SAPIENTIA

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

HOMENAJE

a

OCTAVIO NICOLAS DERISI

En sus Veinticinco Años

de Docencia Filosófica

•

Año XI 1956 Núm. 39-40

Enero - Junio

SUMARIO

ARTICULOS

Razones ajenas a nuestro propósito, y por todos comprensibles, nos han forzado a dejar para próximos números la publicación de trabajos expresamente enviados para este homenaje, y que a continuación se detallan:

BENITO RAFFO MAGNASCO: *El estoicismo y su teoría del hombre*

JOSÉ RIESCO TERRERO: *El objeto de la Metafísica y la analogía del ente según Escoto*

EMILIO MONDELLI: *La materia inteligible.*

EDUARDO PIRONIO: *Reflexiones sobre la amistad.*

JUAN ALFREDO CASAUBÓN: *Gérmenes de idealismo en las "Investigaciones lógicas" de Husserl.*

ANTONIO QUARRACINO: *La familia en el pensamiento de Gabriel Marcel.*

A. GARCÍA VIEYRA: *Los ángeles caídos.*

D. RENAUDIERE DE PAULIS: *El arte y la naturaleza.*

J. M. BARGALLÓ CIRIO: *El pensamiento político en San Agustín.*

C. LÓPEZ SALGADO: *Líneas generales del método metafísico.*

JOSÉ RUBÉN SANABRIA: *El tema de Dios en Jean Paul Sartre.*

GUSTAVO PONFERRADA: *El autoconocimiento del alma en el "Scriptum super Sententiis".*

JUAN BOLZÁN: *Indeterminismo, causalidad y física cuántica.*

GUILLERMO BLANCO: *Acerca del método en Psicología filosófica.*

A LOS LECTORES:

Ni la modestia del homenajeado ni su claro sentido del lugar que ocupa en la Revista, tolerarían se hilara aquí el elogio de su persona y de su obra. No es necesario. Nadie desconoce el papel de maestro que Mons. Doctor Octavio Nicolás Derisi viene desempeñando en el campo de la Filosofía Argentina, los veinticinco años de consagración a la actividad especulativa, que motivan este homenaje. Sus colegas en la docencia filosófica, en el país y en el extranjero, sus discípulos, los amigos de Sapientia -con su sabida generosidad-, han hecho real el justiciero homenaie a una larga y ejemplar dedicación al filosofar.

LA REDACCION

CURRICULUM VITAE
DE Mons. Dr. OCTAVIO NICOLAS DERISI

I. *DIGNIDADES ECLESIASTICAS*

1 Prelado doméstico de Su Santidad.
2 Canónigo de la Catedral Metropolitana de La Plata.

II. *TITULOS ACADEMICOS*

1 *Eclesiásticos*

a) Doctor en Filosofía y Ciencias (1926).
b) Doctor en Sagrada Teología (1930).

2 *Civiles*

a) Profesor de enseñanza normal y especial en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1938).
b) Doctor en Filosofía y Letras (Universidad de Bs. As., 1940).

III. *PREMIOS*

1 Primer Premio en el Doctorado de Filosofía y Ciencias (Summa cum laude).
2 Primer Premio en el Doctorado de Sagrada Teología (Summa cum laude).
3 Premio "Universidad" al mejor alumno egresado de su promoción de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.
4 Premio "Antonino Lamberti" de la misma Facultad y por el mismo motivo.
5 Premio "Carlos Octavio Bunge" de la misma Facultad a la mejor tesis

del bienio 1941 - 1941. La Tesis: LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL, publicada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, ha sido reeditada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, por intermedio del Instituto "Luis Vives" de Filosofía.

6 PRIMER PREMIO NACIONAL DE FILOSOFIA, CRITICA Y ENSAYOS, del trienio 1943 - 1945, de la Comisión Nacional de Cultura, a la obra FILOSOFIA MODERNA Y FILOSOFIA TOMISTA.

7 PRIMER PREMIO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES, del año 1953, otorgado a la mencionada obra LOS FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL ORDEN MORAL.

IV. *ACTIVIDADES DOCENTES*

A) *En la actualidad*:

1 Catedrático de Metafísica y Gnoseología, Teodicea e Historia de la Filosofia Antigua y Medioeval (1er. Curso) y Moderna y Contemporánea (2do. Curso) en el Seminario Metropolitano Mayor San José de La Plata.

2 Director y Profesor en los Cursos de Cultura Católica de la misma ciudad.

B) *Anteriormente*:

1 Catedrático de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, desde 1946 hasta 1955, en que fué separado por la dictadura. Actualmente tramita nuevamente su concurso, de acuerdo a la disposición ministerial por la cual todos los catedráticos deberán rehacer su concurso.

2 Fundador y Director del Instituto de Filosofía de la misma Facultad, desde 1948 hasta 1955, en que fué separado por la dictadura.

3 Profesor adjunto e interino de Historia de Filosofía Antigua y Medioeval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (desde 1943 a 1948).

4 Director de la Escuela de Filosofía de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires y Profesor de Introducción a la Filosofía, Cosmologia y Gnoseología y Metafísica de la misma, desde 1937 a 1948.

5 Catedrático de Cosmología, Psicologia Racional y Experimental, Etica y Lectura y Comentario de Textos Filosóficos en el Seminario Metropolitano Mayor San José de La Plata, desde 1934 a 1948.

6 Catedrático de Latín y Griego en la misma casa de estudios, desde 1931 a 1934.

V. *INSTITUCIONES DE LAS QUE ES MIEMBRO*

1 Miembro titular y fundador de la Institución SUAREZ - VITORIA de Filosofía Jurídica de Buenos Aires.
2 Fundador, miembro titular y vicepresidente de la Sociedad Tomista Argentina de Filosofía.
3 Miembro titular de la Sociedad Argentina de Filósofos Católicos.
4 Miembro correspondiente de la Société de Philosophie de Louvain (Bélgica).
5 Profesor "Honoris Causa" de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (Porto Alegre).

VI. *CONGRESOS DE FILOSOFIA*

1 Miembro activo y Relator del Primer Congreso Argentino de Filosofía realizado en Mendoza, en 1949.
2 Miembro activo y Relator del Tercer Congreso Internacional Tomista, celebrado en Roma en 1950, llevando la representación de la Universidad de La Plata y de Córdoba y del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires.
3 Miembro activo y Relator de las Primeras Jornadas Tomistas de la Sociedad Tomista Argentina, en Buenos Aires, 1951.
4 Miembro activo y Presidente de una de las sesiones de Epistemología del XI° Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bruselas (Bélgica) en 1953.
5 Miembro activo y Relator del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en San Pablo (Brasil) en 1954, llevando la representación oficial de la Universidad Nacional de La Plata.
6 Miembro del Comité Ejecutivo del Congreso Internacional de Filosofía "Antonio Rosmini", celebrado en Stressa - Rovereto (Italia) en 1955.
7 Miembro activo del IV° Congreso Internacional Tomista, celebrado en Roma (Italia) en 1955.

VII. *ACTIVIDADES ACADEMICAS*

1 Miembro del Consejo Académico de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y de la Comisión de Enseñanza del mismo durante el trienio 1949 - 1952.
2 Miembro de la comisión organizadora del Plan de Estudios de la mencionada Facultad, en 1948.
3 Miembro de la comisión organizadorfa del Plan de Estudios de la Fa-

cultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en 1944.

4 Miembro de la terna para Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para el período 1949 - 1952.

5 Prefecto de Estudios del Seminario Metropolitano Mayor San José de La Plata 1950 - 1951.

6 Examinador sinodal del Clero del Arzobispado de La Plata.

7 Ha sido Censor Eclesiástico del mismo Arzobispado.

VIII. *CONFERENCIAS*

A) *Dentro del país*:

1 En la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

2 En la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata. (En varias ocasiones).

3 En la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. (En varias oportunidades).

4 En la Facultad de Educación de San Luis de la Universidad Nacional de Cuyo (Varias).

5 En la Facultad de Educación de Paraná de la Universidad Nacional del Litoral.

6 En el Ateneo Universitario de Santa Fe (Varias).

7 En varias instituciones culturales de Tucumán (en repetidas ocasiones); en Mendoza, en Pergamino, en Junín, en San Nicolás, en San Fernando, Olivos, Dolores, La Plata (muy numerosas), etc.

B) *En el extranjero*:

1 Un ciclo de seis conferencias en la "CATEDRA RAMIRO DE MAEZTU" de la Universidad Central de Madrid, en 1947, especialmente invitado por el Instituto de Cultura Hispánica.

2 En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, en 1947 y 1954.

3 Un ciclo de tres conferencias en el Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, en 1954.

4 Un ciclo de tres conferencias en el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, en 1954.

5 Un ciclo de tres conferencias en la Pontificia Universidad de Comillas (Santander), en 1947.

6 Un ciclo de tres conferencias en las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús de Oña (Burgos), en 1947.

7 Conferencia en la Universidad de Salamanca, en 1947.

8 Conferencias en la Universidad Pontificia de Salamanca, en 1947 y 1954.
9 Conferencia en el Ateneo de Barcelona, en 1947.
10 Conferencia en la Facultad de Teología de los PP. Dominicos de San Esteban de Salamanca, en 1947.
11 Conferencia en la "Institución Balmesiana" de Barcelona, en 1954.
12 Conferencia en el Instituto de Cultura Superior Religiosa de Madrid, en 1947.
13 Conferencia en el Instituto Católico (Universidad) de París, en 1954.
14 Conferencia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en 1954.
15 Conferencia en la Pontificia Universidad "Angelicum" de Roma, en 1954.
16 Conferencia en el Club Católico de Montevideo, en 1941.
17 Varios cursos de Filosofía y de conferencias en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul (Porto Alegre), en 1949, 1951, 1954 y 1955.
18 Conferencia en el Instituto Normal Superior de la misma ciudad, en 1949.
19 Conferencias en el Instituto Champagnac, de la misma ciudad, en 1949 y 1955.
20 Conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Federal de Porto Alegre, en 1955.
21 Conferencias en el Seminario Pontificio de Río Grande do Sul: en São Leopoldo, en 1949, y en su residencia actual de Viamão, en 1955.
22 Conferencia en las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús de "Cristo Rey" de Río Grande do Sul, en São Leopoldo, en 1949.
23 Dos ciclos de Conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica de San Pablo, en 1949 y 1954.
24 Conferencia en la Escuela de Periodistas en la misma Universidad, en 1949.
25 Conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de Camphinas de la misma Universidad, en 1954.

IX *OBRAS PUBLICADAS*

1 *La constitución esencial del Santo Sacrificio de la Misa* (Tesis del Doctorado de Teología), Guadalupe, Buenos Aires, 1930.
2 *Esbozo de una Epistemología tomista,* Cursos de Cultura Católica, Bs. Aires, 1946, 2ª edición del trabajo *Estructura poetica de la Sociología,* notablemente ampliadas con una 2ª Parte acerca de la *Estructura noética de la ciencia empírica.* La 1ª edición fué traducida al italiano y prologada por A. Fanfani, Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Milán y Ministro de Italia, editada por la misma Universidad, en 1939.
3 *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista,* 2ª edición en dos tomos, Gua-

dalupe - Cursos de Cultura Católica, Bs. Aires, 1945. *Primer Premio Nacional de Filosofía de la República Argentina.*

4 *Los fundamentos Metafísicos del Orden Moral,* Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1941. *Premio Carlos Octavio Bunge,* a la mejor tesis del bienio 1939-1941. 2ª Edición por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1951.

5 *La formación de la personalidad,* Adsum, Bs. Aires, 1941. 2ª edición notablemente aumentada, en prensa.

6 *Lo eterno y lo temporal en el arte,* C.E.P.A., Bs. Aires, 1942. 2ª edición en preparación.

7 *La Psicastenia,* 2ª edición, Adsum, Bs. Aires, 1944.

8 *Ante una nueva edad,* Adsum, Bs. Aires, 1944.

9 *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás,* Cursos de Cultura Católica, Bs. Aires, 1945.

10 *Arte Cristiano,* consideraciones sobre la situación del arte en el Cristianismo, Peuser, Bs. Aires, 1946.

11 *La Filosofía del espíritu de Benedetto Croce,* Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid,

12 *El llamado al Sacerdocio,* 2ª edición, Difusión, Bs. Aires, 1953.

13 *La persona, su esencia, su vida y su mundo,* Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 1950.

14 *Concepto de la Filosofía Cristiana,* 2ª edición, Cursos de Cultura Católica, Bs. Aires, 1945.

15 *Filosofía y Vida,* Colección "Homo Viator" de la Revista SAPIENTIA, Bs. Aires-La Plata, 1955.

16 *Tratado de Existencialismo y de Tomismo,* Emecé, Bs. Aires, 1956.

DE PROXIMA APARICION (En prensa)

17 *La Filosofía de San Agustín,* ENE, Bs. Aires.

18 *Humanismo y Universidad,* Richardet, Tucumán.

EN PREPARACION

19 *Tratados de Metafísica, Gnoseología y Teodicea,* en tres tomos.

TRADUCCIONES

1 *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* por Martín Grabmann C.E.P.A., Bs. Aires, 1943. Traducción directa del alemán y prólogo

del traductor. 2ª edición con un estudio introductorio del traductor, Poblet, Bs. Aires, 1948.

2 *La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino,* por Martín Grabmann, traducción directa del alemán con un trabajo introductorio del traductor sobre *Ser, Inteligencia y Vida* en Santo Tomás de Aquino, Guadalupe, Bs. Aires, 1947.

3 *Sentido Común,* por Reginald Garrigou-Lagrange O. P., traducción del francés junto con Eugenio Melo, y prólogo, Dedebec, Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1944.

4 *Situación de la Poesía,* por Jacques y Raisa Maritain, traducción del francés junto con Guillermo Blanco y prólogo, Dedebec, Desclée de Bronwer, Bs. Aires, 1946.

5 *San Agustín y el Neoplatonismo Cristiano,* por R. Jolivet, traducción con un grupo de alumnos del Seminario y Prólogo, C.E.P.A., Bs. Aires, 1941.

6 *El amor de Dios y la Mortificación,* por Reginald Garrigou-Lagrange O. P., traducido del francés, con un grupo de alumnos del Seminario y Prólogo, Gladium, Bs. Aires, 1948.

7 Prólogo introductorio a la traducción de Eugenio Melo de *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal,* por Jacques Maritain, Dedebec, Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1943.

8 *Ciencia y Sabiduría,* por Jacques Maritain, traducción del francés y Prólogo, Dedebec, Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1944.

9 *El Doctor Angélico,* por Jacques Maritain, traducción del frances por Manuel Guirao y Eduardo F. Pironio, con prólogo de O. N. Derisi, Dedebec, Desclée de Brouwer, Bs. Aires, 1942.

X. *FUNDACION Y DIRECCION DE REVISTAS*

1 Es Fundador y Director de la Revista Tomista de Filosofía, SAPIENTIA, que desde su aparición en julio de 1946 hasta fin de 1955, ha publicado en 38 trimestres 38 números, con las mejores colaboraciones del País y del Extranjero. En ella el Director ha publicado los editoriales, numerosos trabajos, notas y bibliografías, que luego se enumeran en otro lugar.

2 Ha sido Fundador y Director de la REVISTA DE FILOSOFIA del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata (del cual también es Fundador); de la que se publicaron durante su dirección hasta marzo de 1955, ocho números, con colaboraciones de profesores de la Casa y del extranjero, y en la que el Director ha publicado numerosos editoriales, trabajos y bibliografías.

XI. *TRABAJOS MONOGRAFICOS Y BIBLIOGRAFICOS*

N. B.— En esta sección sólo se enumeran los trabajos y bibliografías principales. Las notas bibliográficas y trabajos de menor significación están suprimidos.

1931

A. *Trabajos*

1 *Constitución esencial del Santo Sacrificio de la Misa,* en *Revista Eclesiástica* de Bs. Aires, junio, pág. 371-377; julio, pág. 440-446; y agosto, pág. 510-514.

1934-1935

A. *Trabajos*

2 *Distinguer pour unir ou les dègrés de savoir,* por *J. Maritain, Estudios,* octubre de 1934, pág. 277-298; enero, pág. 55-63 y febrero, pág. 104-123, Buenos Aires, 1935.

3 *El cristianismo en la poesía de Víctor Hugo,* "Criterio", septiembre 26, pág. 85-87 y octubre 3, pág. 107-109.

4 *Jesucristo, Rey del mundo,* trabajo leído en el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires de 1934, publicado en las *Actas* del mismo Congreso, Tomo II, pág. 105-112.

1936

A. *Trabajos*

5 *Santo Tomás de Aquino, su personalidad filosófica y pedagógica;* "Criterio, 23 de pulio, pág. 276-279, y en folleto aparte.

6 *Irracionalismo, "Criterio",* 21 de mayo, pág. 56-58.

7 *Jacques Maritain: el filósofo cristiano del Ser y de la Inteligencia,* "Criterio", 13 de agosto, pág. 348-350.

8 *Planteamiento del problema crítico en la "Crítica de la razón pura" de M. Kant,* "Estudios", septiembre, pág. 161-175.

1937

A. *Trabajos*

9 *Axiología y Metafísica,* "Criterio", 14 de enero, pág. 37-40.

10 *Un tricentenario trágico,* 1637-1937, "Criterio", 20 de mayo, pág. 58-59.

11 *Reflexiones sobre el "cógito" cartesiano,* Volumen extraordinario de la *Rivista neoescolastica de filosofia,* de la Universidad del Sacro Cuore de Milán, publicado con motivo del tercer centenario de la publicación del Discurso del Método de Descartes, pág. 193-197.

12 *El espíritu de dos filosofías: realismo metafísico e irrealismo racionalista (Sto. Tomás de Aquino y Renato Descartes),* "Estudios", número extraordinario consagrado al Tercer Centenario del Discurso del Método, agosto, pág. 469-517.

13 *La rectitud moral de la voluntad como disposición previa para la obra de la inteligencia en Filosofía,* "Criterio", 23 de septiembre, pág. 86-87.

B. *Bibliografías*

14 *El concepto escolástico de la historia,* por *Ludovico D. Macnab,* "Criterio", 2 de diciembre, pág. 350-351.

15 *El concepto escolástico de la Historia,* por *Ludovico D. Macnab,* (nota distinta de la anterior) "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 390-392. Reproducida en *Sol y Luna,* Nº 5, pág. 234-237.

1938

A. *Trabajos*

16 *La estructura noética de la sociología,* "Criterio", 10 de marzo, pág. 229-231.

17 *El Rdo. Padre Reginaldo Garrigou-Lagrange, Teólogo y Filósofo Tomista contemporáneo,,* "Criterio", 4 de agosto, pág. 339-340.

18 *La Filosofía como ciencia: una tentativa repetida siempre con el mismo fracaso, de reducción de la filosofía al tipo noético de la ciencia,* "Criterio", 20 de octubre, pág. 198-201; y 27 de octubre, pág. 224-228.

19 *Consideraciones para una universidad cultural,* "Criterio", 8 de diciembre, pág 374-379.

B. *Bibliografías*

20 *Precis D'Histoire de la Philosophie,* por *R. J. Thonnard,* "Circular informativa y bibliográfica" de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, Nº 31, pág. 101-103.

1939

A. *Trabajos*

21 *Ciencia empírica y filosofía natural,* "Estudios", febrero, pág. 149-164.

22 *La Persona,* "Criterio", 27 de julio, pág. 308-312.
23 *Las categorías de Aristóteles y de Kant,* "Estudios", abril, pág. 347-368.
24 *Su Santidad Pío XI y la organización de los estudios eclesiásticos,* "Estudios", diciembre, pág. 481-510; y en *Circular informativa y bibliográfica* de los Cursos de Cultura Católica de Bs. Aires, pág. 84-105.

B. *Bibliografías*

25 *Ciencia, Filosofía y Laicismo,* por W. Paullier, "Estudios", mayo, pág. 481.
26 *Derecho público y político,* por *A. Korn Villafañe,* "Estudios", julio, pág. 33-36.

1940

A. *Trabajos*

27 *La Iglesia frente a la Universidad y a la argentinidad,* discurso pronunciado en el Colegio Nacional de Buenos Aires el 29 de mayo, con motivo de la recepción del "Premio Universidad" de la Universidad de Buenos Aires, Imprenta de la Universidad de Buenos Aires, pág. 42-56. Reproducido en la Revista *Estudios,* julio; en *Criterio,* 30 de mayo; en *Cátedra,* suplemento del diario El Pueblo, del 2 de junio y en otras publicaciones.
28 *Carácter esencialmente religioso de la moral,* "Criterio", 2 de enero, página 11-14.
29 *Integración de la Moral en la Metafísica,* "Estudios", marzo, pág. 193-200.
30 *Relaciones del arte y la moral,* "Revista Eclesiástica de La Plata", abril, pág. 241-250; en "Criterio", abril, pág. 370-373 y en "Cultura", 1949, pág. 17-31.
31 *El problema del método en Historia de las Religiones,* "Criterio", 2 de mayo, pág. 11-15.
32 *La organización moral del acto y la virtud,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, junio, pág 414-426 y julio, pág. 489-496.
33 *Concepto y esencia de la obligación,* "Criterio", 5 de septiembre, pág. 318.
34 *La noción de cultura en la filosofía contemporánea y en la filosofía tomista,* "Sol y Luna", Nº 4, pág. 98-120.

B. *Bibliografías*

35 *La incógnita del hombre,* por *Alexis Carrell,* "Criterio", 24 de octubre, pág. 182-184 y en "Revista Eclesiástica" de La Plata. octubre, pág. 787-790.
36 *Descenso y ascenso del alma por la belleza,* por *Leopoldo Marechal,* en "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, pág. 537-539.

37 *Lógica Formal,* por *J. R. Sepich,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, agosto, pág. 614-615; y en "Estudios", septiembre, pág. 388-390.

