechal, sobre todo en sus Sonetos a Sophia, XII, Del Amor Navegante, verdadera metafísica y Mística del amor).

Volviendo al libro del Dr. Ghirardi, pese a los pequeños defectos señalados (debidos a Perelman y Viewheg más que a él), tiene valor para la Lógica jurídica por su contenido especulativo, y también valor práctico por doce casos judiciales largamente expuestos y comentados, y por los dos proyectos del Dr. Andruet (h.).

En suma, se trata de un aporte claro y positivo al problema de la argumentación probable y de la retórica en materia jurídica; pero que no olvida que en derecho también hay argumentaciones demostrativas, sin las cuales no existirían ni una Filosofía del Derecho, ni Ciencias jurídicas en sentido propio, ni sentencias racionalmente fundadas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia, ni leyes positivas legitimamente deducidas de la ley natural (derecho de gentes o ley positiva "per accidens"). Esto, contra las exageraciones de Villey.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

ROSA VICENTA ANDRILLI, Bases Axiológicas para la Educación Personalizada, según el Pensamiento de Tomás de Aquino, EDUCA, Buenos Aires, 1988, 117 pp.

La presente elaboración monográfica —que expresa los resultados de una investigación—, se divide en tres partes: (I) el problema del valor en la filosofía contemporánea; (II) análisis y explicación del valor desde el pensamiento realista de Tomás de Aquino; (III) educación personalizada y valores.

El capítulo I contiene precisiones acerca de los términos "valor" y "axiología", una breve incursión histórica sobre el desarrollo de esta última disciplina, la exposición del pensamiento de M. Scheler, la reseña de otras posturas (Hartmann, Marcel, Sartre) y la situación actual. Se estudia preponderantemente la realidad o irrealidad de los valores, es decir, su ligazón con el ser y su posibilidad y vía de conocimiento.

En el capítulo II, meollo del trabajo, se parte de lineamientos básicos de la metafísica tomista: 1) el ser como primer conocido (primum cognitum); 2) la noción metafísica de participación; 3) la noción metafísica de analogía. Se pasa luego a un análisis del Bien trascendental en las obras de Tomás de Aquino: en el De Veritate y en las Sumas. Se establecen las relaciones entre las nociones de Bien, participación, causalidad y analogía; finalizando con un análisis comparativo entre Bien y Valor, tocando los temas de la fundamentación de los valores y el ordenamiento jerárquico de los mismos —en este punto nos parece poco feliz la afirmación del carácter de medios de los valores morales en la consecución de los valores religiosos—. El valor se encuadra en el ser en cuanto participa del Bien trascendental, como bienes perfeccionantes de la persona humana.

El capítulo III es una breve reconsideración del temario tratado en clave pedagógica, específicamente referida a la Educación Personalizada del pedagogo español V. García Hoz. Se impone un suscinto análisis antropológico dado el fundamento del sistema en la idea de persona, donde se pone de relieve la originaria eticidad de la educación. Este es considerado un concepto plurivalente de predicación análoga y entendido como actividad asimilable a la noción de arte—por lo demás también plurivalente, por lo tanto poco útil, y aun más cuando la Prof. Andrilli lo equipara al término educación, aumentando la confusión—, siendo el educador el "actor" que debe "producir" "educados". Estas expresiones son compensadas al tratar del educando como agente principal.

La necesidad de los valores como horizonte teleológico de la educación aparece sumamente clara, señalando la autora la necesidad de una traducción metodológica de los mismos que excede su posibilidad por carecer de capacitación técnica específica para ello, confesión que no hace más que resaltar la honestidad intelectual de la recientemente desaparecida Prof. Andrilli.

GUSTAVO DANIEL CONSTANTINO

BATTISTA, MONDIN, Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista, E. Massimo, Milano, 1985, 270 pp.

Es sabido que Battista Mondin es redactor habitual de "L'Osservatore Romano", lo que da a su pluma una agilidad y soltura que no siempre tienen los escritos de Filosofía. Esta agilidad y esa soltura son puestas por Mondin en este libro al servicio de una breve y reactualizada exposición de la filosofía de Tomás de Aquino, en su interpretación más autorizada: la que la centra sobre el concepto intensivo de ser (esse), en la línea de las investigaciones de Gilson, Fabro, de Finance y varios otros. Pero además, Mondin realiza su explicación en un permanente diálogo con las más difundidas corrientes del pensamiento contemporáneo y, de ese modo, dialoga con Heidegger al tratar el problema del ente; con los filósofos analíticos al abordar el tema del lenguaje; con los positivistas al exponer las pruebas de la existencia de Dios; con Karl Barth cuando desarrolla la doctrina de la analogía y así sucesivamente.