38 *El Ente y la Esencia,* por *Sto. Tomás de Aquino,* traducción y notas de *J. R. Sepich,* "Revista Eclesiástica de La Plata, septiembre, pág. 692-693.

39 *Thomas Von Aquim Kulturphilosophie,* por *M. Grabmann,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, pág. 785-786.

40 *La Filosofía de la Edad Media,* por *E. Gilson,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, diciembre, pág 890-891; y en "Criterio", 26 de diciembre, página 387-388.

41 *Nuestros padres en la fe,* por *Juan P. Ramos,* "Criterio", 21 de septiembre, pág. 851-853.

42 *Essai sur l'experience de la mort,* por *P. L. Lansberg,* "Estudios", diciembre, pág. 679-680.

43 *El presente y el porvenir en la Filosofia del Derecho,* por *Alberto J. Rodríguez,* "Sol y Luna", 5, pág. 249-254.

44 *Religión y Cultura,* por *J. Maritain,* "Estudios", septiembre, pág. 376-378; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, pág 539-542.

1941

A. *Trabajos*

45 *Los fundamentos supremos del Derecho,* "Criterio, 24 de abril, pág. 398-399.

46 *La duda universal como método crítico y la posibilidad del error en la Gnoseología tomista,* "Estudios", julio, pág. 412-430.

47 *Lo eterno y lo temporal en el arte,* "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", febrero-mayo, pág. 209-232; Medellin (Colombia); y en "Sol y Luna", 6, pág. 96-130.

48 *Reflexiones críticas sobre la filosofía existencial,* "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", agosto-septiembre, pág. 159-170, Medellín, (Colombia); y en "Criterio", 20 de agosto, pág. 420-423.

49 *El punto de partida del idealismo trascendental de Kant,* "Tribuna Católica" Montevideo, agosto, pág. 124-144; y en la "Revista de la Universidad Católica Bolivariana, de abril-junio 1942, Medellín (Colombia).

50 *Filosofía moderna y Filosofía tomista,* "Stromata", tomo III, pag. 131-166, San Miguel, (Rep. Argentina).

51 *Concepto de la Educación desde el punto de vista católico,* incluído en el tomo de la Semana de Estudios Sociales, realizado por la Junta Central de la Acción Católica Argentina, sobre la Encíclica de Pío XI "*Divini illius Magistri*", pág. 33-44, Buenos Aires.

52 *Introducción a los Fundamentos metafísicos del orden moral,* "Cátedra" suplemento del diario "El Pueblo", 25 de mayo, pág. 1-2, Bs. Aires.

B. *Bibliografías*

53 *San Agustín y el neoplatonismo cristiano,* por *R. Jolivet,* "Criterio", 20 de noviembre, pág. 274-275.

54 *Carta abierta al libro "La crisis contemporánea"* de *Gonzalo Restrepo Jaramillo,* "Tribuna Católica", Montevideo, diciembre, pág. 461-463; y en "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", diciembre-marzo, 1942, Medellín, (Colombia).

55 *La realeza de Cristo en la Encíclica "Quas Primas"* por *Mons. J. Canovai,* "Criterio", 18 de septiembre, pág. 63; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, pág. 398-400.

56 *La concepción católica de la Política,* por *Julio Meinvielle,* "Criterio", 2 de octubre, pág. 106-108.

57 *La Filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino,* por *M. Grabmann,* "Criterio", 26 de junio, pág. 208-209.

58 *La Argentina ante sí misma,* por *A. Ruiz-Guiñazú,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 147-148; y en "Estudios", marzo, pág. 186-188.

59 *Las veinticuatro tesis tomistas,* por *E. Hugon,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág. 147-148; y en "Estudios", julio, pág. 337-379.

60 *Introducción a la Psicología y direcciones de la Psicología en la actualidad,* por *A. Messer,* "Criterio", 8 de mayo, pág. 27-28; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 204-205.

61 *Liturgia y arte funerario,* por *F. L. Garay,* "Criterio", 26 de junio, pág. 195-196.

62 *El derecho de resistencia y otros trabajos,* por el *Dr. Arturo E. Sampay,* en "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 202-203; y en "Estudios", agosto.

63 *El psicoanálisis de Freud,* por *F. Castellano,* en "Revista Eclesiástica" de La Plata, septiembre, pág. 400-401; y en "Iatría", octubre, pág. 60.

64 *Construcción de la cristiandad en Argentina,* por *S. Medrano,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, noviembre, pág. 853.

1942

A. *Trabajos*

65 *La época del Cuerpo Místico,* "Criterio", 13 de mayo, pág. 55-57.

66 *Rectificando una crítica,* "Revista Javeriana", junio, pág. 295-298, Bogotá (Colombia).

67 *Primacía de la inteligencia y de la contemplación sobre la voluntad y la acción,* "Ortodoxia", 1, pág. 7-37, Buenos Aires.

68 *Un sacerdote ejemplar, el Pbro. Dr. Fernando Garay,* "Criterio", 22 de

octubre, pág. 183-184; y "Revista Eclesiástica" de La Plata; y parcialmente en la "Revista Litúrgica Argentina", número de Adviento.

69 *El arte solidario del hombre y su cultura,* "Criterio", 29 de octubre, pág. 210-211.

70 *El término final del arte,* "Estudios", noviembre, pág. 330-337.

71 *Santo Tomás de Aquino en la Filosofía de la Edad Media,* "Tribuna Católica", pág. 164-180, septiembre, Montevideo (R. O.d el Uruguay).

B. *Bibliografías*

72 *El Doctor Angélico,* por *Jacques Maritain,* "Criterio", 19 de marzo, pág. 271-272 y 290.

73 *Cursus philosophicus,* por *C. Boyer,* "Criterio", 30 de abril, pág 415-416.

74 *El espíritu del hombre y la verdad,* por *Th. Haecker,* "Estudios", julio, pág. 389-393; y "Tribuna Católica", Montevideo.

75 *Reflexiones sobre la inteligencia en el catolicismo,* por *Tomás D. Casares,* "Criterio", 18 de junio, pág. 195-198.

76 *La crisis del estado liberal burgués,* por *Arturo E. Sampay,* "Ortodoxia", 1, pág. 164-169.

77 *El problema de la burguesía,* por *Tristán de Athayde,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 222-224.

78 *La vida integral de Santo Tomás de Aquino,* por *L. H. Petitot O. P.,* "Criterio", 5 de febrero, pág. 123-124.

79 *Algunos valores fundamentales del teatro de Lope de Vega,* "Criterio", 8 de mayo, pág. 107.

80 *Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto Centenario de la Compañía de Jesús,* por *Atilio Dell'Oro Maini,* "Estudios", julio, pág. 459-461.

1943

A. *Trabajos*

81 *Grandezas del sacerdote,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág 138-142, mayo, pág. 214-220.

82 *Intervencion en la Sesión filosófica dirigida por Canovai,* "Ortodoxia", pág. 26-27.

83 *El espíritu de la Filosofía tomista a través de su principio orgánico fundamental del acto y la potencia,* "Soy y Luna", 10, pág. 68-99.

84 *Situación y vigencia de la moral natural en el cristianismo,* "Ortodoxia", 4, pág. 433-449.

85 *Los fundamentos supremos de la moral,* "Revista Javeriana", Nº 100, Bogotá (Colombia).

86 *El Tomismo y Jacques Maritain,* "Criterio", 9 de septiembre, pág. 178-182; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre.

87 *Lo que los fieles son para el Párroco,* "Criterio", 21 de septiembre, pág. 178-182; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre.

88 *Orientación vocacional y profesional,* "Revista de Educación", septiembre-octubre, pág. 25-45, La Plata.

89 *La fundamentación suprema de la moral,* "Iatria", noviembre, pág. 24-37.

90 *Situación especial de la Filosofía moral en el Cristianismo,* "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", octubre-noviembre, pág. 3-19. Medellín, (Colombia).

B. *Bibliografías*

91 *El Salterio,* traducción por *J. Straubinger,* "Criterio", 18 de noviembre, pág. 267-268.

92 *La doctrina espiritual de Sor Isabel de la Trinidad,* por *M. M. Philipon O. P.,* "Ortodoxia", 5, pág. 631-636.

83 *Nostalgia de Dios,* por *Van der Meerch,* "Criterio", 29 de abril, pág. 399-400.

94 *Documentos religiosos de Córdoba Colonial,* por *Lascano González,* "Criterio", 10 de junio, pág. 132-133.

95 *Vida del Cardenal Mercier,* por *Laveille,* "Criterio", 25 de marzo, pág. 271-272.

96 *Introducción a la Escritura y Antiguo Testamento,* traducción de *J. Straubinger,* "Criterio", 25 de marzo, pág. 272.

97 *La Providencia y la Confianza en Dios,* por *R. Garrigou-Lagrange,* "Criterio, 1º de abil, pág. 295-296.

1944

A. *Trabajos*

98 *Axiología y personalismo ético de Max Scheler,* "Ortodoxia", 6, abril, pág. 5-71.

99 *Del teocentrismo de la Edad Media al antropocentrismo de la Edad Moderna,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág 184-193.

100 *Frente a una nueva edad,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, junio, pág. 319-330; julio, pág. 391-404 y agosto, pág. 45-449.

101 *En la encrucijada de la Historia,* "Nuestro Tiempo", 2, pág. 1-2.

102 *Perennidad del tomismo,* "Nuestro Tiempo", 7, pág. 1.

103 *Moral y Derecho,* "Criterio", 10 de agosto, pág. 130-132.

104 *Jesucristo, cumbre de la historia y los Santos Evangelios,* "Criterio", 22

de septiembre, pág. 299-302; y como Prólogo de la edición Peuser de los *Santos Evangelios.*

105 *El modo de presencia de las partes integrantes del Cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía,* "Criterio", 19 de octubre, pág. 383-385.

106 *Apóstol providencial de la doctrina y de la inteligencia,* incluído en el folleto publicado por "Criterio" en honor de Monseñor Franceschi, con motivo de sus 40 años de sacerdocio, 27 de noviembre, pág. VII-IX.

107 *La significación de la virtud en general y de la justicia en especial en la Etica de Santo Tomás de Aquino,* "Revista de la Universidad de Bs. Aires", julio-septiembre, pág. 79-97.

108 *Kant, encarnación de la Filosofía moderna,* "Philosophia" 1, pág. 9-32, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza.

B. *Bibliografías*

109 *El sentido común,* por *R. Garrigou-Lagrange,* "Criterio", 23 de marzo, pág. 274-276.

110 *Monseñor Aneiros,* por el *Card. Santiago L. Copello,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, abril, pág. 233-235.

111 *Siete lecciones sobre el Ser,* por *J. Maritain,* "Criterio", 27 de abril, pág. 387-388; y en "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, pág. 302-304.

112 *Persona y Sociedad,* por *Juan M. Bargalló Cirio,* "Ortodoxia", 7, julio, pág. 307 - 312.

113 *San Alberto Magno,* por *A. Garreau,* "Ortodoxia", 7, julio, pág. 313 - 319; y en "Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario", setiembre-noviembre, 1945. Bogotá (Colombia).

114 *Las edades del hombre,* por *Tristán de Athayde,* "Ortodoxia", 7, julio, pág. 319 - 321.

115 *Psicología animal,* por *R. Reinhardt,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", abril - junio, pág. 406 - 308.

116 *El Antiguo Testamento,* tomo II, por *J. Straubinger,* "Criterio", mayo 11, pág. 435.

1945

A. *Trabajos*

117 *En honor del Cardenal Santiago Luis Copello,* "Revista Eclesiástica" de Buenos Aires, julio.

118 *La analogía en el arte,* "Criterio", 28 de junio, pág. 574 - 575.

119 *La vida sobrenatural del artista,* "Revista Bíblica", julio - agosto, páginas 169 - 190. La Plata.

120 *El arte cristiano, fruto de la regeneración de las fuentes de la vida cristiana,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio, págs. 282 - 287.

121 *Sabiduría y santidad en Santo Tomás de Aquino,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, mayo, págs. 195 - 198; "Digesto Católico", agosto, y "Tribuna Católica", mayo - junio, Montevideo.

122 *El arte estrictamente cristiano,* "Revista Litúrgica argentina", agosto, págs. 236 - 239 y "Schola Cantorum" de México, enero de 1946.

123 *Ubicación espiritual de Giambattista Vico,* "Revista de la Universidad de Córdoba", julio - agosto, págs. 646 - 654.

124 *Las dos concepciones fundamentales de la Filosofía,* "Guadalupe", Santa Fe, septiembre, pág, 181-183; y en la "Revista Eclesiástica" de La Plata, noviembre.

125 *La decadencia de la Escolástica en la formación del Protestantismo,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre, pág. 437-450.

126 *Inteligencia y Vida en Santo Tomás de Aquino,* "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", abril-julio, pág. 333-341, Medellín (Colombia) y "Digesto Católico", Buenos Aires, marzo de 1946.

127 *El protestantismo, encarnación de la cosmovisión (Welt - Anschauung) de la Edad Moderna,* "Ortodoxia", 11, octubre, pág. 303-317.

128 *Situación del arte en el catolicismo,* "Logos", 7, pág. 15-47; publicado en opúsculo aparte.

128 bis. *El fundamento ontológico último del conocimiento,* "Ortodoxia", 9, pag. 79-90.

B. *Bibliografías*

129 *Ortega y Gasset, pensamiento y trayectoria,* por *Y. Sánchez Villaseñor,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", enero-marzo, pág. 128-132.

130 *Filosofía de la Naturaleza,* por *J. Maritain,* "Criterio", 26 de julio, páginas 84-86.

131 *Frontera de la poesía,* por *J. Maritain,* "Criterio", 26 de julio, pág. 84-86 y "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio - setiembre.

132 *Arte y Escolástica,* por *J. Maritain,* traducción de *Juan A. González,* en "Revista de la Universidad Católica Bolivariana", marzo - junio, Medellín (Colombia) y en "Ortodoxia", 9, pág. 109-111.

133 *Sintaxis Latina* de *G. Blanco* y *E. Melo,* "Criterio", 30 de agosto, pág. 195-196.

134 *El Capellán F. Vivaldi,* por el *Card. S. L. Copello,* "Ortodoxia", 10, julio, pág. 273-275; yen "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre.

135 *Aventuras de la Gracia,* por *Raisa Maritain,* en "Revista Eclesiástica" de La Plata, noviembre, pág. 543-544.

136 *Los Hechos de los Apóstoles,* traducción de *J. Straubinger,* "Criterio", 20 de diciembre, pág. 579.

137 *Las cartas de San Ignacio Mártir,* "Ortodoxia", 11, pág. 381-385.

138 *El Antiguo Testamento,* tomo III, traducción de *J. Straubinger,* "Criterio", 21 de junio, pág. 543.

139 *De Natura boni de San Agustín,* traducción de *M. de Paladini,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", octubre - diciembre, pág. 329 - 333.

1946

A. *Trabajos*

140 *El Concilio de Trento frente a la Edad moderna,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, pág. 11-21, enero; y en "Revista del Colegio Mayor de Ntra. Sra. de Rosario", febrero-abril, Bogotá (Colombia).

141 *La Estética de Croce,* "Philosophia", 5, pág. 57-70.

142 *La Filosofía del espíritu de Benedetto Croce,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", enero-marzo, pág. 49-79.

143 *Sapientia,* "Sapientia", julio-setiembre, pág. 5-13, La Plata-Bs. Aires.

144 *La trascendencia del Ser divino,* "Sapientia", julio-septiembre, pág. 25-48.

145 *Misión del intelectual católico,* "Revista Ecleseiástica" de La Plata, septiembre, pág. 375-378; y en "Criterio", 3 de octubre.

146 *El fin último de la educación católica,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, octubre y noviembre, pág. 459-463; y en "Criterio", 19 de diciembre.

147 *El significado histórico de G. G. Leibniz,* "Sapientia", 2, octubre-diciembre, pág. 101-106.

B. *Bibliografías*

148 *Santo Tomás,* por *A. D. Sertillanges,* "Criterio", 21 de marzo; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 163-164.

149 *Dios y la Filosofía,* por *E. Gilson,* "Ortodoxia", 12-13, abril-julio, pág. 148-167.

150 *El sentido del misterio,* por *R. Garrigou-Lagrange,* en "Revista Eclesiástica" de La Plata, enero, pág. 62-65; y en "Criterio", 14 de febrero.

151 *El problema del mal,* por *P. Siwek,* traducción de *M. M. Bergadá,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, marzo, pág. 161-162; y "Criterio", 28 de marzo.

152 *Introducción a la Filosofía jurídica cristiana,* por *J. Ruiz-Giménez,* "Sapientia", 1, julio-septiembre, pág. 77-84.

153 *Dios y la Filosofía, C. Finlayson,* "Sapientia", 1, julio-septiembre, pág. 92-96.

154 *Santo Domingo de Guzmán,* por *R. Fernández y Alvarez,* "Ortodoxia", 12 y 13, abril-junio, pág. 182-184.

155 *Filosofía de la Educação* por *A. Alves de Siqueira,* "Sapientia" 2, octubre-diciebre, pág. 175-178.

156 *Dios y la Filosofía,* por *E. Gilson,* "Sapientia" 2, pág. 180-181.

157 *Sobre la publicación de las leyes,* por *Arturo E. Sampay,* "Sapientia" 2, pág. 181-182.

1947

A. *Trabajos*

158 *La contribución teológico-filosófica del Padre Francisco de Vitoria,* "Sapientia", 3, enero-marzo, pág. 5-13.

159 *La investigación científica y la cultura en la España actual,* "Ortodoxia", 14-15, pág. 89-101.

160 *El segundo grado del espíritu: la síntesis lógica en la Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce,* "Sapientia", 4, abril-junio, pág. 118-148; y 5, julio-septiembre, pág. 250-262.

161 *Tomismo y Existencialismo,* "Sapientia", 5, julio-septiembre, pág. 197-203.

162 *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral,* en "Strena-Trotta, octubre de 1947, pág. 215-253, La Plata, y en "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofia de Madrid, octubre-dic.

163 *Ser o no ser, el dilema de la Filosofía o Cultura actual,* "Sapientia", 6, octubre-diciembre, pág. 293-298.

164 *La síntesis práctica y moral del sistema de Benedetto Croce,* "Revista de la Universidad de Buenos Aires", abril-diciembre, pág. 345-378.

B. *Bibliografías*

165 *La doctrina de la Iglesia en los Seminarios desde Trento a nuestros días,* por *Sánchez Aliceda,* "Revista Eclesiástica" de La Plata, julio,, pág. 258-260; y en "Criterio", 10 de julio.

166 *Situación de la Poesía,* por *R. y J. Maritain,* en "Criterio", enero 16, pág. 58-59.

167 *El último florecimiento del arte en la Edad Media,* por *Van der Elst,* "Criterio", 24 de julio, pág. 732-733.

168 *El Concilio de Trento,* obra publicada por *Razón y Fe,* "Criterio", 31 de julio; y "Revista Eclesiástica" de La Plata, agosto, pág. 351-352.

169 *De hominis beatitudine,* 2 tomos, por *S. Ramírez O. P.,* "Sapientia", 5, julio-septiembre, pág. 269-273.

170 *La síntesis tomista,* por *R. Garrigou-Lagrange,* "Sapientia", 5, pág. 273-277.

171 *Thomistic Bibliography,* por *V. Bourke,* "Sapientia", 5, pág. 286-287.

172 *De hominis beatitudine,* tomo III, por *S. Ramírez O. P.,* "Sapientia", 6, octubre-diciembre, pág. 275-277.

1948

A. *Trabajos*

173 *Realismo intelectualista o irracionalismo caótico,* "Sapientia", 7, enero-marzo, pág. 5-10.

174 *La causa final de la Educación,* trabajo presentado en el IIº Congreso Interamericano de Educación Católica realizado en Buenos Aires, en 1946 y publicado en 1948 en el 2º volumen, pág. 57-62.

175 *Perennidad y actualidad del tomismo,* "Sapientia", 8, abril-junio, pág. 102-110.

176 *Para un renacimiento de la Universidad,* "Sapientia", 9, julio-septiembre, pág. 197-202.

177 *Esencia, finalidad y ubicación de la Universidad,* "Sapientia", 9, pág. 202-223.

178 *Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura,* "Humanidades", de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, pág. 339-392; publicado en opúsculo aparte.

179 *Ubicación espiritual y concepción gnoseológico-metafísica de Giambattista Vico,* en "Revista de la Universidad de Buenos Aires", abril-junio, pág. 391-460.

180 *Balmes el filósofo del sentido común,* "Sapientia, 10, octubre-diciembre, pág. 293-299.

181 *La Persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina,* trabajo presentado y publicado en el Congreso internacional de Filosofía de Barcelona, Actas t. II, pág. 699-727; y en "Sapientia", 10, pág. 314-337.

B. *Bibliografías*

182 *Los grados del saber,* por *J. Maritain,* "Sapientia", 7, enero-marzo, pág. 78-80.

183 *La esencia del tomismo,* por *P. G. Manser O. P.,* en "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, julio-septiembre; y en "Sapientia, 8, abril-junio, pág. 174-181.

184 *La Summa Theologica de la B. A. C.,* "Sapientia", 8, pág. 182-193.

185 *Il senso della vita humana,* por *V. Marcozzi,* "Sapientia", 9, julio-septiembre, pág. 287.

186 *La persona y el bien común,* por *J. Maritain,* "Sapientia", 10, octubre-diciembre, pág. 367-369.

187 *Propedéutica filosófica,* por *O. Robles,* "Sapientia", 10, pág. 369-371.

188 *La reencarnación de los espíritus,* por *P. Siwek,* "Sapientia", 10, pág. 372-373.

1949

A. *Trabajos*

189 *El existencialismo, último estadio de la desintegración de la Filosofía moderna,* "Sapientia", 11, enero-marzo, pág. 5-9.