De todos los puntos explicados por Mondin en este libro (el conocimiento, el ente, los trascendentales, Dios el hombre y la moral), merecen ser destacados, desde nuesero punto de vista, los que se refieren a la doctrina de la analogía, a las pruebas de la existencia de Dios y al problema moral. El primero, por la claridad con que se expone la ya hoy corriente crítica a la interpretación de Cayetano y la subsiguiente aceptación y aplicación, en el lenguaje teológico, de la analogía de atribución intrínseca. Además, pone de manifiesto la insuficiencia de las semánticas analiticas que, al desconocer la categoría semántica de la analogía, hacen imposible el acceso a las realidades metafísicas.

En el desarrollo del tema de las pruebas de la existencia de Dios, Mondin enfrenta vigorosamente las tentativas cientistas de desvalorizarlas haciendo apelación a las tesis de la física contemporánea; demuestra allí que esas vías probatorias se desenvuelven en un plano —el metafísico— completamente distinto del de las ciencias experimentales y que, por lo tanto, ninguna afirmación de la Física puede invalidarlas. En especial, pone en evidencia la irracionalidad de la postura de Jaques Monod, quien, luego de haber demostrado la existencia del finalismo en el mundo de los seres vivos, termina atribuyéndolo al acaso,

es decir, explicando la racionalidad de los efectos por la irracionalidad de las causas.

Al tratar —quizá algo someramente— la filosofía moral de Tomás de Aquino, Mondin hace patente la estrecha vinculación que en ella existe con la noción intensiva de esse, fundamentalmente en los siguientes puntos: i) la coincidencia entre ente y fin del obrar humano; ii) la concepción del bien y del mal de las acciones en razón de su ser o ausencia de ser; iii) la unidad entre el ente y el bien; iv) la identificación de Dios, fin último del hombre, con el ser subsistente. A través de estas cuatro vías, Mondin pone de relieve la profunda unidad que existe en toda la filosofía tomista, centrada en torno al esse, noción literalmente "descublerta" por Santo Tomás y que le otorga un puesto especial en la historia del pensamiento filosófico.

Este pequeño libro —que contiene también un breve diciconario de términos tomistas fundamentales— es una excelente muestra de la perenne novedad del pensamiento del Aquinate, que, especialmente en estos días de confusión y dispersión teorética, "alcanza un nuevo crédito y merece la máxima consideración", tal como lo expresa acertadamente el autor. Ha de consignarse también, que la lectura de este volumen resulta un verdadero placer literario, cosa habitual en los libros de este sugerente filósofo italiano.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

INDICE DEL VOLUMEN XLIV

EDITORIALES

OCIAVIO N. DERISI:	significado de la abstracción en Santo Tomás (I)	5
OCTAVIO N. DERISI:	Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (II)	83
OCTAVIO N. DERISI:	Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (III)	163
OCTAVIO N. DERISI:	Naturaleza del conocimiento humano. El significado de la abstracción en Santo Tomás (IV)	24 3
ARTICULOS		
SILVANA FILIPPI:	El hombre, sujeto de la educación, en la perspectiva de Tomás de Aquino	11
ALBERTO CATURELLI:	Premisas metafísicas de la bioética	35
CARLOS I. MASSINI CORREAS:	Tecnociencia, eticidad y fecundación "in vitro"	47
JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO:	La causa eficiente en Descartes	57
CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	Nacimiento, vida y transfiguración del fi- lósofo griego	95
IGNACIO MIRALBELL:	La transformación ockhamista de la teoría de la suposición	111
OLGA L. LARRE-J. E. BOLZÁN:	La noción de lugar en Guillermo de Ockham	137
FEDERICO MIHURA SEEBER:	La certeza de la evolución (Reflexiones crítico-filosóficas)	171
PEDRO J. MOYA OBRADORS:	Etienne Gilson aute las falsas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás de Aquino	185
IGNACIO E. M. ANDEREGGEN:	Diferencias en la comprensión medioeval del De divinis nominibus de Dionisio Areopagita	197
JAVIER FERNÁNDEZ AGUADO:	Deus, causa sui en Descartes	211
CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES:	Meditaciones sobre la nada	249
GUSTAVO ELOY PONFERRADA:	Teoría y praxis: evolución de estos conceptos	273
EDGARDO CASTRO:	Orden-desorden, a propósito de Il nome della rosa	295