190 *Valoración crítica del Existencialismo,* "Sapientia", 11, pág. 60-75.

191 *Esencia y significación de la analogía en Metafísica,* "Ciencia Tomista", abril-junio, pág. 298-312, Salamanca (España).

192 *En torno al Primer Congreso Nacional de Filosofía,* "Sapientia", 12, abril-junio, pág. 101-106.

193 *Crónica del Primer Congreso Nacional de Filosofía,* "Sapientia", 12, pág. 168-179.

194 *Metafísica del conocimiento,* "Sapientia", 12, pág. 123-130; y *Actas* del I Congreso Nacional de Filosofía, t. II, pág. 1137-1146, Universidad de Cuyo, Mendoza, 1950.

195 *Para la constitución de un humanismo auténtico,* "Sapientia", 13, julio-septiembre, pág. 195-209; y en *Anales* del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires, tomo 2º, pág. 163-193, 1951.

196 *Las dos concepciones fundamentales de la Filosofía,* "Sexto Continente", octubre-noviembre, pág. 42-46.

B. *Bibliografías*

197 *Das Seelenleben des Heiligen Thomas von Aquin,* por *M. Grabmann,* "Sapientia", 12, pág. 185-186.

198 *Introducción al estudio de Kant,* por *S. Vanni Rovighi,* "Sapientia", 12, pág. 186-187.

199 *Breve tratado de la existencia y de lo existente,* por *J. Maritain,* "Sapientia", 13, pág. 281-286.

200 *Teología natural,* por *A. González Alvarez,* "Sapientia", 14, octubre-diciembre, pág. 362-365.

201 *Das Wesen des Thomismus,* por *G. M. Manser O. P.,* 3ª edición, "Sapientia", 14, pág. 374.

1950

A. *Trabajos*

202 *Arte y Poesía (Esencia de la Poesía)*, "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, enero-marzo de 1950, pág. 25-44; y en el Boletín del Instituto de Letras de la Facultad de Humanidades, La Plata, 4, pág. 7-29.

203 *Existencialismo y Política,* "Sapientia, 15, enero-marzo, pág. 3-8.

204 *El Existencialismo de Gabriel Marcel,* "Sapientia", 15, pág. 41-52.

205 *Unidad del conocimiento humano,* "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, pág. 34-58.

206 *El racionalismo, raíz del sistema cartesiano,* "Pensamiento", abril-junio pág. 131-145, Madrid; y "Cultura", 5, La Plata.

207 *Descartes, la aventura del angelismo,* "Sapientia", 17, julio-septiembre, pág. 163-167.

208 *El hombre desamparado,* "Sapientia", 16, abril-junio, pág. 83-88; y "Reconquista", 3, julio-septiembre, São Paulo (Brasil).

210 *Caracteres fenomenológicos y constitución esencial de la persona,* "Humanidades, pág 9-57, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad N. de La Plata; y *Actas* del I Congreso Nacional de Filosofía, t. I, pág. 281-299, Universidad de Cuyo, Mendoza, 1950.

211 *Frente a la crisis de la Filosofía actual,* "Criterio", octubre 19, pág. 725-728.

212 *Sobre la esencia de Europa,* respuesta a la encuenta de la Revista "Humanitas", Nº 8-9, agosto-septiembre, pág. 848, 867-868, etc., Brescia (Italia).

213 *La enseñanza fundamental de la Encíclica "Humani generis",* "Sapientia", 18, octubre-diciembre, pág. 243-253; y "Criterio" de Navidad.

214 *El tercer Congreso Internacional Tomista,* "Sapientia", 18, pág. 298-306.

215 *Character existentialis demonstrationis existentiae Dei,* "Doctor Communis", pág. 264-266, mayo-diciembre, Roma.

B. *Bibliografías*

216 *Vocación y Moralidad,* por *R. Virasoro,* "Sapientia", 1-5, pág. 74-77.

217 *L'être et l'essence,* por *E. Gilson,* "Sapientia", 16, pag. 144-151.

218 *La Filosofía de hoy,* por *F. M. Sciacca,* "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad N. de La Plata, pág. 128-132.

219 *La Filosofía actual,* por *I. M. Bochenski,* "Revista de Filosofía", 1, antes citada, pág. 123-128.

220 *Notas para una clasificación de las Ciencias Sociales,* por *L. Guzmán,* "Sapientia", 17, pág. 231-233.

221 *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre,* por *J. Sánchez Villaseñor,* "Sapientia", 17, pág. 236.

1951

A. *Trabajos*

222 *Filosofía y Originalidad,* "Sapientia", 19, enero-marzo, pág. 4-9.

223 *Carácter existencial de la demostración de la existencia de Dios,* "Sapientia", 19, pág. 27-35.

224 *En el 5º Aniversario de Sapientia,* "Sapientia", 20, abril-junio, pág. 83-87.

225 *Humanismo y Cristianismo,* "Sapientia, 20, pág. 135-140.

226 *Acta del 1er. Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza,* "Sapientia", 20, pág. 140-142.

227 *Del Autonomismo trascendental al amoralismo actual,* "Sapientia", 21, julio-septiembre, pág. 163-171.

228 *Persona, Individuo y Sociedad,* "Revista del Colegio Mayor Ntra. Sra. del Rosario", pág. 50-82, julio-septiembre, Bogotá (Colombia).

229 *El Mensaje del Cardenal Mercier,* "Criterio", 22 de noviembre, pág. 900-904.

230 *Epistemología del saber pedagógico,* "Anales del Ministerio de Educación" de la Prov. de Bs. Aires, t. 2, pág. 197-220.

231 *Ser y Pensar,* Prólogo del Nº 3 de la "Revista de Filosofía", del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad N. de La Plata, pág. 11-13.

232 *Doble camino de la Inteligencia para descubrir el fin de la existencia humana,* "Revista de Filosofía", tomo 3 antes citado, pag. 14-28.

233 *La mision del intelectual católico ante la crisis del hombre actual,* "Criterio", Navidad, pág. 960-964 y 1051-1064.

234 *En el centenario del Cardenal Mercier,* "Sapientia", 22, octubre-diciembre, pág. 243-249.

B. *Bibliografías*

235 *La nozione metafisica de participazione secondo Tommaso D'Aquino,* por *Cornelio Fabro,* "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de La Plata, tomo II, pág 78-85.

236 *Actas del 1er. Congreso de iFlosofía de Mendoza,* "Revista de Filosofía", citada, tomo II, pág. 75-77.

237 *Praelectiones Metaphysicae iuxta principia D. Thomae,* tomo I, por *M. Deandrea O. P.,* "Sapientia", pág. 146-149.

238 *Bibliografía filosófica,* desde la letra A a D, "Sapientia", 21, julio-septiembre, pág. 234-235.

239 *L'Odissee de la Metaphysique,* por *L. M. Régis O. P.,* "Sapientia", 21, pág. 238-240.

240 *El Ser y la Esencia,* por *E. Gilson,* "Sapientia, 21, pág. 240.

1952

A. *Trabajos*

241 *Autopresentación filosófica (Mi posición filosófica),* "Philosophia", 15, pág 41-57, Revista del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U. N. de Cuyo.

242 *El Existencialismo, espejo del hombre contemporáneo,* "Latinoamérica" 1º de mayo, pág. 232-234, México.

243 *Finalidad, Medios y Vida propia de la Acción Católica Universitaria,* "Criterio", 10 de julio, pág. 479-483.

245 *Misión permanente y misión actual de la Filosofía,* "Sapientia", 24, abril-junio, pág. 83-89.

246 *Reflexiones en torno a las primeras jornadas tomistas de Filosofía,* "Sapientia", 23, enero-marzo, pág. 3-8.

247 *Ser y devenir en antropología,* "Sapientia", 23, pág. 9-37.

248 *Una contribución del Tomismo Argentino,* "Sapientia", 24, pág. 103-124.

249 *Crisis y recuperación de la cultura,* "Sapientia", 25, julio-septiembre, pág. 163-168.

250 *El origen de la actividad moral,* Prólogo de la "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de La Plata, tomo IV, pág. 11-14.

251 *El materialismo subyacente a la concepción antropológica y ontológica* de *J. P. Sartre,* "Rev. de Filosofía", antes citada, tomo V, pág. 48-54.

252 *¿Europeos o Americanos?,* "Sapientia", 26, octubre-diciembre, pág 243-250; y "Criterio", 27 de noviembre.

253 *El éxodo y el retorno del ser al Ser por la inteligencia y voluntad humanas,* Prólogo de la "Revista de Filosofía", antes citada, tomo V, pág. 11-13.

B. *Bibliografías*

254 *Antropologia de los tres hombres históricos,* por *N. de Anquin,* "Sapientia", 24, pág. 152-153.

255 *Introducción a la Metafísica,* por *A. González Alvarez,* "Sapientia", 25, pág. 233-236.

256 *Carta a Ernesto Sábato, acerca de "Hombres y Engranajes",* "Sapientia", 24, pág. 137-144.

257 *Le Cardinal Mercier et L'Institut Supèrieur de Philosopie de Louvain,* por *L. de Raeymaeker,* "Sapientia", 26, pág. 312-313.

1953

A. *Trabajos*

258 *Líneas fundamentales del sistema de Sartre,* "Signo", 19, mayo, pág. 3-4.

259 *Experiencia y Metafísica,* "Estudios Filosóficos", 2, Caldas de Besaya (España), pág. 3-11.

260 *Realidad y Conocimiento histórico,* "Actas du XI Congrès International de Philosophie", Bruselas,t omo VIII, pág. 33-41, y en "Humanidades", tomo I, pág. 119-128, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la U. N. de Tucumán.

261 *Carta en defensa de lo especulativo,* "Signo", 20, junio, pág. 5.

252 *Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor,* "Sapientia", 28, abril-junio, pág. 83-88.

263 *¿Ignorancia o Sectarismo?,* "Sapientia, 28, pág. 139-143.

264 *Primacía de la inteligencia,* "Amicitia", 37, pág. 34-40, Bs. As.

265 *Filosofía y Vida* (I), "Sapientia", 29, julio-Septiembre, pág, 163-165.

266 *La existencia en el Tomismo y en el Existencialismo,* "Sapientia", 29, pág. 193-198.

267 *Filosofía y Vida* (II), "Sapientia", 30, octubre-diciembre, pág. 245-250.

268 *El conocimiento poético,* Prólogo de la "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de La Plata, pág. 9-11, tomo VI.

269 *Notas fundamentales del existencialismo,* "Revista de Filosofía" antes citada, tomo VI, pág. 13-34.

B. *Bibliografías*

270 *Initiation a la Philosophie de S. Thomas D'Aquin, t. I; Introduction, Logique;* t. IV: *Métaphysique,* por *H. D. Gardeil,* "Sapientia", 27, enero-

271 *Teoría del Hombre,* por *Francisco Romero,* "Sapientia", 29, julio-septiembre, pág. 220-224.

272 *Diccionario de Filosofía,* por *W. Brugger* y otros colaboradores, "Sapientia", 30, octubre-diciembre, pág. 302-303.

273 *Introducción al "De libero Arbitrio" de San Agustín,* traducción de *J. Besich,* edición bilingüe del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad N. de La Plata.

1954

A. *Trabajos*

274 *Inteligencia, ser y vida,* "Revista de Filosofía" del Instituto "Luis Vives" de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, octubre-diciembre, pág. 565-574.

275 *Humanismo Cristiano,* "Criterio", Navidad, pág. 952-955.

276 *Por la libertad a la esclavitud, y por el sometimiento a la libertad,* "Sapientia", 31, enero-marzo, pág. 3-8.

277 *Ubicación metafísica del Hombre,* "Sapientia", 31, pág. 20-42.

278 *Filosofía y Vida* (III), "Sapientia", 32, abril-junio, pág. 83-87.

279 *Verdad y libertad,* "Sapientia", 33, julio-septiembre, pág. 169-181.

280 *Racionalismo, empirismo e intelectualismo,* "Sapientia", 33, pág. 163-168.

281 *Espíritu y Materia,* Prólogo de la "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de La Plata, tomo VII, pág. 7-10.

282 *Actualidad de San Agustín,* "Sapientia", 34, octubre-diciembre, pág. 243-245.

283 *Determinación de la influencia neo-platónica en la formación del pensamiento de San Agustín,* "Sapientia", 34, pág. 272-287.

284 *Agustinismo y Tomismo,* "Arque", tomo III, (en prensa).

285 *Verdad y Certeza en San Agustín,* "La Ciudad de Dios", mayo-agosto, pág. 323-341, Monasterio del Escorial (España); y "Revista de Filosofía" del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la U. N. de La Plata, tomo VIII, pág. 17-35.

286 *San Agustín y el pensamiento moderno,* en el mismo tomo de la "Revista de Filosofía" citada, pág. 13-16.

287 *El drama de Europa,* "Criterio", Navidad, pág. 903-907; y "Cuadernos Hispanoamericanos", del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, 63, marzo, Suplemento.

B. *Bibliografías*

288 *Chemins et impasses de l'ontologie Heideggerienne,* por *A. de Waelhens,* "Sapientia", 33, pág. 226-227.
289 *Idea de la Metafísica,* por *J. Marías,* "Sapientia", 33, pág. 228-229.
290 *Curso de Filosofía y Vocabulario de Filosofía,* por *R. Jolivet,* "Sapientia", 33, pág. 235.
291 *Introducción a la Filosofía,* por *Manuel G. Casas,* "Humanitas", tomo V. pág. 435-441, Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán.

1955

A. *Trabajos*

292 *Método, sentido y alcance de la investigacion metafísica en Heidegger y Santo Tomás,* "Angelicum", 32, abril-junio, pág. 141-177, Roma, 1955; y "Sapientia", 36, abril-junio, pág. 91-108, y "Sapientia", 37, julio-setiembre, pág. 168-181.
293 *Del progreso en Filosofía,* "Sapientia", 35, enero-marzo, pág. 3-8.
294 *Filosofía y Sinceridad,* "Sapientia", 36, pág. 83-90.
295 *Jubileo literario de Hugo Wast,* "Sapientia", 36, pág. 140.
296 *Trascendencia social de la verdad,* "Sapientia", 37, julio-septiembre, pág. 163-167.
297 *El orden natural y sobrenatural en la Historia,* Post-data, "Sapientia", 37, pág. 214-215.
298 *Lo absoluto y lo relativo en el conocimiento humano,* "Philosophia", 19, enero-diciembre 1954 (aparecido en 1955), pág. 35-42, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U. N. de Cuyo.
299 *El odio a la verdad y a la inteligencia* ,"Sapientia", 38, octubre-diciembre, pág. 243-248.
300 *Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser,* "Sapientia", 38, pág. 249-260.
301 *La Universidad y la Universidad Argentina,* "Sapientia", 38, pág. 290-292.
302 *José Ortega y Gasset,* "Sapientia", 38, pág. 293-294.

B. *Bibliografías*

303 *Historia de la Filosofía,* por *J. Hirschberger,* "Sapientia", 35, pág. 54-56.
304 *Conocimiento y Existencia,* por *E. Grauert Iribarren,* "Sapientia", 35, pág. 56-58.
305 *Filosofía del trabajo,* por *J. Todoli,* "Sapientia", 35, pág. 58-61.

306 *Summa contra Gentiles,* Edición bilingüe latino-francesa, "Sapientia", 35, pág. 61-62.

307 *La Hora de Cristo,* por *M. F. Sciacca,* "Sapientia", 36, pág. 141-143.

308 *Dos colecciones de Textos Filosóficos: de Friburgo y del Instituto de Estudios políticos de Madrid,* "Sapientia", 36, pág. 153-154.

309 *Raison philosophique et religión révélée,* por *A. Marc,* "Sapientia", 37, pág. 226-227.

310 *El proceso intelectual de San Agustín,* por *A. Muñoz Alonso,* "Sapientia", 37, pág. 228.

311 *Las relaciones culturales y morales entre el Viejo y el Nuevo Continente,* por *A. Dell'Oro Maini,* "Sapientia", 37, pág. 229-232.

312 *Critica,* por *J. de Vries,* "Sapientia", 37, pág. 229-232.

313 *Filosofía del tiempo,* por *José M. de Estrada,* "Sapientia", 38, pág, 302-303.

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE A. ROSMINI

En estos últimos años la crítica empezó a descubrir que Antonio Rosmini (1797-1855) no se agota con el *Nuovo Saggio,* en torno al cual se habían concentrado hasta hace pocos decenios el estudio y las discusiones; y ahora comienza a llamar la atención sobre las obras morales, jurídicas, políticas, y sobre la *Teosofía,* a la que todavía conocen muy pocos y que es, sin embargo, la obra más madura y compleja, aunque imperfecta e inacabada, de nuestro filósofo. Debe señalarse, entonces, una nueva orientación en los estudios rosminianos, que se encuentra aún en los comienzos, pero que arribará, si se la profundiza y se la guía rectamente, a una nueva valoración de la filosofía del Roveretano.

Con todo, es menester siempre partir del *Nuevo Saggio* (1830), la gran obra publicada por Rosmini poco después de sus treinta años, que orientó toda la filosofía italiana posterior hasta el triunfo del positivismo, y que todavía hoy orienta un número no escaso de nuestros pensadores; del *Nuovo Saggio,* que puede considerarse el "tratado de la idea del ser", con cuyo descubrimiento se resuelve el problema del origen de las ideas en un modo que ultrapasa el empirismo y retoma la cuestión en el punto donde la había dejado el criticismo kantiano, no para repetirlo, sino para elevarlo a una clarividencia más consciente de las exigencias esenciales de la crítica misma, cuyo cometido principal hubiera debido ser (aún en las propias intenciones de Kant) fundar la metafísica sobre sólidas bases, y no privarla de sus cimientos racionales. De aquí el primer encuentro y el primer desencuentro entre Kant y Rosmini: no es posible el conocimiento objetivo universal sin un elemento *a priori,* pero éste debe ser tal que no constituya solamente una función del intelecto o una forma de su actividad sino una intuición del intelecto como objeto suyo, una luz de la razón. En efecto, el *ser ideal,* presente en nuestra mente —en la cual el ser no puede presentarse sino como idea—, es objeto de ella y por tanto le es inmanente, pero no como forma creada por la mente, sino, repito, como objeto intuido. Entonces, presencia y a la vez trascendencia. Como

escribe Rosmini (1), ese *ser* "es una cosa eterna... que ilumina la mente; es un modo primitivo del ser que tiene su sede en Dios mismo; es la *luz esencial;* es lo que constituye la esencia del conocimiento"; es la idea madre de todas las demás ideas, indeterminadísima en sí, la forma *a priori* universalísima de cualquier posible conocimiento racional nuestro. Después de lo cual, atribuir el mismo valor a la idea rosminiana del ser y al *a priori* de Kant, o escribir, como Spavenza, que Rosmini "cree ser más kantiano que Kant" (2) o afirmar, con Gentile, que él es "el Kant italiano" (3), equivale no ya a interpretar a un autor, sino a hacerle decir, adrede, cosas diversas de las que pensó.

Otro intérprete de Rosmini, Carabellese, aunque después lo entiende en un modo que le es personal, reconoce empero, con exactitud, que la idea del ser no es sólo función, sino elemento "supuesto por el conocimiento", y que por tanto precede, "*por naturaleza y por tiempo,* al juicio generador de la percepción (síntesis primitiva)" (4). La reducción de Rosmini a Kant en este punto implica malentenderlo, significa mutilar su gnoseología de la instancia metafísica que la precede y la fundamenta, lleva a la pérdida de la esencia precipua que distingue la percepción intelectiva de la síntesis *a priori* kantiana, de la cual constituye —aun haciendo propio el problema planteado por ella— una crítica eficaz. Es fácil decir y repetir que Rosmini no entendió correctamente el *a priori* kantiano y que trocó la actividad trascendental de la razón por el sujeto empírico o psicológico. No se trata de entender o de entender mal —cosa que no negamos, hasta un cierto punto—; se trata en cambio de que Rosmini niega que la razón humana sea una legisladora autónoma, en el sentido de que se da a sí misma la verdad, la cual es, en vez, su objeto. El problema de la diferencia Kant-Rosmini no reside tanto en lo que respecta a la objetividad o subjetividad de la forma en Kant, sino en otro aspecto, mucho más grave y decisivo, o sea, si la forma objetiva del conocimiento es función de la razón o se le da a ella, si es intuída por ella como objeto o idea, y si le es trascendente. Es el problema de indagar si la verdad humana es toda humana o tiene origen divino, si es presencia en nosotros de la Verdad en sí, aunque ello no implique que la verdad en nosotros sea idéntica a la Verdad tal como es en Dios (la relación es siempre analógica). Es el problema del origen de las ideas, pero también y sobre todo el problema de la naturaleza y profundidad de las ideas y de la verdad. El sujeto, el yo, es un ente real y por ende limitado, particular y contingente; tiene por tanto caracteres opuestos a la forma o ser ideal, que es infinito, universal y necesario; el sujeto es una sus-

---

(1) Cf. A. ROSMINI: *Introduzione alla filosofia,* Casale 1850, p. 351.
(2) Cf. SPAVENZA: *La filosofia italiana nella sue relazioni con la filosofia europea,* Bari, 1926, p. 14.
(3) Cf. G. GENTILE: *Rosmini e Gioberti,* Pisa 1898, p. 62.
(4) Cf. CARABALLESE: *Intuito e sintesi primitiva in Antonio Rosmini,* "Riv. di Filosofia", I, 1911, p. 5 y sigs.

tancia que, de acuerdo con Aristóteles, no se puede predicar de otra cosa, mientras que la vida del ser es, por naturaleza, objetiva y universalmente predicable. Sin duda soy yo quien pienso y es dentro mío que resplandece la luz de la razón, pero pensar la verdad es cosa muy diversa del afirmar que la verdad es subjetividad trascendental y pura forma de los contenidos de experiencia (de la realidad). El sujeto, por tanto, es distinto de la luz ideal infinita, y sin embargo su objeto está indisolublemente vinculado a ella; es distinto de la verdad, pero está en posesión de la forma del ser como idea (verdad primera), que lo eleva del devenir al Ser, que lo convierte de sujeto meramente psíquico en sujeto capaz de pronunciar juicios. Otro punto fundamental es menester todavía dejar en evidencia: el *a priori* kantiano es condición para el conocimiento: el *a priori* rosminiano es interioridad del ser —como idea—, y de ahí que él mismo sea verdad.

Estos firmes puntales del desarrollo del pensamiento rosminiano, cuando se los coteja con el criticismo de Kant —esto es, con aquella "revolución copernicana" de la filosofía que aun hoy se considera fundamento de la especulación moderna y que, a través de desenvolvimientos posteriores, influyó sobre casi todo el pensamiento contemporáneo— tienen un significado profundo, verdadero y, por ende, actual: el principio de la subjetividad, típico del conocimiento moderno, se revela incapaz para satisfacer las exigencias de que surgió y para conservar su parte de verdad si carece de fundamento objetivo. Hoy el pensamiento busca de nuevo este cimiento esencial, consciente de la falacia de la pura subjetividad errante en formas múltiples —y siempre ineficaces— de relativismo y de escepticismo. Malgrado su aparente progreso, ese pensamiento debe todavía elevarse a la lucidez crítica alcanzada por Rosmini con su diferenciación entre sujeto y objeto ideal, unidos y sin embargo distintos en el acto intelectivo.

Pero llegados a este punto se presenta la objeción, promovida ya en 1834 por Mamiani y repetida después, de la ilegitimidad del pasaje "desde la idea de ser y el concepto de realidad a la realidad misma" (5). En esta objeción no se tiene en cuenta que, para Rosmini, una cosa es la *idea* de algo, y otra el juicio de subsistencia sobre él. La idea y la realidad son diferentes, pero la idea *es* y *es* la realidad, según una ley universal y natural del pensamiento, el cual conoce que idea y realidad son dos modos del único ser pero "categóricamente diversos" (6). El campesino, por ejemplo, como aclara Manzoni (7), "sabe que el trigo pensado y el trigo vendido, vale decir, en términos genéricos, lo que está presente en su inteligencia y lo que opera su sentimiento, es el mismo e idéntico ser bajo las dos diferentes formas de la vida y de la rea-

---

(5) Cf. T. MAMIANI: *Rinnovamento dell'antica filosofía italiana,* Parigi, 1834, cap. XI, pág. 36.
(6) Cf. A. ROSMINI: *Introduzione alla filosofia,* Casale 1850, p. 351.
(7) Cf. A. MANZONI: *Dialogo dell'invenzione,* Torino, 1912, p. 59.

lidad". Platón fué el primero en plantear este problema, que es el de la imposibilidad de reducir lo real a lo ideal, junto con la necesidad de su vinculación. No se puede concebir la forma ideal sin la esencia del ser, a diferencia de la forma real que es concebible en cuanto se le añade la esencia del ser que le falta. Por otra parte, dado que lo ideal y lo real, aunque diversos, son dos modos del único ser, existe una correspondencia entre el ser ideal que convierte al hombre en sujeto pensante, y el ser real en las cosas, que determina que ellas sean.

Nótese el esfuerzo cumplido por Rosmini al invertir la posición kantiano-idealista sin que ello comportara volver a situar la especulación en posiciones atrasadas: el ser no es reductible al conocer; el ser es anterior al conocimiento; el ser es idea y no concepto. Lo real, en su totalidad, es la realidad por conocer; pero uno de sus modos —el ser como idea— es el constituyente del propio acto cognoscitivo, del cual es la objetividad, mientras el otro modo —el ser ideal— es su contenido particular. Conocer es conocer el ser, ya como idea indeterminadísima, ya como idea determinada: en uno u otro caso siempre se piensa el ser, como ideal solamente o como ser determinado en una manera particular. Hay un nexo indivisible entre el conocimiento y la realidad, entre la gnoseología y la ontología, dada la unidad de lo real, si bien distinto en formas diferentes. Ni la gnoseología puede reducirse a la metafísica, ni ésta a la gnoseología, como hizo el inmanentismo moderno en sus diversas modalidades, sin negar con ello la existencia de una realidad objetiva (ideal o real) independiente del sujeto que conoce. Cuando el criticismo kantiano se había convertido ya en idealismo trascendental y había cimentado la nueva metafísica, llamada metafísica del pensamiento, justamente en la profundización crítica del acto cognoscitivo, Rosmini halló de nuevo el extraviado nexo indisoluble entre conocimiento y metafísica, entre pensamiento y ser, pero no como resolución del ser en el pensamiento, sino como prioridad del ser respecto al pensamiento, pues éste es tal a causa del ser que es su luz y su forma objetiva, y es pensamiento de la realidad determinadora de la forma o de la idea. No existe conocimiento intelectivo sin pensamiento, pero la forma universal y objetiva no es formada por el pensamiento; por otra parte, lo real es quien determina lo ideal, y entre los dos modos —o sea, entre gnoseología y metafísica— no hay disconformidad, en cuanto el ser ideal es un modo del ser, del que es otro modo el ser real. En este sentido, también para Rosmini conocer es una *adaequatio rei et intellectus.*

Así como la idea del ser es madre de todas las ideas, existe igualmente, fuera de los sentidos, un *sentimiento fundamental* primitivo, del que dependen los sentimientos secundarios; por tanto, comprende en sí todas las sensaciones especiales. "Por intermedio suyo percibimos inmediatamente nuestro cuerpo, que es, él también, parte del sujeto sensible; y puede decirse con verdad que lo *percibimos como consintiente*". Esta es la manera "subjetiva" de

percibir nuestro cuerpo. "Cuando, por el contrario, percibimos nuestro cuerpo de la misma manera en que percibimos los cuerpos exteriores mediante los cinco sentidos, nuestro cuerpo está entonces, al igual que todos los demás, fuera del sujeto, es diferente de nuestras potencias sensitivas; ya no lo sentimos en cuanto es consintiente, sino puramente en sus actos exteriores, en cuanto es apto para ser sentido" (8). En resumen, el sentimiento fundamental "nos es connatural, es hasta tal punto una sola cosa con nuestra naturaleza que forma parte de ella; por tanto. no nos produce maravilla ni sorpresa que nos haga estar atentos a él, ya que se halla en nosotros mismos"; es "un tacto natural interior" de nuestro cuerpo "de modo que por un acto primero todo nuestro cuerpo resulta sentido por el espíritu" (9).

Volviendo a la idea del ser, o forma objetiva, o idea madre, ella no es, para Rosmini, el resultado de una abstracción, a pesar de que es *abstracta*. Con esto Rosmini, a la vez que salva el realismo comprometido por Kant, lo libera de cuantas notas empíricas restan en él. Aquí se da, en el filósofo italiano, otro profundo motivo de platonismo. La idea del ser, la forma universalísima, madre de todas las demás ideas, no es formada por abstracción: la esencia de la realidad es absolutamente *a priori*, es intuída "naturalmente por nosotros", aun cuando sepamos que la intuimos bastante tarde, "después que nos ejercitamos bien en la abstracción" y que llegamos "a la última de las operaciones que pueda realizar la facultad abstractiva" (10). Aquí el problema ya no es el del origen de las ideas, como en el *Nuovo Saggio*, sino otro, es decir, el origen de la idea del ser. Para Rosmini la idea del ser no es el resultado de la abstracción; sin embargo, tiene su origen en lo que el llama "la abstracción teosófica". Falta saber de qué realidad es abstraída. No puede serlo de las cosas que constituyen el objeto de la experiencia sensible, sino de una Realidad totalmente intelectual, intelectual por esencia: de Dios, entonces, de Quien deriva justamente la idea del ser. Es Dios quien opera la abstracción de la idea, abstrayendo lo ideal de lo real. El Dios creador, para que lo creado pueda tener una existencia diversa de la suya, debe distinguir realmente entre Sí mismo y una diversa posibilidad de ser, lo cual es condición de la existencia real de todos los entes creados. Esta posibilidad "en universal, es dada al mismo tiempo como objeto formal intelectivo a todas las mentes creadas, precisamente para convertirlas en inteligentes"; por tanto, lo universal existe *formalmente* (como idea) sólo en las mentes creadas, "o sea, su existencia formal es la de ser objeto intelectivo de las mentes" (11). En consecuencia, la idea del ser es el efecto de una abstracción, pero operada por Dios y no por el hombre,

---

(8) Cf. A. ROSMINI: *Nuovo Saggio*, v. II, p. 701; *Psicologia*, n. 1212.
(9) Cf. A. ROSMINI: *Nuovo Saggio*, n. 736, 745.
(10) Cf. A. ROSMINI: *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal Conte I. Mamiani della Rovere ed esaminato da A. R. S.*, Milano 1836, c. XXIV, p. 167.
(11) Cf. G. BORRETTI: *Sull' astrazione dell' idea dal reale*, en "Riv. Rosm.", fasc. único, 1945, p. 68.

del cual predice y condiciona cualquier operación intelectual, incluso la abstracción. Si los críticos —pasados y presentes— de la idea rosminiana del ser supieran liberarse de sus inadvertidos residuos sensistas —aun admitiendo que el punto fundamental que anhelan defender es el ligamen ontológico entre idea y realidad, de modo que no se arranque la primera de la segunda— hallarían en Rosmini un aliado, pues demuestra precisamente que la idea depende de la realidad, pero no de la creada, sino de la Realidad absoluta, de Dios. Rosmini no solamente no niega el vínculo intrínseco entre idea y realidad, sino que lo coloca sobre el plano del acto creador de Dios, de manera que se torne imposible cualquier forma de empirismo, aunque sea inconsciente. Más aún: puso las raíces del ser creado en el Ser creador, y convirtió la forma primera del conocimiento humano en la escala solidísima e intrínseca que lleva a Dios. Contrariamente a Kant —y este es un asunto que hoy tiene actualidad para nosotros—, cuya síntesis *a priori* desemboca en la crítica de la meafísica y, con ella, en la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, el Roveretano, con su percepción intelectiva cuyo elemento objetivo es dado a la mente como objeto intuído y abstraído de la Realidad que es Dios, arriba ya con ello a la prueba de dicha existencia, necesariamente intrínseca al existir mismo de la razón; por el solo hecho de que el hombre piensa, Dios existe; si Dios no existiese, el hombre no podría pensar, en cuanto no poseería la idea del ser o luz de la razón. No sé verdaderamente hasta qué punto esta doctrina de la idea del ser, objeto primero del intelecto, es extraña o contrastante respecto a la gnoseología de Santo Tomás, aun cuando, también para Rosmini, en el ser ideal no hay intuición de Dios y ontologismo, y dado igualmente que la forma real del ser mantiene a Rosmini apartado del peligro, siempre acechante en cualquier sistema de inspiración platónica, de reducir el mundo exterior a una imagen ilusoria y casi inconsistente del mundo inteligible.

Al ser le es necesaria una tercera forma, la forma moral, que une las otras dos: ideal y real. La moral, por tanto, se coloca entre el conocimiento y la ontología, entre el objeto y el sujeto. El ente inteligente es moral cuando ama el ente conocido en su grado de ser, acto de amor que es lazo del orden ideal de las ideas con el orden real de las subsistencias. Los principios de la moral, por consiguiente, son dos: la *ley* o ser ideal-objeto, y la *voluntad* o ser real-sujeto. A esta forma del ser, o "nexo moral", corresponde "el hacer que *todo* el sujeto (real) concuerde con *todo* el objeto (ideal), y no sólo una parte con otra parte" (12). Para Rosmini, entonces, las bases de la moral, como las del conocimiento, son objetivas: el acto "moralmente bueno" no tiene como finalidad el placer o el interés del sujeto, sino el bien objetivo, "o sea ,el bien

(12) Cf. A. ROSMINI: *Teosofia*, n. 186.

en cuanto es contemplado y juzgado tal por la inteligencia" (13), de donde resulta que el bien moral es el "bien objetivo conocido por la inteligencia y querido por la voluntad". Con este acto la voluntad da su *asentimiento* a lo que la inteligencia conoce, es decir, lo reconoce como bueno y por tal lo quiere. El acto moral es, en síntesis, coincidencia, acuerdo, armonía de la inteligencia verdadera y de la voluntad recta; por eso es también tranquilidad de la conciencia y paz con nosotros mismos. El imperativo de la moral rosminiana preceptúa: "Ama el ser doquiera lo conozcas y en el orden en que se presente a tu inteligencia". Por eso, la voluntad, "si ha de ser buena, nada debe odiar, debe amar todo, y amarlo en orden natural" (14).

La ley, que es forma universal e imperativa, vuelve al hombre capaz de obrar según el orden moral, ya que sólo el hombre, entre los entes finitos, es "sujeto intelectivo" y, como tal, *persona*. Su supremo principio activo es la voluntad subjetiva que *debe* uniformarse a la ley objetiva. Ni el instinto vital o sensual, ni el impulso espontáneo o irracional son los principios activos esenciales del hombre; ellos, por sí solos, no son libertad sino esclavitud. La libertad de la voluntad reside en la obediencia a la ley, en el amor por el bien objetivo, en el tránsito de la sensación inmediata de utilidad o placer a la percepción del bien en sí. La voluntad es libre en el bien, o sea, en la verdad; por consiguiente. Rosmini preconiza que la libertad de la razón está en la verdad, a cuyos postulados debe asentir la voluntad.

No por esto los modernos contemporáneos, reivindicadores de los instintos vitales y del activismo, y adversarios tan violentos del formalismo moral que acabaron negando la razón y cualquier verdad objetiva, con lo cual desconocieron, a la vez, los valores del espíritu y la esencia misma de la persona, pueden acusar de formalismo a Rosmini, ya que él no niega los derechos de la voluntad subjetiva y del sentimiento. El Roveretano nunca coloca —como hace Kant— al hombre contra sí mismo, el sentimiento contra la razón, sino que sitúa al hombre integral en paz consigo porque está cimentando en su esencia de persona, porque es amigo de la verdad y de Dios. Nada hay en el hombre, para Rosmini, digno de condenarse o de desnaturalizarse, Pero todo en él es capaz de elevación y perfección, o sea, de rescate sobre el plano superior de la ley moral; debe rescatarse el individuo en la persona y la persona en el amor de Dios, en Quien se salva lo creado. Superfluo sería insistir sobre la actualidad y la verdad de la moral esencial del Rosmini esencial.

Nada hay que condenar, según nuestro autor, sino que ha de amarse cada ser, todos los seres, en su respectivo grado. La moralidad es amor universal a imitación del Cristo, y culmina en el amor incondicionado de Dios, "a

(13) Cf. A. ROSMINI: *Principi di scienza morale,* cap. IV, art. 5.
(14) Cf. A. ROSMINI: *Principi di scienza morale,* cap. IV, art. 8.

quien se refiere toda entidad y, por consiguiente, toda estima que se tenga por las diversas entidades". El hombre no se salva *en* el mundo, como pretenden las filosofías panteístas e inmanentistas, sino que en Dios se salva a sí mismo y se recupera del mundo, sin negarlo o despreciarlo pues es un bien creado por Dios. Querer salvar al hombre con el hombre en el mundo, de acuerdo con lo sostenido por el humanismo absoluto, es perder al hombre y al mundo, como demuestra una larga experiencia y también una experiencia reciente, la más dolorosa y la más gravada de ruinas. Cerrar la puerta en la cara a Dios es cerrar la única vía que tiene el hombre hacia el bien, es privarlo de su natural deseo de lo Sobrenatural, es negar el fundamento de la moral en cuanto la finalidad primera y última de la voluntad humana es "la beatitud verdadera de la naturaleza intelectiva". Aquí radica su altísima dignidad; en esto consiste su decoro, que la sublima y aleja infinitamente de las demás creaturas. Puesto que, en virtud de este estrechísimo enlace que ella puede consumar con el bien absoluto, deviene una sola cosa con él, y en esto reposa la extrema excelencia de lo creado" ([15]). Únicamente a través del amor desinteresado por las creaturas, que es amor y entrega a su Creador, los hombres se encuentran entre sí y con las cosas; los intereses egoístas, en cambio, los hacen desencontrar, crean entre los hombres barreras impenetrables y, por tanto, suscitan conflictos. La voluntad del mal predomina sobre la del bien. Sólo amar es comprender, porque no es puro conocer o malvado desconocer; sino moral reconocer. La moral rosminiana es la moral del amor universal, que culmina en Dios, la forma del ser que es unidad de lo creado y de las creaturas. Es menester repetir en nosotros, dentro de nuestros límites de creaturas finitas, el acto creador de Dios: amar las cosas porque existen, amando en ellas a Dios quien, al amarlas, hace que existan. En caso contrario la naturaleza inferior del hombre prevalece sobre la superior, la voluntad no está conforme con el intelecto, el hombre se halla en desacuerdo y en guerra consigo mismo, y cae en el mal que es una mentira, o sea, un acto mediante el cual la voluntad ya no se acomoda a lo que la razón conoce, y proclama falso lo verdadero. Es el terrible y diabólico poder con el que la voluntad, trocada en arbitrio, se vuelve hostil a la cognición; "en un *disenso* que indebidamente opone al conocimiento, y con el que se niega a reconocerlo". Perder la verdad equivale a perder al hombre, quien cesa entonces de ser sujeto moral, persona, principio libre de acciones verdaderamente suyas y conformes con su dignidad de ente intelectivo. Por tanto, la Verdad lo libera y lo conserva en la libertad, ya que evita que sea prisionero de sus pasiones egoístas y de la soberbia de su autonomía, las cuales lo arrancan de su orden divino del que Dios, al darle la luz de la razón que es también ley moral, lo ha hecho partícipe.

([15]) Cf. A. ROSMINI: *Principi di scienza morale,* cap. III, art. 4.

En modo acorde con la gnoseología, la metafísica y la moral, Rosmini desarrolla su doctrina de la historia, del derecho, de la sociedad, de la pedagogía. Dejemos de parte todo lo que, por estar ligado a un cierto momento histórico, ha sido ya superado; restan sin embargo, vivos y verdaderos, los principios fundamentales. Según Rosmini, el móvil de la historia es la inconmensurabilidad entre la vida y la acción, que nunca consigue adecuarse a la primera. Tampoco puede afirmarse que el progreso sea siempre continuo en el bien, desde que es imposible negar el mal y lo irracional, aunque también ellos se dan siempre en función de un plano providencial divino, que respeta las causas segundas, pero domina a la vez, en conjunto, el resultado final, esto es, el fin moral al que sirven las acciones y reacciones de la historia. La Providencia permite el mal, no lo justifica. Así como lo moralmente falso no niega la verdad del bien, que siempre permanece para amonestar a quienes la desconocen, también la violencia y la guerra, quebrantadoras del derecho y corruptoras de la sociedad, aún cuando venzan momentáneamente, no ofuscan el esplendor de la idea del derecho, vigente aunque no se la reconozca y capaz de elevar la humanidad decaída al arrepentimiento y a la aceptación de la justicia.

El centro de la doctrina rosminiana del derecho es la *persona,* cuyo derecho natural es insuprimible, tanto como los demás derechos innatos y connaturales en los que se funda incluso el reconocimiento de las libertades civiles y políticas. Por eso Rosmini critica la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" de 1789: antes del derecho de ejercitar las libertades políticas están los derechos del hombre como ser espiritual, enderezado a la verdad, a la virtud y a la felicidad. El valor de la persona en el orden natural es inconmensurable, y el reconocimiento de ese valor es el derecho esencial, que planea por encima de cualquier otro. No significa esto que Rosmini sea individualista: defiende la autonomía de un derecho extrasocial dentro, no contra la sociedad. La sociedad tiene sus derechos, que deben respetarse; pero ninguna sociedad posee el derecho de negar el derecho de la persona, la cual está munida de una dignidad derivada de su condición de sujeto moral que ninguna violencia puede negar, ni siquiera en nombre de los llamados derechos colectivos que a menudo acaban por mortificarla y oprimirla con la excusa de liberarla. Es evidente que Rosmini no defiende el "individuo" en su contingencia, sino la "persona", que la idea del ser o luz de la razón pone ya en comunión con todas las demás; la "persona" que, por eso mismo, es ya naturalmente social; por tanto, "la sociedad también es un desarrollo natural de la humanidad" (16).