NOTAS Y COMENTARIOS

OGIAVIO N. DERISI:	Católica	71
J. I. CASAUBÓN:	Sobre la recta definición de ciencia	73
ALBERTO CATURELLI:	Naturaleza del hombre "axial" en Sergio Sarti	151
OSCAR ROTELLA:	¿Un desliz en la Summa Logicae de Gui- llermo de Ockham? Algo más sobre el pro- blema de los universales en Aristóteles	221
B. D. TELLO:	Derecho natural	224
EDGARDO CASTRO:	Antropología y evolucionismo	233
MARIO E. SACCHI:	El Aristóteles de Hegel	305
BATTISTA MONDIN:	Un tratado de Teología natural de Octavio N. Derisi	308
ALBERTO CATURELLI:	El X aniversario del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana	310
ВП	BLIOGRAFIA	
LINO PRENNA:	Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'edu- cazione nel pensiero rosminiano (M. E. Sacchi)	77
WMMINHWWWWWWWW	Les arts mécaniques au Moyen Âge (M. E. Sacchi)	77
ALAIN GUY:	Histoire de la philosophie espagnole (G. E. Ponferrada)	78
CARMELO E. PALUMBO:	Cuestiones de Teología, Etica y Filosofía (O. N. Derisi)	156
F. RICKEN:	Etica general (C. I. Massini Correas)	157
HÉCTOR JORGE PADRÓN:	Materia y materiales en Aristóteles (J. E. Bolzán)	236
FEDERICO MIHURA SEEBER:	Metodología política II. Dialéctica-Dialéctica peirástica-Dialéctica agonal (J. A. Casaubón)	238
HANS BLUMENBERG:	Il riso della donna di Tracia (J. Fernán- dez Aguado)	239
OLSEN A. GHIRARDI:	Lógica del proceso judicial (J. A. Casau- bón)	314
ROSA V. ANDRILLI:	Bases axiológicas para la educación personalizada (G. D. Constantino)	315
BATTISTA MONDIN:	Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino. Per una lettura attuale della filosofia tomista (C. I. Massini Correas)	316
INDICE DEL VOLUMEN XLIV		318

Impreso en los Talleres Gráficos de UNIVERSITAS, S. R. L.

Ancaste 3227 - Buenos Aires







MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971 Isidro Casanova 651-0948 SARMIENTO 767
Piso 29
40-6789 y 6833

ESTUDIO JURIDICO CONTABLE

CARMELO E. PALUMBO
LUCIO MARCELO PALUMBO

Abogados

SALVADOR M. VILLALOBOS

DANIEL PASSANITI

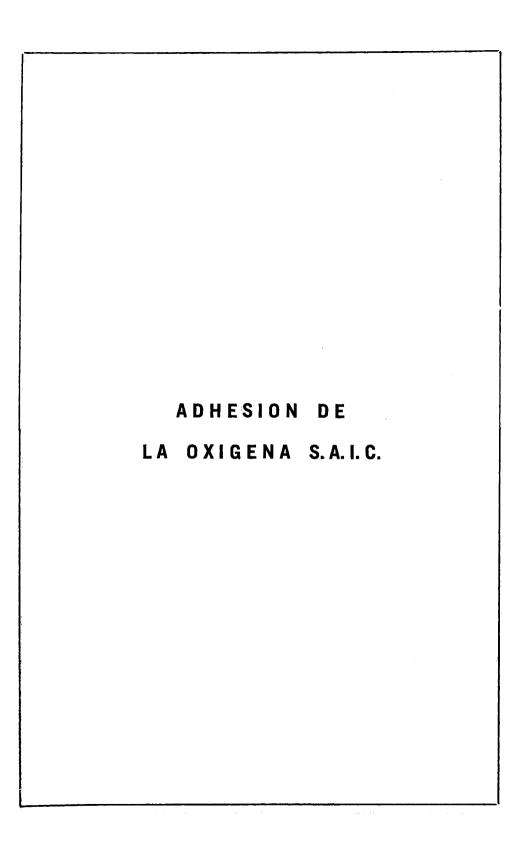
Contadores Públicos

Familia - Sucesiones - Comercial y Asesoramiento de Empresas

Sarmiento 2437, 3º P., Of. 16 -

Capital Federal (1044)

Tel. 48-4508





BANCO RIO



La investigación exige, por sobre de nuestra ideología empresaria que tiene la vista puesta todo, una alta dosis de coraje, porque investigar en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los significa aceptar el riesgo de encontrar al final cambios, sabe que detenerse es retroceder. de todo una respuesta negativa. Nosotros estamos comprometidos Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido en esa tarea. Y en ese reto. **INVESTIGA** conscientemente por Porque trabajamos nosotros y forma parte por la vida.



ALZAGA UNZUE y Cía. S. A. consignatarios

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 59 piso

T. E. 394-1360/1364

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

SANCHEZ ELIA - PERALTA RAMOS

SEPRA S. C. A.

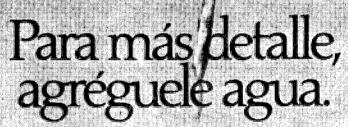
ARQUITECTOS

ARENALES 1132

CAPITAL

ADHESION

GRIMOLDI S. A.



Así de sencilo. Y en su punto justos Para que usted distrute el verdadero sabor a dedicación y rom. TARAGUI y UNION.

carifio. TARAGUI: y UNION.

Té TARAGUI: El cuidado casa artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias olantaciones cionales 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.

Yerha Mate UNION: La primera y unica yerha mate suave del país. Cueada para los que quieren distrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

Té Surve UNION: La definida delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave.

Unico y también de LAS MARIAS. Estas son las características de una empresa argentina que



ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.

Gobernador Virasoro - Correntes

Adhesión de la Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:
Pensamiento
Pablo Aranda, 3
28006 Madrid-España