De aquí la posición de viva actualidad que asume Rosmini frente a los problemas sociales: a) condena de los excesos de la libre competencia (17);

(16) Cf. A. ROSMINI: *Filosofia del diritto,* I, n. 898 y sigs.
(17) Cf. A. ROSMINI: *La società e il suo fine,* l. IV, cap. X, XX.

b) derecho elemental de las masas a un mínimo de salario vital; c) representación política equivalente a la masa de los asalariados. La dignidad de la persona se enriquece mediante el trabajo, al que todos tienen un derecho —según el Roveretano— no menos válido que al de propiedad, y que ha de ser tutelado politicamente. Desde entonces él se preocupaba, con justicia, de lo que hoy nos preocupa en proporción mayor que a aquellos tiempos, esto es, de que los programas sociales en favor de las masas no se conviertan en instrumento de lucha política y de dominación social; que la negación del mando desde lo alto no se sustituya por la afirmación del mando desde abajo y no degenere en el arbitrio de fuerzas demagógicas; que la educación de las masas no se resuelva en favorecer sus tendencias, incluso las más extremas y aberrantes, como si educar significara exaltar los instintos animales del hombre, sino que, por el contrario, se enderece a dar a esas masas una conciencia más plena de sus deberes y fines. El bienestar económico debe perseguirse, sí, pero como un instrumento para conquistar una libertad moral cada vez mayor. Si todo esto hoy es "reacción", Rosmini es bellamente "reaccionario", y nosotros estamos con él, que supo descubrir que la política, además de ser "cientificidad", según la tesis del marxismo, es sobre todo "moralidad", "dado que el mismo principio que constituye la virtud moral es el que constituye la sociedad en general" ([18]). En contra de los comunistas, de los socialistas y anárquicos escribió, en el *Saggio sul comunismo e sul socialismo,* que esos sistemas "lejos de estar en consonancia con las máximas que vienen exhibiendo y de sus magníficas promesas, tienden directamente a impugnar aquéllas y a desmentir éstas; lejos de dar felicidad a los hombres, cavan ante ellos el abismo de la miseria; lejos de ennoblecerlos, los envilecen a la par de los brutos; lejos de pacificarlos, introducen la guerra universal pues reemplazan el derecho por el hecho; lejos de igualar las riquezas, las acumulan; lejos de atemperar el gobierno, lo vuelven absolutísimo; lejos de despertar la emulación por alcanzar todos los bienes, destruyen cualquier emulación; lejos de estimular la industria, la agricultura, las artes, el comercio, les quitan todos los estímulos al eliminar la iniciativa privada y el trabajo espontáneo; lejos de excitar los ingenios para los grandes inventos y los ánimos para las grandes virtudes, comprimen y rompen el vigor del alma, hacen imposible todo intento noble, toda magnanimidad, todo heroísmo, y aún la virtud misma es desterrada, y anulada hasta la fe en la virtud; lejos de dar satisfacción a las tendencias e inclinaciones más nobles y esenciales del hombre, comienzan por negar impíamente, y se esfuerzan cruelmente por extinguir, si fuera posible, la que concierne a la religión y a la esperanza de una felicidad eterna"; en fin, "introducen en la vida la más tediosa igualdad, la mas aburrida monotonía, al obligar a cada hombre, como si fuese un leño

---

([18]) Cf. A. ROSMINI: *La società e il suo fine,* l. III, cap. I.

o un hierro insensible, a convertirse en diente de una rueda, en órgano, pivote, garfio, manubrio o resorte de la máquina fabricada por tales ingenieros, o sea, de la nueva sociedad, en la que guay si se mueve uno de esos trebejos". En cambio, piensa que es una "feliz necesidad" que Italia conserve su fe católica, en cuanto decir fe católica "es decir la legítima libertad que vive y se nutre de la razón; libertad, ante todo, de las ciegas pasiones inmoderadas; libertad, en consecuencia, para desenvolver honestamente las propias facultades naturales y para usar sin impedimento alguno los propios derechos; es decir, finalmente, la moderación, la prudencia, la actividad, la paciencia, el perdón y una universal, inagotable caridad".

MICHELE FEDERICO SCIACCA
Catedrático de la Universidad de Génova

Versión del italiano por
ALMA NOVELLA MARANI
de la Universidad Nacional de La Plata.

DESOLACION DEL FILOSOFO EN LA ARGENTINA

I

LA VOCACION DEL SER

Si hay algo que no podemos poner en duda es que *hay ser*. Y esta certeza depende de una experiencia inicial que surge de la participación mía, de la participación del yo, en el ser: se trata pues de una experiencia primera; por así decir, virginal, a la que tiene que volver el filósofo para iniciar desde allí la búsqueda del Ser total; hay pues un lazo inmediato entre el yo y el ser tomado en bruto, es decir, entre el yo y lo que simplemente hay, entre este ser que soy y lo que está *dado* ahí, fuera de mí; en otras palabras, queremos poner de manifiesto que entre el yo y el ser hay una implicación puesta de manifiesto en todo acto de nuestro pensamiento que se comporta como un puente entre el yo que soy y el ser. Naturalmente que esta visión o patencia de la presencia del ser, en cuanto es un acto inicial, es confusa y la generalidad poco a poco pierde conciencia de esta presencia; cosa que, por el contrario, no puede ocurrir al filósofo pues su misma autenticidad de filósofo depende de esta toma de conciencia de la patencia del ser como tal de él; pero lo que aquí nos interesa aclarar es cómo se produce este llamado en el punto de partida del filosofar, esta patencia del ser como presencia de lo que simplemente está ahí, delante del yo, implicándolo, porque el yo mismo que soy implica una participación en el ser.

Por eso decíamos que si de algo no podemos dudar es que hay ser; es decir, aquello en lo que todo es resuelto pues nada cae ni puede caer fuera de el; pero lo que aquí nos interesa aclarar es cómo se produce este llamado del ser y cómo se produce la respuesta de aquel que es capaz de responder: el filósofo. Dejando entonces de lado apasionantes cuestiones de metafísica apenas esbozadas en el párrafo anterior y sobre las que esperamos volver en un trabajo de mayor alcance, resulta claro que debemos exponer qué entendemos, primero, por el ser del que participa el yo y, segundo, el modo de la respuesta al llamado del ser. Podemos desde ya denominar un tanto conven-

cionalmente, ser en bruto, a la simple patencia del ser dada en un acto primario de nuestro conocimiento, cosa no ignorada por cierto en el pensamiento clásico; de este ser que simplemente está ahí es posible una descripción pero nada más que eso y sabemos que la generalidad olvida hasta esta misma patencia del ser y, aún más, que muchos jamás han tenido conciencia de esta experiencia primaria del ser. Por otra parte, si comenzáramos con una descripción de tipo fenomenológico de la inmediata experiencia del yo como el primer ser que me es patente, podríamos edificar una filosofía muy semejante a la de Heidegger; pero no es esa nuestra intención. Por lo menos podemos extraer una conclusión que creemos inevitable: hay una primera patencia del ser, pero de esta simple presencia sólo puedo hacer una descripción desde el momento que es una experiencia primaria; es experiencia del ser en bruto, tal como abruptamente se presenta a nuestra conciencia.

Esta primera experiencia es también la primera grada del pensamiento filosófico que corresponde a un primer grado del ser total; cuando la inteligencia se aplica a la consideración del ser y edifica la metafísica, supera esta primera experiencia; veamos cómo. El ser comunísimo, en cuanto objeto de la metafísica, es *posterior,* pero en un sentido especial que creemos no se ha puesto suficientemente de manifiesto; a partir de esta primera presencia del ser, la inteligencia abstractiva formula el concepto universalísimo de ser al cual presenta como el objeto de la metafísica; pero ¿es esto totalmente exacto? y, sobre todo, ¿se ha interpretado siempre rectamente? ¿es esto lo último e inapelable? Indudablemente nos situamos aquí en un grado superior al del simple ser en bruto que es el del ser universalísimo; pero, como se sabe, este ser es el resultado de una elaboración abstractiva; la aclaración parece obvia, pero quizá no lo sea tanto si consideramos que la metafísica, en el sentido tradicional, es la ciencia del ser en tanto que ser (τὸ ὄν ἢ ὄν); sin embargo, he aquí nuestra cuestión: decir que la metafísica es la ciencia del ser ¿significa que lo es del *todo?* Decir que la metafísica tiene por objeto el ser en tanto que ser no implica la afirmación que sea ciencia *del* todo; porque es ciencia de *lo abstraído del ser;* o si se quiere, de lo abstraíble del ser: de lo que puede abstraerse de él; no del *resto.* En efecto, cuando se dice que el ser es el objeto de la inteligencia, no se quiere significar que la inteligencia sea capaz de aprehender el ser *íntegro;* lo que la inteligencia entiende y concibe del ser es sólo aquello que puede abstraerse de él y por lo tanto universalizarse; pero el ser universalísimo no es todo; es apenas lo cognoscible de él; más allá del ser objeto de la metafísica, más allá del ser universal, hay un *resto,* algo *más* que permanece en las sombras inalcanzables para el entendimiento abstractivo. En este segundo grado no podemos ir más allá del ser inteligible pero podemos sospechar la existencia de un *plus* que es mucho más que el mismo ser inteligible; en realidad, el ser inteligible es apenas un margen mínimo de la realidad, margen iluminado apenas en una

fina arista por la inteligencia; y esa fina arista de una realidad plena, que es como nada comparada con ella, es lo que la inteligencia abstrae y nos presenta como el supremo objeto. Como veremos, esta actitud definitiva que ignora el *resto,* tiene o puede tener resultados nefastos para la filosofía. Sería entonces exacto decir que la metafísica en su antigua significación es la *ciencia de lo abstraído del ser.* Y nada más que eso. Entonces el concepto de ser se predica de todo aquello *de lo cual* él ha sido abstraído; pero aquello de lo cual ha sido abstraído es apenas un fino margen de la realidad total. Creemos que el metafísico que sostiene las premisas de la ontología clásica no tiene por qué alarmarse de nuestra actitud no esencialmente contraria a la suya; se trata simplemente de tomar conciencia de nuestra pobreza radical aún en las más altas especulaciones metafísicas; conciencia de que más allá del ámbito del ser universalísimo existe una realidad total que siempre escapará a una metafísica demasiado apegada a las formas conceptuales como si fueran lo definitivo. En realidad, quien vive apegado a estas formas conceptuales como si fueran los "vasos" en los que se nos da *toda* la realidad, pone un tope insuperable a su propia capacidad metafísica y comienza a vivir de sombras; entre él y la realidad se abre un abismo que tiene la inmensa distancia que hay entre lo real y lo no-real.

El ser inteligible está pues situado en el ámbito pobre del concepto; pero la cuestión no se resuelve negando simplemente los conceptos o su validez como lo hizo Bergson, o disminuyendo su valor metafísico como Blondel; sobre todo este último, si bien tiene el mérito de haber vislumbrado esta realidad total situada más allá del ser inteligible, cae en el error de intentarlo todo, de apostarlo todo por esa realidad total negando simplemente el valor del concepto; pero a nosotros nos parece que esta actitud no era necesaria; baste con reconocer que el conocimiento conceptual toma una parte *mínima* de la realidad, pero *real* al fin y, digámoslo de paso, lo único científicamente posible en el sentido clásico; pero, por otro lado, es preciso reconocer que el conocimiento conceptual, cuando lee en la realidad y penetra en ella, cuando abstrae de ella, cuando formula los conceptos que se resuelven siempre en el concepto de ser, procede como quien sacara agua del océano con un dedal; pero no es menos cierto que aún esa porción mínima de agua contenida en el dedal, es *real;* así pues, los conceptos nos dan una *realidad* de la que no podemos prescindir y posibilitan la metafísica como ciencia; pero queda el *resto.* Más allá del conocimiento conceptual es posible vislumbrar el *Ser-total,* es decir, aquello que lo comprehende todo, el ser en bruto, el ser inteligible y el resto que es lo más rico, la Realidad fundante, el proto-ser que, por así decir, "funde" a todos los seres en el Ser, o sea, a todos los seres que de él participan y que en virtud de él son seres. Aunque nos queda casi todo por decir, no debemos apartarnos del tema central que se ordena hacia la vocación del ser, la docencia filosófica, su comunicación

con el otro y el estado y posibilidades de ésta en la Argentina. Por eso, dejamos para una obra que esperamos ofrecer pronto al lector la dilucidación más o menos completa de este apasionante problema del Ser. Por ahora, ya podemos preguntarnos: ¿es posible hablar de una *vocación* del ser?

Lo que está más allá del conocimiento conceptual que es lo transconceptual pero lo más rico, se comporta como una totalidad gris cada vez más oscura y también cada vez más hostil al conocimiento nocional; desde este *más* allá hay pues algo que columbramos como a media luz, como un *todo* claroscuro; en verdad, desde allí, desde tales profundidades ontológicas viene el llamado o vocación del ser que es vocación del Todo; pero si queremos ir por partes sin precipitarnos demasiado, debemos reconocer que la vocación del ser proviene, en un primer contacto inicial, de aquella toma de conciencia del mero ser en bruto, del ser que simplemente está allí y del que no todos tienen conciencia de su presencia; pero, como es natural, esta primera patencia del ser prorrumpe en un llamado débil y hasta cierto punto abrupto; tal llamado es oído por pocos porque no se dirige, en realidad, a todos sin discriminación; sólo puede oir el llamado aquel oído apto para ello. Pero este llamado primario puede ir clarificándose de tal modo que el filósofo logra tomar conciencia de que este llamado proviene de una realidad otra porque el mundo que me circunda no es solamente lo que aparece: es algo más. Más allá de esta primera presencia del ser, lo primero que llama a la inteligencia del hombre *desde* la realidad no es, a primera vista, esa Realidad o totalidad gris, sino lo abstraíble de ella, o sea, lo único inteligible, lo único claro; hay pues un *llamado natural de lo inteligible del ser;* pero si el ser inteligible no es otra cosa que una mera emersión mezquina del Ser-total, si es algo *de él,* el llamado, sobre todo en el filósofo que con-vive con el ser, también proviene desde el Ser-total o proto-ser; y la vehemente inclinación de la inteligencia hacia el ser, o sea su *respuesta* a la vocación que surge desde las profundidades de lo real, es lo que conduce al hombre a la filosofía; esta respuesta es la filosofía misma. La *vocatio entis,* repetimos, al menos en su forma más clara, surge de lo abstraíble del Ser-total; pero ese llamado es posible en virtud del llamado de la Realidad profunda situada más allá del conocimiento conceptual; más aún, el llamado del *ens intelligibile,* en el fondo, es el mismo llamado del Ser-total pues la misma vocatio tiene "resonancias" del llamado más profundo y enigmático: la vocación del *Ser.* El que llama es el TODO absolutamente; pero cuando la inteligencia tiende en dirección al llamado sólo capta aquello universalizable de él; el resto le es como escondido, ocultado; pero queda ahí; y queda como un incentivo mágico al que no queremos renunciar, que nos llama y no se entrega; que nos llama cada vez desde mayor hondura y del que no podemos apropiarnos. Bien pudiera hablarse aquí de una angustia por la realidad *total* porque ésta es simultáneamente insinuante y mezquina; nos llama y se oculta.

El llamado, en cuanto vocación del ser inteligible, es claro; pero el llamado en cuanto es vocación del ser inteligible más la patencia del proto-ser es claroscuro porque en el llamado del ser inteligible se incluye la de aquello que está más allá de la aprehensión de la inteligencia; si sólo considerásemos la vocación como llamado del puro ser-fundamento, del proto-ser, deberíamos reconocer que es un llamado oscuro. Debido pues a las resonancias enigmáticas contenidas en el llamado del ser inteligible, todo llamado tiene algo de misterio. No siempre es fácil escucharle y más difícil aún seguirle fielmente; como el que llama, en última instancia, es el todo absoluto, en el llamado va implícita la exigencia de *compromiso* de nuestro ser personal íntegro; no podemos prescindir de la participación del yo en el ser respecto del cual el pensamiento tiende un puente; el que escucha y va hacia el llamado compromete por él su persona total; se *consagra* y, sobre todo, se *entrega* al llamado. Pero como en toda entrega siempre se obtiene algo de aquello al que se entrega, aquí se obtiene algo de parte del que llama: *lo que la inteligencia puede universalizar más la patencia de lo que está más allá del mero ser inteligible.* El filósofo no es otra cosa que aquel que tiende indefinidamente hacia la suprema presencia del Todo del ser; o, si se quiere, es filósofo el que posee la *vocación del Todo.*

El llamado del ser es claramente percibido por la inteligencia que es quien responde; pero también es el intelecto quien percibe la secreta presencia del ser situado más allá de su propia aprehensión conceptualizante; sinembargo, si bien el ser es inagotable como hemos tratado de poner de manifiesto, también el intelecto tiene una radical tendencia a una plenitud que sólo podría lograrse en una contemplación del Ser-total; pero sabemos que el intelecto no ha de ir más allá por la acostumbrada vía del conocimiento conceptual; esta tendencia hacia la plenitud lograda parcialmente en la contemplación del ser, tiene grados: en realidad se logra cierto esbozo de la misma cuando simplemente se está ante el ser en bruto a través del cual ya puede escuchar el llamado; para la generalidad, esta vocación es como si no existiera; o simplemente no existe; para esa generalidad no hay vocación; el ser, en verdad, no deja de estar allí, pero su presencia no es advertida ni se tiene conciencia de ella porque es una *presencia muda;* y una presencia muda no *dice* nada; es el caso del que piensa (si a eso puede llamarse pensar) por medio de fórmulas fijas, o del que se oprime en ellas sin re-vitalizarlas desde la raíz; para tal hombre el ser se comporta como una presencia muda y su filosofar será nada más que una caricatura de la filosofía. En segundo lugar, la inteligencia logra algo más que un simple esbozo de plenitud pues concibe aquello universalizable del ser que luego del preceso abstractivo le permite volver sobre los seres particulares pero no más allá de la fina franja inteligible, universal y necesaria del ser; está allí frente al ser como *presencia inteligible.* Este mundo ordenado, racional y jerárquico, es el mundo de los conceptos que le-

jos de ser formas muertas, como ya dijimos, nos dan algo real del ser; tienen un contenido netamente inteligible que corresponde al ser-inteligible previo al ser-fundamento situado más allá del alcance de la inteligencia; éste "funde" a los seres y de él emerge el ser-universal-inteligible; pero, como es obvio, los universales *omiten* todo el resto. Si nos fuera posible tener un contacto *concreto,* intuitivo, del ser total, nos daríamos cuenta de cuánta es la pobreza de nuestro estado. El filósofo de verdadera vocación está hambriento de una presencia viva, total, absoluta, a la que tiende *siempre;* en el ámbito del ser inteligible que llama claramente, el filósofo edifica cierta sabiduría y logra cierta plenitud según un uso perfecto de su razón; es la contemplación natural del ser inteligible. En tercer lugar, la inteligencia percibe, como ya vimos, un llamado más hondo pero menos claro; un llamado que proviene de cierta lejanía y que por eso mismo le atrae con atracción cuasi mágica: tiene ante sí algo más que el simple ser inteligible y universalizable y comienza a sospechar otra presencia: la del SER; pero ahora es una *presencia viva,* total, que incluye el ser en bruto, lo inteligible y lo que está *más allá* de lo inteligible que es lo más; fijémonos que ni siquiera cabe comparación alguna entre aquello que abarca el ser inteligible y el resto; este último es infinitamente más "extenso", más rico que todo lo "anterior" a él. El llamado fundamental que hace al filósofo verdadero, viene de esa totalidad que nos pide un conocimiento por connaturalidad; un acercamiento por sim-patía con el Ser que únicamente nos posibilita una *experiencia* y, un ahondamiento en el Ser-total por vía de experiencia, no puede fundar ciencia en el sentido clásico; puede sí hacernos vislumbrar aquella Presencia inefable de la totalidad del Ser. Entonces, por lo menos hemos de concluir que la contemplación del ser inteligible es resultado del llamado del Todo absoluto y una *tendencia jamás satisfecha hacia el fundamento sería la única respuesta actualmente posible.* El acto de apropiación del ser inteligible, siempre llevará consigo las ocultas resonancias de un llamado más hondo; por eso, el filósofo jamás estará libre de la gozosa angustia que le produce la vocación del Todo.

COMUNICACION DEL FILOSOFO CON EL OTRO

Esta experiencia profunda del filósofo necesita ser *comunicada* y de esta necesidad que tiene su punto de partida en la *vocatio* del Ser, nace también lo que podríamos desde ya llamar la docencia filosófica inseparable de quien ha escuchado el llamado y le ha seguido fielmente. Pero, para esto, es preciso poner en claro lo que entendemos aquí por comunicación con el otro y, por lo tanto, qué entendemos por este *otro* que concita la atención del filósofo; ¿hay pues un descubrimiento del otro? ¿Es posible luego una verdadera comunicación con él y de qué naturaleza es esta comunicación? ¿Es posible por consiguiente el diálogo esencial en el ámbito de la vocatio más profunda?

El yo, este yo que participa inmediatamente del ser (según dijimos al comienzo), implica la existencia del otro y ni siquiera llega a ser verdaderamente *yo,* no alcanza este acto de conciencia fundamental, si no posee simultáneamente una apertura esencial hacia el otro; ser yo implica tener conciencia del otro; haber descubierto ya al otro; mientras escribimos estas reflexiones nos viene a la memoria un ejemplo que hemos leído en Gabriel Marcel y en el que resulta muy nítido este descubrimiento del otro que es esencial para los fines de nuestro trabajo; en efecto, el yo aparece con nitidez en las experiencias infantiles como la que recordamos en el ejemplo de Marcel: aquel niño que corre hasta su madre con un ramillete de flores que acaba de juntar en el prado y exclama: "Mira, soy yo el que las ha recogido"; en efecto, soy *yo;* no es ni Fulano ni Mengano; no es éste o aquél *otro;* soy *yo mismo;* en la exclamación del niño hay una expresa exclusión del otro, de cualquier otro yo que no sea él mismo; pero esto significa que la conciencia del yo implica aquello que excluye, es decir, la conciencia de la existencia del otro; tener conciencia del yo, ser autoconsciente, significa haber descubierto al otro; entonces el otro no es descubierto como un simple objeto situado allí fuera de mí con un objeto de conocimiento, como un objeto estático, sino que ya implicado en el mismo acto de ser autoconsciente; *ser yo, implica tener conciencia del otro;* lo que equivale a decir que no es posible el descubrimiento del yo mismo, si simultáneamente no hay una referencia al otro.

Si aceptamos entonces que el descubrimiento del otro está implicado en el acto mismo de la autoconciencia, no nos resultará difícil demostrar la posibilidad de comunicación del yo con el *otro* y con los *otros yo* que es el objetivo principal de este parágrafo; en efecto, es cierto que el yo, lejos de abrirse al otro, puede mirarse a sí mismo en el otro desfigurando la imagen del otro; pero esta actitud narcisista no nos interesa por ahora: lo que queremos dejar establecido es que, en cuanto yo tengo conciencia de ser un yo, tengo simultáneamente conciencia del otro frente al cual quedo en estado de apertura; este estado es lo que posibilita una salida esencial hacia el otro, una penetración *en* el otro, acto en el cual hay un intercambio profundo y esencial, una trans-fusión del yo y el tú.

¿Cómo es esto posible?, vamos pues más despacio: de acuerdo a lo que hemos dicho, el yo hasta ahora está solo; es decir, vive en soledad a pesar de su descubrimiento del otro; y la razón es clara pues jamás saldrá de su soledad mientras su actitud de apertura hacia el otro implicada en el acto de autoconciencia, no sea correspondida por una actitud de reciprocidad de parte del otro. Sería un error grave conformarnos con mostrar este descubrimiento del otro; el yo vive aún en radical soledad mientras no se establezca una relación del *yo* al *tú* que rompa todo posible aislamiento del yo; en realidad, esta soledad es insuperable en el hombre heideggeriano para quien el otro es apenas objeto de su solicitud, solicitud que en manera alguna rompe

la clausura del *Dasein* que se resuelve en una mismidad cerrada, sola, que únicamente puede tener trato consigo misma; en tal hombre, la reciprocidad a partir del otro es imposible. Pero dentro de los principios que proponemos, esta soledad no solamente es rota por la apertura *esencial* del yo hacia el tú, sino que esta misma apertura posibilita y pide la respuesta o reciprocidad de parte del tú; entonces no sólo se vuelve posible sino que de hecho se produce una relación profunda entre el yo y el tú, relación que ha dejado de ser el yo y el tú para ser algo nuevo, un tercer término que es la relación misma; pero la relación a que hacemos referencia no es cualquier relación como una mera transacción de intereses, o una relación ocasional, relaciones comunes en el mundo, sino una *relación trascendental* que hace a la esencia de los términos de la relación: el yo y el tú en los cuales está implicado el nosotros y el vosotros. Pero, para esto, para lograr este resultado, ha sido previamente necesario que el yo tuviera la conciencia de la existencia del otro, conciencia que nace en la soledad del yo, soledad *plena* si se quiere porque en ella encuentra el hilo esencial que lo une íntimamente al tú; sin embargo, puede ocurrir y de hecho ocurre multitud de veces, que de parte del tú el filósofo no encuentre reciprocidad alguna a su solicitud esencial; entonces la soledad que es, al fin, un estado de plenitud, puede transformarse en radical *desolación;* cuando la tendencia esencial del yo hacia el otro resbala como el agua sobre una superficie enaceitada, la soledad comienza a transformarse en desolación; el yo desolado agitará sus brazos en el vacío ya que las relaciones accidentales y utilitarias del mundo son como nada: y así se sentirá rodeado de nada.

Esta comunicación o comunión esencial a que hacemos referencia es de suma importancia para la relación del filósofo con el otro, cosa que nos conducirá de inmediato a la situación peculiar del filósofo respecto del medio en que actúa. Existe pues una relación que es diálogo esencial entre el yo y el tú; pero quisiéramos poner en claro qué características adquiere este diálogo en la relación del filósofo con el otro y con los otros. En efecto, esta relación no puede consistir en un intercambio de trivialidades sino en algo que sea a la vez *común* y *esencial* y que así posibilite el diálogo filosófico entre el yo el tú. Cuando digo que uno más uno es igual a dos, simplemente expreso que esta proposición es necesariamente verdadera; pero su verdad no me pertenece como tampoco pertenece en exclusividad a Pedro o a Juan; diremos que la verdad que supera al intelecto infinitamente es *común* a *mí* y a todos los *otros;* lo mismo puedo decir del ser, de la belleza, del bien; luego, la relación esencial debe situarse en una vía que es necesariamente común; y entonces puedo hablar de diálogo esencial con el otro por la vía de la verdad común; en realidad, en eso consiste la relación del filósofo con los otros; aquí es donde el filósofo rompe la soledad que nunca es definitiva para pasar a una comunión por vía de la verdad; pero cuando no hay reciprocidad de parte del tú, de parte de los otros, de parte del medio, entonces el filósofo se encuentra sumer-

gido en desolación porque a él, al menos como filósofo, no le es posible establecer ya el *diálogo* esencial, la relación filosófica misma; el diálogo filosófico no es posible y deberá encerrase muchas veces en un desolador monólogo: como hablar en el desierto; como enseñar a los seres inanimados que no responden al llamado esencial del filósofo. Tal es lo que nosotros denominamos la *desolación del filósofo.*

II

EL FILOSOFO EN LA ARGENTINA

Nos interesa determinar ahora cuáles son las condiciones en que tiene que desarrollar su menester el filósofo en América y particularmente en la Argentina; la *vocación* del ser que proviene de las más profundas napas de la realidad y, posteriormente, la *comunicación* de esta experiencia fundamental son, a nuestro juicio, problemas esenciales no sólo de todo filósofo sino también y, en mucho mayor grado, de aquel que siente el llamado del ser en nuestro medio. No se nos oculta la dificultad del tema; por eso apelaremos primero a algunos testimonios de extranjeros por más desacertados que puedan parecer a algunos pero que nos servirán como puntos de mira para nuestra propia meditación sobre América y la Argentina. Intentaremos luego una determinación de la vocación filosófica misma en nuestro medio, de las posibilidades que tiene aquí la autenticidad filosófica y de la agonía del filósofo en nuestra América.

Hegel.— ¿Cómo debe entenderse la afirmación hegeliana: "América es la tierra del porvenir?" Es posible que algunos crean ver en esta sentencia del gran filósofo alemán una predicción halagüeña para América; nosotros creemos que no es así si nos atenemos a los principios de la propia filosofía hegeliana; la historia es el autodespliegue del Espíritu Objetivo, la liberación del Espíritu, por la cual alcanzan la universalidad los espíritus particulares de los pueblos; la historia es entonces el mismo autodespliegue de la Idea cuya finalidad se alcanza en la plena racionalidad del Estado; pero el fin de la historia, el fin absoluto de la historia, es inmanente a la historia misma porque no es otra cosa que la suprema face del desarrollo dialéctico del Espíritu Objetivo. Por eso, cuando al final de su extensa Introducción a las lecciones sobre la filosofía de la historia Hegel dice que "la historia universal va de Este a Oeste" (1), no puede incluir en este *Oeste* a la lejana América que escapa a la rigidez geométrica de la dialéctica; de ahí que diga en el mismo párrafo que es así porque "Europa es verdaderamente el *término* y Asia el *comienzo* de esta

(1) *Leçons sur la Philosophie de l'histoire,* trad. Gibelin, p. 96, J. Vrin, París, 1946.

historia"; si Europa es el término, más allá de él se sitúa una realidad sobre la cual *nada* puede decir el filósofo; una cosa que escapa a la racionalidad del mundo hegeliano; por eso, todo lo que el filósofo puede decir es que América es la tierra del porvenir; pero esto equivale a decir bien poco por no decir nada, pues el porvenir no-es todavía y, frente a este no-ser, el filósofo permanece mudo; fijémonos que Hegel no puede situar a América en el pasado de la simple infancia de la historia, como lo hace con el Oriente, en el cual tiene comienzo la historia universal; el mundo de Oriente es la infancia de la historia porque tiene por fundamento la conciencia inmediata, es decir, la espiritualidad substancial a la que se relaciona la voluntad substancial como fe, confianza y obediencia; es sabido el camino que Hegel recorre después: la juventud de la historia es Grecia, Roma la edad viril de la historia y la madurez perfecta el estado Germánico; pero volvamos a nuestro tema: ¿Qué lugar queda para América? Ni puede situarse en el origen de la historia, lo que implicaría una grave incongruencia en el sistema, ni puede tampoco situarse en el presente; América es, pues, no un mundo pre-histórico como alguien ha afirmado; es *otra* cosa; diríamos que es un mundo *a-histórico;* está situado en el porvenir. América es un escándalo en el sistema hegeliano de la historia; hasta cierto punto se podría decir que América *todavía no es* o que simplemente es *nada;* ése, creemos nosotros, es el sentido que tienen las palabras de Hegel cuando afirma que América es algo *nuevo* hasta en su constitución física y moral (2) en la que ve incluída una inmadurez geográfica y también racial; esta visión desalentadora se refiere especialmente a América del Sur que Hegel contrapone violentamente a América del Norte pero la que tampoco logra salvarse del denominador común de inmadurez total. Aquí nos encontramos pues con una oposición dialéctica de las dos Américas cuya reconciliación se sitúa en el futuro; de ahí la célebre afirmación del filósofo: "América es pues la tierra del porvenir donde en los tiempos futuros se manifestará, en el antagonismo de América del Norte... con la América del Sur, la gravidez de la historia universal" (3); por eso América y nuestra Argentina están totalmente situadas en el futuro o, cuanto más, América es pura pro-yección que todavía no *es;* pero al menos es pro-yecto; en ese sentido es mucho más que Africa, continente que, para Hegel, "permanece cerrado sin ningún lazo con el resto del mundo;" es el país del oro, dice, replegado sobre sí mismo, el país de la infancia que más allá del día de la historia conciente está envuelta en el color negro de la noche" (4). América es así *lo inmaduro* mismo: *lo primitivo;* no en el sentido de una primitivez salvaje y pre-histórica, sino a-histórica. En tal mundo, ¿qué lugar queda para la especulación filosófica? Esta pregunta que

(2) *Op. cit.,* 78.
(3) *Op. cit.,* 83.
(4) *Op. cit.,* 87.

nos formulamos frente a las relaciones de Hegel parece ya casi inútil; se contesta por sí misma. La especulación filosófica no tiene sentido en este mundo de la inmadurez; la radical imperfección e incompletidad de América imposibilita al máximo la actitud de correspondencia al llamado del Todo del Ser; de este llamado que asciende de las napas más profundas de la realidad pero que emerge solamente en un mundo maduro y perfecto donde se mueve como en lo propio la meditación del filósofo. En realidad, para Hegel, decir que America es la tierra del porvenir equivale a decir que es la tierra de la imperfección: América es una tierra miserable.

Ortega y Gasset.— Un poco por debajo de la alta especulación metafísica de Hegel se sitúan las reflexiones que América del Sur ha suscitado a pensadores como Ortega y Gasset y al alemán Keyserling que visitaron nuestro país en época bastante cercana uno del otro. Ortega, prototipo del "homme de lettres" y fino observador español, nos ha dejado un par de escritos que veremos analizar aquí en lo que tienen de relación inmediata con nuestro tema. Según Ortega, el alma argentina tiene como cosa esencial suya, ser promesa; pero, sobre todo, el estar plena de promesas-heridas por las que "sufre radicalmente en un divino descontento, siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca"; la vida misma es como si se le hubiera ido sin haber pasado (5), por la sencilla razón de que el criollo ha vivido instalado en otra vida: la vida esperada, prometida, que aún no es; lo mismo debe decirse de la Argentina toda, pues la misma madurez a que ha llegado en ella la noción de Estado, prueba la alta idea que tiene de sí misma; el argentino no se contenta con un destino cualquiera sino que exige un destino imperial y si bien es cierto que esta actitud de proyecto es causa de progreso, no lo es menos que corremos el riesgo de quedarnos en el puro proyecto, creernos ya en perfección (6). Pero Ortega encuentra una dificultad casi esencial en la comunicación con el argentino a pesar del aspecto típicamente europeo que nos muestra en un primer acercamiento; cuanto más rápidamente se intente este acercamiento, esta comunicación profunda con el hombre del Plata, dice Ortega, más violentamente chocaremos con su superficie; allí no estaba su autenticidad; hemos estado frente a una máscara expresamente fabricada para uso externo; o, simplemente, tal hombre determinado con el que queríamos comunicarnos, *no estaba allí,* era una ilusión. ¿Es esto lo argentino? Creemos que la pintura de Ortega es exacta, siempre y cuando se le añadan algunas imprescindibles precisiones. Pero no nos adelantemos y sigamos con la exposición: al final daremos nuestra propia posición sobre el asun-

---

(5) *La pampa... promesas,* II, 633, de *Obras Completas,* 7 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1946.

(6) *El hombre a la defensiva,* II, 638-639.

to, una opinión que podrá parecer cruel, pero, creemos, no menos verdadera. En efecto, este hombre que no se entrega, es un hombre *a la defensiva,* que se cierra, que "habla por delante de las cosas", que resbala sobre el tema de conversación que no es lo esencial para él, ni mucho menos la comunicación misma, sino la defensa de la propia persona; es, entre los ejemplos de Ortega, el de aquel que dice para sí: "Aquí lo importante no es eso, sino que se haga usted bien cargo de que yo soy nada menos... que profesor en la Facultad Z", etc.; no se trata pues de lo que en realidad se *es,* sino de lo que aparenta o se quisiera ser; parece que aquello que se espera ser es más real, más importante, que lo que en verdad se es; así, las cátedras, por ejemplo, "surgen antes que los hombres capaces de llenarlas", resultado de este estado de incompetencia general; de allí esta pintura de Ortega, cruel y exactísima: "Como esta incompetencia es muy general —dejo el margen de excepciones que se crea justo— el tanto por ciento de personas que ejercen actividades y ocupan puestos de manera improvisada resulta enorme. Esto lo sabe muy bien cada cual en el secreto de su conciencia; sabe que no debía ser lo que es. Es decir, que a la inquietud suscitada por la presión de los demás, se añade una inseguridad íntima, un sobresalto privado y permanente que es preciso compensar adoptando un gesto convencional, insincero, para convencer con él al contorno de que se es efectivamente lo que se representa. Así, mientras se procura convencer a los demás, de paso se intenta convencerse uno a sí mismo" (7); entre lo que el hombre es y su figura social hay una escisión; no puede haber tampoco vocación y entonces se ejercen profesiones sin *serlas,* como dice el escritor español, porque este hombre "no tiene puesta su vida a nada, pero tampoco es su persona lo que más le interesa. Lo que más le interesa, lo que le preocupa es... la idea que él tiene de su persona" (8); este hombre vive entonces contemplando esa magnífica idea que tiene de sí mismo; es pues no un vanidoso ni un egoísta, sino un Narciso: "es Narciso y la fuente de Narciso"; pero el hombre que *se mira,* como podríamos llamarlo, corre el grave riesgo de adherirse a lo ficticio y de hecho renuncia a la postura que la persona real debería adoptar; signo de este estado de cosas es el "guaranguismo", pues el guarango, "siente un enorme apetito de ser algo admirable, superlativo, único" (9), y para defender esto que cree o quiere ser, recurrirá a la misma agresión. Sin embargo, y a pesar de las oscuras tintas que pone Ortega, sostiene que "este dinamismo es el tesoro fabuloso que posee la Argentina" (10), "el pueblo con más vigorosos resortes históricos que existe hoy" (11); pero precisamente a causa de su enfermedad radical "quien conozca la Argentina actual sabe que nada puede hacerle tanto daño como alabarla, como interesarla en la opinión ajena sobre

(7) *Op. cit.,* II, 646.
(8) *Op. cit,* II, 651.
(9) *Op. cit.,* II, 655.
(10) *Op. cit.,* II, 656.
(11) *Op. cit.,* II, 644.

ella, antes bien, es preciso empujarla hacia sí misma, recluirla en su innexorable ser" (12).

¿Qué hemos de decir a esto? Una estricta actitud de sinceridad nos inclina a suscribir la categórica opinión de Ortega por cruel que haya parecido a muchos, sobre todo a algunos escritores de la capital que reaccionaron violentamente ante el artículo del escritor español dándole así inconcientemente la razón, pues este hombre que vive en contemplación de lo que el aún no es, cuando se siente desenmascarado, apela a la violencia y al insulto. Debajo de la máscara que alude Ortega se escondía una realidad bien pobre y miserable. Pero ¿podemos aceptar el análisis expuesto tomándolo en bloque? He aquí lo que nos parece discutible. Ortega, como casi todos los extranjeros que penetran *desde* el puerto hacia el interior, sólo conoció al porteño medio (ni siquiera a todos los porteños, sino a un tipo generalizado que no es lo mejor de Buenos Aires) al que tan exactamente calificó de "hombre a la defensiva"; en efecto, este porteño es hombre vertido hacia afuera, el hombre que vive de la urgente cotidianeidad de las cosas circundantes y que sin embargo se autocontempla en la imagen hipertrofiada que tiene de sí mismo; el hombre de la inautenticidad cotidiana que se cosifica, que se hace las cosas de su circunmundo, como, es justo reconocerlo, acontece siempre en las grandes cosmópolis americanas; este hombre del puerto que pudiera serlo de cualquier puerto del mundo, derramando en las cosas hasta tal punto que la interioridad desaparece simplemente o se diseca; este hombre que, al vivir en autocontemplación, viste atildadamente y cuida de su aspecto exterior tanto como descuida la intensidad de la vida interior; o aquel "guaranguismo" que tanto impresionara a Ortega y que los provincianos, en general solamente, no conocen; que no sólo se extiende a las cosas cotidianas, sino que ha cotidianizado (permítasenos el absurdo) la vida de la inteligencia. Este hombre y este modo de no-vivir, que amenaza convertir a las provincias en deleznables suburbios de Buenos Aires incorporando a aquéllas su inautenticidad radical; el hombre del interior que es vertido hacia adentro, que vive más bien ensimismado que en autocontemplación, no conoce ni la postura del hombre a la defensiva ni su urgencia por mezclarse con las cosas y cosificarse con ellas; por eso el hombre de la superficialidad existencial ni entiende ni puede entender profundamente al del interior, por el contrario, le opone su no-reciprocidad a todo intento de comunión esencial y entonces vuelve imposible, no solamente la relación de esencia a esencia, sino toda comprehensión posible de parte del hombre a la defensiva; él seguirá creyendo ingenuamente que el interior es la tierra de las sabandijas, el viento y el solazo, "el mío-mío, el desaliño (nótese cómo detesta lo contrario del atildamiento), el degüello y el carcheo. Y la

(12) *Porqué he escrito "El hombre a la defensiva"*, IV, 71.

ciudad porteña, con vista al mar y a la civilización, defendiendo con su "gente decente", a pesar de todo, la cultura europea contra la guaraní, la quichua o la sudanesa" ([13]). Mientras este hombre no se vuelva capaz de reconocerse a sí mismo en radical humildad, no logrará ni siquiera comprender la doctrina de Platón: no saber y creer que se sabe, la peor de las ignorancias ([14]).

Keyserling.— Ni Hegel ni Ortega han pintado la realidad americana con tonos más oscuros que Hermann Conde de Keyserling en sus *Meditaciones americanas* escritas después de su estadía entre nosotros y algunos países de América del Sur. Naturalmente que no queremos discutir aqui el fondo filosófico de estas meditaciones con el que estamos absolutamente en desacuerdo; simplemente queremos exponer las conclusiones a que llega el célebre viajero alemán; frente a América, la primera vivencia que experimenta, es un descenso al abismo primario de sí mismo, a aquel estrato en el que "la vida venció ya la inercia de la Proté Hyle, la materia primera. En este estrato no hay libertad, sino tan sólo ligazón absoluta. Reina en él, en cuanto a lo psíquico, la exacta correspondencia de la gravedad material. Es en él, para el hombre, vivencia primordial, la tierra y no el espíritu que en sí lleva. Indomable y refractario hasta entonces a toda ligazón, fué en esta parte del mundo, a la cual llamó desde aquel día el Continente del tercer día de la Creación, donde por vez primera adquirí conciencia de este profundo estrato" ([15]); porque América no es otra cosa que eso; tierra y pura fuerza telúrica que corresponde, en lo que se refiere al estado de ánimo, al que hubo de ser el de los reptiles de sangre fría y "entonces se me reveló que aquello que al principio había creido al Mal no

---

(13) H. Saenz Quesada, en *Diálogo,* Nº 2, p. 158, Bs. As. 1954: este autor parece ignorar que antes que el pensamiento de Descartes fuera conocido en Buenos Aires los cordobeses se lo oían recitar en la Universidad a José Elías del Carmen Pereira por no citar a muchos otros profesores; parece ignorar que un alumno y luego profesor de la Universidad de Córdoba, Tomás Falkner, fué discípulo personal y "predilecto" de Newton, cuyas novedades enseñó aquí antes que sospecharan su existencia en ambas márgenes del Plata; ignora que salió del interior el más grande teólogo de entonces, Domingo Muriel, cuya obra principal fué traducida al alemán en compendio en 1916 (*Fasti Novi Orbis,* trad. R. Streit, Munich, 1916); ignora, al parecer, que cuando la Escolástica, decadente por desgracia, comenzaba a ser conocida en Buenos Aires en el Colegio de San Carlos en el siglo XIX, en el interior Joaquín Millás proponía su nueva Filosofía del Arte (estudiada por Menéndez Pelayo) o un José Rufo comentaba *en los textos* la *Metafísica* de Aristóteles y el *De anima* del mismo autor. ¿Cuántos y cuáles son los profesores actuales capaces de hacerlo? Parece ignorar que Salta fué un importante centro de cultura como olvida, sin duda, que los próceres de Mayo no aprendieron su Leibniz, su decadente Wolff y su Rousseau (incluso Rousseau) en las márgenes del Plata, sino que habían de estudiarlos, en Charcas o en Córdoba, parece también ignorar que Vélez Sarsfield no aprendió su Derecho Romano y su cultura clásica, que le llevó a traducir la *Eneida* ,en "la ciudad... con vista al mar"... Que todo esto era pensamiento exclusivamente europeo, que era un pensar por compromiso, sin duda; pero entonces que no se nos venga a decir que la ciudad con vista al mar hacía el "milagro" de salvar la cultura europea contra la guaraní... Tanta ingenuidad nos conmueve. El verdadero milagro sería que ciertos porteños pudiesen romper su incapacidad radical para dejar de vivir de espaldas a la realidad de la Argentina.

(14) *Alcib.*, 117, c-e, 118, a-b.

(15) *Meditaciones suramericanas*, p. 17, trad. López Ballesteros y de Torres, Santiago de Chile, 1931.

era otra cosa que la Vida Primordial" (16), levadura de la creación, cosa ciega y obtusa, más profunda que la sangre, la vida fría y viscosa, "frondosa y asfixiante"; así ve Keyserling el paisaje de la Argentina, principalmente; de ahí que, en gran parte, el caracter actual de la Argentina sea "todo y sin excepción alguna, importado" (17); este nuestro mundo de la sangre de batracios, fría, nos ha hecho taciturnos y las explosiones de violencia no son más que la repentina explosión del reptil; a partir de estas consideraciones puede concluir que el *suramericano es total y absolutamente hombre telúrico* (18). Vistas así las cosas, desde esta nueva y nuestra perspectiva de la tierra, "el proceso que se inició con Adán recomienza siempre de nuevo en toda su primordialidad. Y cuantas veces se inicia en tierra nueva un nuevo comienzo, otras tantas resurge la imagen de los primeros días" (19); de este modo abisal y oscuro surge el caracter argentino manifestado por esta proyección de sí mismo en el futuro, dice Keyserling que cita y acepta la posición de Ortega, pero también "una mezcla singular de dulzura y dureza", dulzura de reptil naturalmente, flaqueza y energía, que produce un mundo de nerviosismo; esta América converge así incoerciblemente hacia el indio hasta el punto que el escritor alemán llega a afirmar que América no es cristiana (20); en y desde el fondo de nuestro ser primordial, surge una "fuerza original inconsciente que empuja de dentro afuera y sobre la que ningún imperio ejerce la conciencia" (21); este impulso ciego que es la *gana* criolla, se comporta como "la fuerza primogénita de la noche de la Creación" (22) ya que no es ni una volición ni una tendencia; puro impulso elemental puesto de manifiesto en la psicología de los caudillos americanos. Así pues, antes del ordenamiento racional-espiritual de las cosas, del cosmos todo, hay un *orden emocional* situado en este estrato de la "gana", fundado en él como "brotes de la gana" (23); este orden contradictoriamente irracional, es el fondo del americano y del argentino; en ese fondo anida la tristeza que es predominio de lo ciego sobre lo vidente y de la pasividad sobre la iniciativa; en otras palabras, "es la más honda vivencia de la profundidad telúrica" hasta tal punto que "el suramericano es el hombre arreligioso y antimetafísico por excelencia" (24). Pero el irracionalismo y ciego evolucionismo que profesa Keyserling le permite afirmar que es justamente este fondo vivo del americano del sur lo que hace posible la nueva "irrupción" del espíritu (25) que le proyecte hacia arriba, ha-

(16) *Op. cit.*, 25.
(17) *Op. cit.*, 33.
(18) *Op. cit.*, 38.
(19) *Op. cit.*, 116.
(20) *Op. cit.*, 156.
(21) *Op. cit.*, 161.
(22) *Op. cit.*, 164.
(23) *Op. cit.* 248.
(24) *Op. cit.*, 302.
(25) *Op. cit.*, 325-350.

cia lo más nuevo que pueda producir la cultura universal, tan novedoso como la cultura helena o el renacimiento europeo. Como es evidente, en el orden de la metafísica, al menos por ahora, se sigue de estas reflexiones, que nada podemos esperar de América *si queremos lo puramente americano,* como no sea una ciega y primitiva cosmogonía.

DESOLACION

Si volvemos al tema que nos preocupa desde el principio, la dificultad metafísica que se opone al llamado del Ser-total y a la comunicación de esta experiencia con el otro, es casi insuperable si nos atenemos a las opiniones de los tres filósofos que hemos considerado. Sin embargo, no es posible rechazar su testimonio sin más trámite, máxime cuando estamos íntimamente convencidos que encierran de una u otra manera la verdad. Ante todo, los tres manifiestan un acuerdo fundamental que los atraviesa como un denominador común; la afirmación expresa o implícita de la radical inmadurez de América; ya se trate de la reconciliación hegeliana situada en el futuro, ya del hombre como puro pro-yecto de Ortega, o del hombre abisal, telúrico, de Keyserling. Podemos suscribir sin temor que América considerada en si misma, es decir, lo americano puro, lo americano como americano, es lo no realizado, lo puramente virtual, lo imperfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo. No discutiremos opiniones más particulares de los autores citados porque somos parte demasiado interesada para ofrecer cierta garantía de imparcialidad; pero no podemos negar la evidencia; por grande y noble que nos parezca la misión de América, hasta cierto punto este parecer es más o menos vano desde el momento que no sabemos bien en qué consiste esta misión; y no lo sabemos porque América *es* lo inmaduro. Quizá el sólo hecho que un americano lo sostenga sin rubor, puede ser signo de una primera salida de este mundo de la inmadurez; pero lo que es más importante a nuestro modo de ver, para que sea posible esa salida, es que *tengamos conciencia de tal inmadurez.* Sin esa toma de conciencia que es un hacerse cargo de la *real* situación de América y la Argentina, no nos será posible avanzar un paso.

No ignoramos las consecuencias que se desprenden de esta afirmación. El llamado del Ser-total que surge de los estratos más profundos de la realidad, la *vocatio* del filósofo, tiene que ir a morir sin eco en un mundo de la inmadurez más radical; el ser, cuanto más, se presenta al hombre del nuevo mundo como ser en bruto, pero como un ser en bruto que no le *dice* nada, que no le *llama,* como una *presencia muda* que simplemente está ahí y de cuya presencia no tiene conciencia, como la piedra no tiene conciencia de mi presencia. Pero ésta, si bien es la actitud general, no se hace extensiva a *todos* los argentinos; por eso, entre aquellos que filosofan en este medio es más necesario que en ninguna otra parte una unión profunda y franca; aquel que en nuestro me-

dio ha escuchado el secreto llamado del ser, aquel para quien el ser en bruto no es una presencia muda, ha de enfrentarse con un medio que le es, en general, hostil; y le es hostil de la peor manera porque jamás ha tenido conciencia de un llamado semejante. Y a medida que el filósofo avance más profundamente en dirección al llamado, no solamente en el ser inteligible, sino en el Ser fundamento más allá del ser inteligible, a medida que se hunda más y más en la *presencia viva* de la realidad total, más se singularizará y su soledad será mayor. Para el medio, este hombre aparece como un dis-locado, como fuera de sí, como un demente situado más allá de toda comprensión. No se trata de presentar aquí un filosófico muro de las lamentaciones; la intención de nuestra meditación es opuesta a semejante actitud; el medio americano es así el que más se presta para poner al desnudo a una vocación auténtica.

Esta lacerante realidad pónese aún más de manifiesto cuando el filósofo intenta la comunicación esencial con el otro, esta comunicación de su experiencia fundamental; dijimos antes que en cuanto yo tengo conciencia de ser un yo, tengo por eso mismo conciencia del tú frente al cual mi yo queda en estado de apertura; el estado de apertura frente al tú hace posible una relación esencial con el tú, relación que no es ni el yo ni el tú, sino un tercer término, o sea, la relación misma que hemos llamado trascendental; la apertura del yo pide esta transfusión con el tú; y respecto del filósofo que tiene la experiencia profunda del Ser, esta necesidad de comunión o relación esencial con el tú se hace más viva todavía; la soledad del filósofo es una soledad plena, pero puede transformarse en una soledad absoluta, en *desolación* total, en efecto, la relación misma no pasa de ser una actitud, casi diríamos una *disposición-para,* del filósofo; no más. Para que la relación se establezca es necesaria la actitud de *reciprocidad* en el otro que haga posible el *diálogo;* es necesario que el tú también tenga oídos, que no haya sido sordo respecto del llamado fundamental. Entonces y sólo entonces se establece esta comunión del filósofo con el otro; aunque en el fondo el problema es universal, en nuestro mundo de la inmadurez, es agudo y trágico; el otro, el tú, los otros, el medio, lejos de la actitud de reciprocidad esencial para el establecimiento de la relación, le opone un *rechazo* fundamental que nace antes que nada de la ausencia de toda conciencia, primero del llamado y, segundo, de la disposición para el diálogo del filósofo; uno de los términos de la relación, en realidad no existe y entonces no existe la relación; el filósofo está pues *desolado;* él ha escuchado el llamado, él se ha puesto en actitud de solicitud respecto del otro. pero su propio llamado al tú ha sido una voz en el desierto. El otro está vertido hacia afuera, ya sea en una actitud de huída a todo llamado esencial o, simplemente, porque para él el ser ha sido siempre una presencia muda; el otro es cosa en las cosas, se ha cosificado con ellas, y las cosas le han transmitido algo de su clausura absoluta; por eso no puede ni oír ni responder. Es nos-

til frente a este dis-locado; y le es hostil al máximo con la hostilidad más cruel porque su absoluta primitivez y clausura no implica una respuesta; en realidad, una respuesta contradictoria mitigaría la hostilidad; la crueldad reside en su sordera absoluta, pétrea, inconmovible, mineral. El no responde *nada*. El no tiene conciencia de la desolación del que le llama por la sencilla razón que no tiene conciencia del llamado. Para él, el llamado no existe. Entonces, la existencia del filósofo como la filosofía misma, es realmente cosa "inútil" que para este hombre y para este medio no tiene ni puede tener sentido. Allí es donde surgen prontamente las mistificaciones de la filosofía auténtica a la sombra de este mundo primitivo; surgirá así el falso filósofo, el "estudioso", que ignora las fuentes pero simula saber lo que ignora (el hombre a la defensiva de Ortega), el que menosprecia el quehacer silencioso del filósofo y hasta cierto feminismo filosófico que hace ruborizar al apasionado seguidor de la *vocatio del Ser*. Tal es la desolación del filósofo en nuestro medio.

En este medio de la *proté hyle* que tiende a devorar a los hijos del espíritu, hostil a todas las creaciones de la inteligencia, cuando la Universidad dejó de ser lo que era (creación europea después de todo) y comenzó a ser fábrica de profesionales sin teología ni metafísica, florecieron en ella y alrededor de ella los monstruos espirituales resultado de un repugnante maridaje de este medio de la *proté hyle* con una todavía larvada vida del espíritu. Esos monstruos espirituales, monstruos de una hibridez insanable, presentan ante nuestros ojos la imagen cambiante del pseudo universitario que no siente la impostergable necesidad de estudiar; sí, hemos dicho de *estudiar;* que jamás ha sentido la necesidad de conocer las fuentes, "camouflado" bajo una covertura de lecturas de manual y pronto a la reacción violenta si ve acercarse el peligro de ser descubierto en su miseria; "doctores" sin teología ni metafísica, "filósofos" sin los elementos instrumentales y entregados a la inautenticidad de la vida de los negocios y de la agitación mundana, contradictoria de toda meditación; o el cirujano que realmente cree que el sabio es el más "hábil", adorador del bisturí o del estetóscopo, es natural que más allá de este fetichismo, vea el filósofo como un dis-locado, como un extraño, como un demente. O el abogado profesional puro (sólo nos referimos a ése) que resuelve su "saber" en la casuística, adorador del mito del "caso", del expediente, de lo "útil" y de lo "práctico". Tal es el medio de América, el medio *hostil* a las altas especulaciones del espíritu, donde proliferan los "pseudos" y los fanatismos que se ciernen sobre el filósofo como hienas prontas a despedazarlo y en las cuales habita la envidia de la impotencia para la meditación, el resentimiento producido por la sola existencia del filósofo, el temor al desenmascaramiento de su "camouflage" intelectual, la natural rabia que le produce la soberana libertad del filósofo en comparación a su miserable esclavitud a las cosas que terminan por comunicarle su absoluta clausura. Quien dedique su vida a la meditación filosófica, no a su remedo o a su caricatura como ocurre tan a menudo, encontrará delante de sí la pétrea impenetrabili-

dad del medio, el rechazo fundamental del *otro* para toda posible comunicación esencial con él. Cierto es, como dice Platón, que la soledad es lo propio del filósofo; pero aquí soledad significa también plenitud; es esta soledad del filósofo el estado necesario para su penetración en la realidad; pero esta experiencia necesita ser comunicada al otro; el filósofo permanece en estado de apertura respecto del *tú* que se comporta entonces como término de una relación trascendental. Esta relación solamente se produce, según dijimos, cuando de parte del *tú* hay una esencial correspondencia; pero, entre nosotros, lo común es que el tú, el medio, lejos de corresponder a la apertura del filósofo sediento de vida del espíritu, le opone una *opacidad absoluta,* un rechazo pétreo; y es entonces cuando la soledad del filósofo se transforma en *desolación.* En esta desolación del filósofo en el medio americano, él resulta fácil blanco para quienes intentarán siempre aniquilarlo. En esta su radical desolación, el filósofo, si bien será el blanco de la mediocridad del medio, al menos conservará la alegría esencial de ser el único hombre libre.

AGONIA

No queda pues otro camino que la lucha perseverante y la porfiada *consagración al llamado.* Además, no debe verse en todo lo dicho una posición de derrotismo filosófico; por el contrario, las fuerzas de un país virginal desde el punto de vista filosófico, radicalmente inmaduro, tienen la virtud compensatoria de la posibilidad de una originalidad auténtica; pero de una originalidad que será humildemente buscada en la fidelidad de la respuesta al llamado del Ser; en una toma de conciencia de esta actitud que implica una inmolación de la vida íntegra a la *vocatio* que le lleva a aceptar todas las exigencias del llamado, incluso la de mantener heroicamente esta *agonía* contra el rechazo a todo relación esencial o contra el peligro latente de la huida a la *vocatio.* Si tenemos en cuenta las tres lecciones, la de Hegel, la de Ortega y la de Keyserling y las contemplamos en lo que realmente significan para nosotros, quizás, lejos de rechazarlas, nos permitan ver con claridad que el argentino suele ser, en el fondo, una *vocación frustrada;* porque no basta oír el llamado; es preciso seguirle e inmolarse a él, ligando a él hasta las raíces de nuestro ser; y eso es lo que el argentino no parece dispuesto a hacer; y eso es también *lo menos* que nos exige el llamado del SER-total que emerge de lo más hondo de lo real. El filósofo está como distendido hacia aquella penumbra de donde procede el llamado, más allá del ser inteligible; él tenderá siempre no sólo a la contemplación de este ser inteligible, sino a la contemplación, en la penumbra, de la presencia del proto-ser; y esto último no es completamente imposible; el filósofo, como el buho, *ve* en la oscuridad.

ALBERTO CATURELLI
Catedrático de la Universidad de Córdoba
Córdoba, 17-X-55

LA CUESTION DE LA EVIDENCIA DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN EL "DE VERITATE" DE SANTO TOMAS

Continuando la encuesta que hace algunos años nos propusimos acerca de la manera cómo Santo Tomás propone y resuélve en sus obras el problema de la existencia de Dios (1), querríamos examinar ahora una interesante página del "De Veritate": el artículo 12 de la "quaestio" 10.

Esta cuestión trata del espíritu humano, imagen de la Trinidad: *De mente, in qua est imago Trinitatis.* Entre los problemas más particularmente tratados sobre el espíritu humano, los tres últimos conciernen al conocimiento de Dios. ¿Un alma puede, en esta vida, intuir la esencia divina? (Art. 11). ¿La existencia de Dios es una verdad evidente por sí misma para el alma? (Art. 12). ¿La razón natural puede conocer la Trinidad de las personas divinas? (Art. 13). Se ve así en qué contextos está comprendido nuestro artículo 12: *Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse".*

No es esta la primera vez que Sto. Tomás estudia el problema. Ya lo tomó al iniciar el comentario de las Sentencias, en un artículo más brevemente llamado: *Utrum DEUM esse sit per se notum* (2). Si se comparan ambos textos, a primera vista resalta que el texto desarrollado en "De Veritate" es mucho más largo que el de las Sentencias. Las objeciones suben de 4 a 10, mientras que las razones *in contrarium* de 2 a 10; el cuerpo del artículo también es más amplio. Nada de raro hay en esta diversa proporción de textos, pues el género literario de las cuestiones disputadas lo explica con suficiencia.

---

(1) Cf. F. VAN STEENBERGHEN: *El problema de la existencia de Dios en "Scriptum super Sententiis" de S. Tomás,* en *Studia Mediaevalia in honorem A. R. P. R. J. Martin O.P.,* Bruges, 1948, pp. 331-349; *El problema de la existencia de Dios en "De ente et essentia" de S. Tomás de Aquino,* en *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J.,* Gembloux, 1951, pp. 837-847; *La demostración de la existencia de Dios por la finalidad en las "Quaestiones de veritate" de S. Tomás de Aquino,* en *Medioevo e Rinascimento, Studi in honore di Bruno Nardi,* Florence, 1955, pp. 717-731.

(2) *I. Sent.,* dist. 3, qu. 1, art. 2. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN: *El problema de la existencia de Dios en "Scriptum super Sententiis"...* pp. 341-344.

Una vez analizado el texto, propondremos algunas reflexiones y aspectos críticos que sugiere (3).

Diez razones se dan en pro de la evidencia de la existencia de Dios. La primera es casi textualmente la misma que la de las Sentencias. Las verdades cuyo conocimiento nos es connatural o innato ("naturaliter nobis indita") son de suyo evidentes; por eso San Juan Damasceno dice que el conocimiento de la existencia de Dios nos es connatural. La segunda razón resume en un breve silogismo lo que forma la primera parte de la cuarta objeción en las Sentencias. Este argumento está tomado de San Anselmo a quien se nombra. Dios es un ser tal que no permite concebir otro superior; pero un ser cuya no existencia es posible es inferior a otro cuya no existencia es inconcebible; Dios es un ser cuya no existencia es inconcebible (cuya existencia es evidente).

La tercera razón se apoya en el atributo divino de verdad. Dios es la Verdad subsistente; por eso no podemos pensar a la verdad como no existente, ya que negar (explícitamente) la verdad, es afirmarla (implícitamente): en efecto, si "la verdad no existe", es *verdadero* que la verdad no existe; no podemos pensar entonces a Dios como no existiendo. Este argumento no está en el artículo correspondiente de las Sentencias, pero la menor da allí concisamente la solución: *veritatem esse est per se notum.*

La cuarta razón retoma la segunda parte del cuarto *videtur* de las sentencias, pero modificado en la redacción. Dios es (por identidad) su propio acto de existir (esse); es imposible que una cosa no pueda ser predicada de sí misma, por ejemplo, que un hombre no sea un hombre; de esta manera es imposible que Dios no exista (puesto que equivaldría a decir que el Ser no es ser).

Veamos la quinta razón. Como Boecio dice en su *De consolatione,* todos los seres desean el Bien Supremo; pero el Bien Soberano es Dios; luego todos los seres desean a Dios; no se puede apetecer, sin embargo, lo que no se conoce; luego, todos conocen la existencia de Dios (*communis conceptio*). Cosa curiosa, este argumento está sacado, en substancia, de la respuesta al primer argumento de las Sentencias, aquel que se inspiraba en S. Juan Damasceno.

La sexta razón es una variante de la tercera. La Verdad por excelencia sobrepuja a toda verdad creada, pero ciertas verdades contingentes son de tal manera evidentes que es imposible negarlas, por ejemplo, ésta: "La afirma-

---

(3) Hemos utilizado la edición del P. R. SPIAZZI O.P.: *Sancti Thomae Aquinatis quaestiones disputatae.* Vol. I.: *De Veritate.* Editio VIII revisa, Turín, Marietti, 1949. El texto de esta edición está controlado con la edición de Parma (tomo VIII) y sobre todo con la reciente traducción inglesa hecha según el texto crítico (aún no publicado) de la edición leonina *Truth. St. Thomas Aquinas* (Translated from the definitive Leonine text by James V. Mc Glynn, S.J. Vol. II Questions X-XX, Chicago 1953).

El análisis que proponemos es el que más sigue la traducción literal de los pasajes esenciales del texto. Para más claridad, las explicaciones u observaciones personales que insertamos en esta traducción, van entre paréntesis.

ción y la negación no son verdaderas al mismo tiempo"; por esto, a fortiori es imposible que la primera Verdad no exista.

Otra variación sobre el mismo tema se da en la séptima razón. Dios posee la existencia en forma más auténtica que el alma humana (4); pero el alma humana no puede pensarse a si misma como no existiendo; a fortiori entonces, tampoco puede pensar a Dios como no existiendo.

La octava razón presenta aún otra variación sobre este tema. Para todo lo que existe (en este momento) es verdad existir en el futuro; pero la verdad existe (en este momento); luego es verdadero que seguirá existiendo (en este momento); pero todo esto no es verdadero sino en función de la verdad; luego, la verdad debe ser pensada como existiendo siempre; pero Dios es la Verdad; luego (debemos pensarlo como existiendo siempre).

A través de la disputa escolar en la que se basa el texto de Sto. Tomás, surge una dificultad contra este argumento. Nuestro autor lo toma aquí. Se puede objetar (5), dice, que el argumento precedente descansa sobre un equívoco: la confusión entre el *secundum quid* y el *simpliciter;* decir que una verdad será verdadera antes de que lo sea, no es sentar una verdad en sentido absoluto (*simpliciter*) sino relativo (*secundum quid*) (es decir por referencia al futuro); además, no se puede concluir la existencia absoluta de la verdad. Pero, la objeción no es tal, porque toda verdad relativa se relaciona con alguna verdad absoluta, como toda cosa imperfecta con un principio perfecto; si, entonces, una verdad futura es verdadera en sentido relativo (6), hace falta que exista una verdad absoluta.

Estas variaciones sobre el tema de la verdad, explotados ya en la tercera razón, están propuestas por referencias a las *Sentencias.*

La décima razón es una variante de la cuarta. En vez de apoyarse en una tesis filosófica (inspirada en Avicena, como se nota en el texto paralelo de las *Sentencias),* S. Tomás apela aquí al testimonio del *Exodo.* En el *Exodo* se dice que el nombre propio de Dios (7) es "Aquel que es"; pero el ser no puede ser pensado como no siendo; luego, Dios no puede ser pensado como no existiendo.

A los diez argumentos en favor de la evidencia de la existencia de Dios se oponen diez argumentos en sentido contrario, sin que haya por lo demás correspondencia alguna entre ambas series.

---

(4) *Verius habet esse Deus quam anima humana.* Tradujimos *verius* como comparativo del adverbio *vere*: la existencia pertenece a Dios de una manera más verdadera que al alma humana, ya que la existencia pertenece necesaria y eternamente a Dios, mientras el alma la posee de una manera contingente; el P. McGlynn traduce: "more truly" (p. 66). Además también se podría ver en *verius* el comparativo neutro del adjetivo *verus* y traducir: "Dios tiene una existencia más verdadera que el alma humana". El sentido casi no difiere.

(5) La edición Marietti trae: *Sed dicendum.* Nosotros pensamos que se ha de leer así: *Sed dices.* El P. McGlynn traduce: *It was said,* lo que supone en latín: *Dictum est* (entiéndase: a través de la disputa oral resumida aquí).

(6) La edición Marietti dice: *est futurum secundum quid.* Se ha de leer: *est verum secundum quid,* como también cree el P. McGlynn.

(7) *Dei* falta en la edición Marietti. La palabra está en la edición de Parma y el P. McGlynn la restituye.

El primero retoma, simplificándolo, el primer *sed contra* de las *Sentencias*. Después del salmo 13 el insensato ha dicho en su corazón (y no solamente leído): "Dios no existe"; (esto no sería posible si la proposición "Dios existe" fuera evidente, pues una proposición evidente no podría ser negada sinceramente). La menor, aquí sobreentendida, está dada explícitamente en las *Sentencias*.

A esto se objeta (8) que la existencia de Dios es objeto de una evidencia *habitual* (*in habitu mentis*); esto es únicamente en el conocimiento *actual* de que esta verdad pueda ser negada. Pero esta posición es insostenible: en efecto, aquello que es conocido en virtud de un hábito natural, como los primeros principios de una demostración, no puede ser contradicho sinceramente (*secundum interiorem rationem*); luego, si la existencia de Dios puede ser propugnada sinceramente en el conocimiento actual (como lo reconoce el objetante) (9), no puede ser objeto de una afirmación de suyo evidente.

Esta argumentación no se encuentra en las *Sentencias*.

El tercer *sed contra* se inspira en el segundo *sed contra* de las *Sentencias*, pero la apelación a la autoridad de los filósofos es reemplazada por un llamado a la autoridad de San Pablo. Las verdades de suyo evidentes no tienen que ser demostradas por una deducción que vaya de los efectos a la causa, pues ellos son bien conocidos por un análisis de los términos de la proposición; pero nosotros no conocemos a Dios más que por la consideración de sus efectos, según la palabra de San Pablo (*Rom.* I, 20); luego la existencia de Dios no es una verdad evidente por sí sola.

Los demás *sed contra* son nuevos en cuanto a las *Sentencias*.

Así concibe el cuarto. No se puede saber que exista cosa alguna sin saber que esta cosa existe; pero nosotros no podemos saber aquí abajo que Dios existe; luego, nosotros no podemos conocer su existencia y, por consiguiente, de ninguna forma ella nos es evidente.

Quinto argumento. La existencia de Dios es un artículo de Fe; pero un artículo de Fe es una verdad que la fe sugiere y que la razón contradice (10); luego, lo que es contrario a la razón no es evidente por sí mismo; luego ..

Sexto argumento. Agustín enseña que nada es más cierto para el hombre que su fe; pero la duda es posible en lo que toca a las verdades de fe y a las demás verdades; es entonces posible dudar de la existencia de Dios.

Séptimo argumento. El conocimiento de Dios surge de la sabiduría; pero todos los hombres no la poseen; luego todos no conocen la existencia de Dios.

---

(8) La edición Marietti dice: *Sed dicendum*. Lo mismo que en la nota 5.

(9) La edición Marietti dice: *non esset;* pero este modo irreal es excluído por la regla de concordancia de los tiempos (*si potest... non est*) y por el contexto, que exige aquí modo real, ya que la tesis defendida por S. Tomás es: *non est per se notum*. El P. McGlynn traduce las dos veces por irreal: ...could ...would... (al revés para nosotros).

(10) El texto dice: *et ratio contradicit*", la expresión es forzada; hace falta comprender así: "que la razón desconoce" o "será llevada a negar".

Octavo argumento. Agustín afirma que sólo los espíritus más purificados perciben el Bien Soberano; pero, todos los hombres no se encuentran en ese estado; luego...

Noveno argumento. Mientras la razón distinga dos objetos, uno de ellos puede ser pensado sin el otro; además, según Boecio, podemos pensar que Dios existe sin pensar que es bueno; por eso la razón distingue en Dios el ser y la esencia; luego, podemos pensar la esencia divina sin pensar su existencia.

Décimo argumento. Para Dios, ser Dios y ser justo es la misma cosa; pero muchos hombres estiman que Dios no es justo; (estiman, entonces, equivalentemente que Dios no existe).

Comparado este texto a su paralelo en las *Sentencias,* el cuerpo del artículo ha tomado aquí un nuevo desarrollo, pero al mismo tiempo se simplifica, organizándose de manera más feliz.

Lo expuesto se presenta bajo una perspectiva histórica, por demás somera. Tres opiniones se enfrentan a propósito de esta cuestión. Algunos, como Moisés Maimónides, sostienen que la existencia de Dios es conocida sólo por la fe: han llegado a esta posición por la debilidad de los argumentos que invocan muchas personas a fin de probar la existencia de Dios. Otros, como Avicena, han afirmado que conocemos la existencia de Dios por demostración. Otros por fin, como Anselmo, creen que la existencia de Dios es evidente por sí misma, a tal punto que nadie podría pensar interiormente que Dios no existe, por más que lo afirme exteriormente y piense interiormente el sentido de las palabras de que se sirve para afirmarlo.

La primera de estas opiniones es manifiestamente falsa. Sin duda, algunos han propuesto argumentos frívolos para establecer la existencia de Dios. Pero, esta verdad ha sido probada por los filósofos con la ayuda de demostraciones incontrovertibles.

En cuanto a las otras dos opiniones, cada una tiene su aspecto verdadero. Pues una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí, o por referencia a nosotros. Así, la proposición "Dios existe" es evidente en sí (y esto es lo que Anselmo parece percibir) pero no por referencia a nosotros y, además, debe demostrarse partiendo de los efectos a Dios (como Avicena).

La necesidad de tal demostración aparece en lo que sigue. Para que una proposición sea evidente de sí, es suficiente que el predicado pertenezca a la esencia (11) misma del sujeto: en este caso, es imposible pensar el sujeto sin que el predicado aparezca como contenido en él. Pero para que una proposición sea evidente de sí *para nosotros* (12), hace falta que la esencia del sujeto sea conocida por nosotros. De aquí viene que ciertas proposiciones son evi-

---

(11) El texto lleva: *ratio.* Se podría traducir: "la noción", pero nos parece más exacto traducir por "esencia", "quididad", o "natura". El P. McGlynn elige "nature".

(12) La edición Marietti omite aquí *quoad nos,* que está evidentemente exigido por el contexto y que restituye el P. McGlynn: "with reference to us".

dentes de sí *para todos,* mientras la naturaleza del sujeto es conocida por todo el mundo: por ejemplo, la naturaleza del "todo" (y, correlativamente, de la parte) en la proposición "no importa que el todo sea mayor que su parte": todo hombre conoce, en efecto, qué es un todo y qué es una parte. Otras proposiciones, por el contrario, no son evidentes de sí más que para los sabios (*sapientes*) porque conocen la naturaleza de los términos mientras el vulgo las ignora.

Boecio expone esta distinción de la siguiente manera: Hay, dice, dos especies de conocimientos comunes. Unos son comunes a todos los hombres: por ejemplo, la proposición "si se quita una misma cantidad a dos cantidades iguales, los restos de ambas son también iguales". Otras son comunes a sólo los doctos (*docti*): por ejemplo, que las realidades incorporales ([13]) no están localizadas; los simples (*vulgus*) no pueden casi sobrepasar la imaginación y llegar a la noción de algo incorporal.

Volvamos a nuestro problema. La existencia (*esse*) no está contenida perfectamente en la noción de ninguna creatura, pues la existencia de toda creatura es distinta (*aliud*) de su quididad. No se puede por lo tanto decir que el juicio de existencia de una creatura sea una proposición evidente por sí misma, tampoco si se considera en sí misma dicha proposición (y no refiriéndola a nosotros). En Dios, sin embargo, la existencia está incluída en la noción misma de su quididad, puesto que lo que es (*quid est*) ([14]) y su existencia (*esse*) están identificados, como dicen Boecio y Dionisio, preguntar si existe y preguntar lo que es, son la misma cosa, como dice Avicena. Además, la proposición "Dios existe" es evidente de sí, considerada en ella misma. Pero, dado que no conocemos la quididad de Dios, su existencia no es evidente para nosotros, sino que ha de ser demostrada. En el cielo, donde veremos la esencia divina, la existencia de Dios será mucho más evidente para nosotros que el principio de contradicción aquí abajo.

Las dos tesis opuestas al principio del artículo, tienen ambas algo de verdad. S. Tomás responde a ambas series de argumentos:

1. Lo que nos es connatural es el conocimiento de alguna cosa, a partir del cual es posible demostrar que Dios existe (se trata de los primeros principios).

2. Si la no-existencia de Dios fuera concebible de parte del mismo Dios, el argumento valdría. Pero, es de parte nuestra que la existencia de Dios no es evidente, en razón de la debilidad de nuestro conocimiento cuando se refiere a las realidades más inteligibles en sí mismas. Además, que Dios sea con-

---

(13) La edición Marietti dice: *corporalia.* El P. McGylnn restituye: *incorporalia*: "non-bodily things", conforme a la edición de Parma.

(14) Edición Marietti: *quid esse,* que es una falta evidente. La edición Parma dice: *quid est.* El P. McGlynn traduce por "essence".

cebible (por nosotros) como no existiendo, no impide bajo ningún aspecto que sea el ser más grande posible.

3. Debe distinguirse la menor: nadie puede pensar que la verdad no existe, si se trata de la verdad en general, como nadie piensa que el ser no es, si se trata del ser en general; se concede particularmente; pero no es inmediatamente evidente para nosotros que exista un Ser primero, causa de los demás; tampoco es más evidente e inmediato que exista una Verdad primera de donde proceda toda verdad.

4. El argumento valdría si fuera evidente para nosotros que la deidad es idéntica a la existencia de Dios, lo que no es al caso, dado que no vemos a Dios en su esencia (*per essentiam*) en esta vida.

5. El Bien Soberano puede ser deseado en su esencia o en alguna imagen (*similitudo*). En el primer sentido, todos los seres no desean al Soberano Bien, sino en segundo sentido; en efecto, un ser no es deseable más que en la medida con que se encuentra en él la imagen del Bien Sumo.

6. Por más que la Verdad increada sobrepase toda verdad creada, nada impide que la verdad creada sea más conocida por nosotros que la Verdad increada, pues ya Aristóteles advertía que las cosas menos inteligibles en sí son más inteligibles para nosotros.

7. La menor debe distinguirse: "pensar que algo no existe" puede entenderse de dos maneras. O bien, se representa a la vez tal objeto y su no existencia, y en este caso nada obsta que cada uno se lo represente como no existente, diciéndose por ejemplo, que no ha existido siempre; por el contrario, no puede representarse una cosa a la vez como "todo" y como "más pequeño que su parte", pues estas nociones se excluyen. O bien se afirma que tal objeto no existe, y en este sentido no hay persona que afirme su propia no existencia, pues, en el hecho de pensar cualquier cosa, se siente como existente. (S. Tomás no prosigue la crítica del argumento, pero su pensamiento es claro: lo mismo que yo puedo representarme como no existiendo o formular la hipótesis de mi no existencia, de la misma manera puedo sentar la hipótesis de la no existencia de Dios hasta el momento en que haya demostrado que El existe y que existe necesariamente).

8. Lo que es verdad al presente no será verdad en el futuro más que en la hipótesis de que haya existido en el pasado. Si, por el contrario, se supone que, por imposible, en cierto momento nada existía, nada era verdadero, a no ser materialmente y bajo un cierto aspecto (*materialiter, et secundum quid*): aún tendría sentido la afirmación de verdadero, pues el no ser puede ser objeto de afirmaciones verdaderas; (así, en la hipótesis (absurda) de la nada absoluta en el pasado, podríamos decir con verdad hoy día: "antes del comienzo del mundo, nada existía"; pero esto no sería objeto de ninguna verdad formal y absoluta, contrariamente a lo que afirma el argumento, pues sólo aquel que es, es verdadero formalmente).

9. Toda verdad relativa se encamina a alguna verdad absoluta si se supone que existe la verdad, pero no en la hipótesis contraria.

10. Sin duda "Aquel que es" es el nombre (propio) de Dios; pero no es evidente de sí para nosotros.

He aquí las respuestas a las diez razones *in contrarium*. La idea general es que hay algo de verdad en la tesis según la cual la existencia de Dios es una verdad evidente de sí.

1. En el pensamiento de Anselmo, el insensato ha percibido en su corazón las palabras "Dios" y "no existe", pero no se ha convencido de la afirmación "Dios no existe".

2. No hay diferencia aquí entre conocimiento habitual y conocimiento actual, pues la evidencia y la no evidencia de la existencia de Dios se presentan de la misma manera en los dos casos.

3. La necesidad de demostrar la existencia de Dios a partir de sus efectos proviene de la debilidad de nuestro conocimiento; esto no impide que la existencia de Dios sea evidente en sí.

4. Para conocer la existencia de un ser, no es necesario conocer su definición esencial (*quid sit per definitionem*), es suficiente conocer su definición nominal (*quid significetur per nomen*).

5. La existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un preámbulo de la fe. A menos de juzgar la afirmación de la existencia de Dios la de algún atributo revelado, como la unidad de esencia en la trinidad de personas.

6. La certidumbre de la fe es una certidumbre que proviene de la firmeza de la adhesión voluntaria a las verdades de la fe. No es esta una certidumbre que implique descanso de la inteligencia en (la evidencia del) objeto conocido. La duda es posible en esta adhesión voluntaria (mientras que no es posible cuando el objeto se impone con evidencia).

7. Lo que es propio de la sabiduría es el conocimiento de Dios en su naturaleza. Aquí abajo sólo nos acercamos imperfectamente, conociendo aquello que Dios no es y que nos prepara para conocer lo que es (15).

8. La misma respuesta que al argumento precedente.

9. Se puede pensar en Dios sin pensar en su bondad, pero no se puede pensar que El es Dios y que no es bueno. Lo mismo, pese a que se pueden distinguir por la razón la esencia y la existencia de Dios, de ello no se deduce que Dios pueda ser pensado como Dios y como no existiendo (por aquel que conociera la esencia de Dios).

10. Quizá alguno no conozca a Dios a partir de los efectos de su justicia;

---

(15) La edición Marietti habla aquí de la *Auctoritas Augustini communiter inducta*. Se ha de leer: *Consequenter inducta*, pues, de hecho Agustín es citado en el octavo argumento. El P. McGlynn lee *consequenter*, ya que traduce: "the citation from Augustine which follows". Es sabido que en los manuscritos la abreviatura de *communiter* y de *consequenter* son frecuentemente indiscernibles.

pero esto no significa que no lo pueda conocer a través de los demás efectos: así, el ser de las creaturas es igualmente efecto de Dios y un efecto que nadie puede ignorar.

Este interesante artículo no presenta dificultades mayores. Algunas reflexiones bastantes breves serán suficientes para sacar a luz los aspectos más sobresalientes de la doctrina expuesta.

1. Hemos dicho ya que, comparando con el artículo paralelo de las *Sentencias,* lo expuesto en el *"De veritate"* se simplifica en el desarrollo. En las *Sentencias,* el cuerpo del artículo está organizado según el siguiente esquema:

- Dios considerado en sí mismo (*secundum se*);
- Dios considerado por referencia a nosotros (*quoad nos*);
  - En tanto que imitado y participado en toda verdad particular (*secundum suam similitudinem et participationem*);
  - En tanto que subsiste en sí mismo (*secundum suppositum*).

Esta última subdivisión se introduce atendiendo a S. Agustín: S. Tomás reconoce que la existencia de Dios es evidente por sí misma en tanto que está implicada en toda verdad, participación de la verdad subsistente; pero esto es, a lo sumo, una concesión verbal.

La subdivisión del *quoad nos* desaparece en el *De Veritate.* No se encuentran más que vestigios en los *videtur* que se basan en la evidencia de la verdad. Está reemplazada por otra división, más útil, la del *quoad omnes* y del *quoad sapientes.* Por otra parte el problema se sitúa en un marco histórico: los teólogos citados, Moisés Maimónides, Anselmo y Avicena representan tres soluciones típicas. Se las obtiene según el siguiente esquema:

1. Se presentan tres tesis:
   - Dios sólo es conocido por la fe;
   - Dios es conocido por la evidencia inmediata;
   - Dios es conocido por demostración.

2. Una proposición puede ser evidente:
   - en sí misma (*secundum se*):
     - referida a nosotros (*quoad nos*);
       - referida a todos (*quoad omnes*);
       - referida a los que saben (*quoad sapientes*).

3. La proposición "Dios existe" es evidente *secundum se;* debe demostrarse *quoad nos.*

2. La tesis de S. Tomás queda plenamente dentro de la línea de lo expuesto en las *Sentencias*. Allí como aquí, el autor rechaza también la tesis de la evidencia de la existencia de Dios como la tesis fideista. Y en cuanto a la primera de estas tesis, se presenta bajo diversos aspectos en la misma forma:

La proposición "Dios existe" será una proposición evidente de sí, por el simple análisis de los términos. Se trata, entonces, de la posición de S. Anselmo en el *Proslogion* y no de una doctrina que postulara cierto tipo de experiencia de la presencia de Dios. La tesis de S. Anselmo es manifiestamente inadmisible porque, no teniendo ningún conocimiento positivo de la esencia divina, no podemos percibir inmediatamente la relación necesaria entre sujeto y predicado en la proposición "Dios existe". Entonces, hace falta demostrar que esta proposición es verdadera, lo que puede realizarse si no partimos de los efectos de Dios.

3. Como se acaba de ver, S. Tomás rechaza la tesis de S. Anselmo. En efecto, reconocer que la proposición "Dios existe" es evidente *secundum se,* no es hacer una verdadera concesión a la doctrina que se atribuye al doctor benedictino: siendo inaccesible esta evidencia para nosotros, queda fuera de nuestro problema. En suma, decir que la proposición "Dios existe" es evidente *secundum* se, es afirmar simplemente que Dios es el Ser Necesario: existe necesariamente y esencialmente, la necesidad de existir va en su esencia.

Es curioso comprobar que S. Tomás rechaza categóricamente la tesis fideísta y dice que las otras dos tienen sus matices verdaderos. Parece entonces querer considerar a S. Anselmo, concediéndole que la existencia de Dios es evidente "en cierto sentido". Pero, hemos visto que la concesión es más verbal que real, puesto que se trata de una evidencia que no nos es accesible en esta vida. Entre tanto, en la respuesta al *ad primum in contrarium,* S. Tomás parece ir más lejos en la vía trazada por S. Anselmo. Sin duda, se limita a explicar la posición del autor del *Proslogion;* pero no la rechaza y se podría creer (*qui tacet consentire videtur*) que, para él como para S. Anselmo, el ateísmo es imposible: el ateo puede pensar las palabras que pronuncia hasta decir "No hay Dios", pero no puede adherirse interna y sinceramente a esta negación. La misma impresión deja la respuesta *ad decimum in contrarium.*

Si verdaderamente S. Tomás concediera esto a S. Anselmo, su posición sería ilógica. En efecto, si la existencia de Dios no es evidente para nosotros, sino que debe ser demostrada, aquél que aún no se la ha demostrado o que no valora esta demostración, puede dudar de la existencia de Dios. Están excluídos ciertos espíritus, golpeados por los desórdenes que existen en el universo, por el triunfo aparente del mal, etc., que llegan a convencerse sinceramente que Dios no puede existir.

4. Algunos pasajes de nuestro artículo merecen ser retomados.

Hacia el fin de la solución, S. Tomás anota que la existencia no está contenida *perfectamente* en la definición de las creaturas: *esse in nullius creaturae*

ratione perfecte includitur. La palabra *perfectamente* parece marcar un progreso si se atiende al *De ente et essentia,* donde afirmó sin reservas que *"omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo"* ([16]). El Santo doctor parece haber comprendido que el ser es el elemento primordial de toda definición; pero, en tanto que el existir pertenece a la naturaleza divina, al estado puro (*esse subsistens*) y a título de necesario, no pertenece a la creatura sino de una manera participada y a título de contingente: es decir, de una manera imperfecta.

En la respuesta *ad septimum,* hay una fórmula que es un brillante anticipo del *cogito* cartesiano: *"nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse".* Así entonces, la intuición del yo como existiendo excluye la posibilidad de duda, como para Descartes.

La respuesta *ad quartum in contrarium* recuerda que una demostración de existencia implica necesariamente, en el punto de partida, una cierta noción de la cosa de la que se trata de establecer si existe. Hace falta saber de qué se habla, sino la interrogación vendría a querer demostrar la existencia de una x, lo que está desprovisto de sentido. Además no es necesario partir de la definición real de la cosa, es suficiente caracterizarla con una definición nominal, es decir, por una definición provisoria que indique simplemente en qué sentido se emplea la palabra. (En el caso de Dios, esta definición estará tomada de la dependencia que une los seres creados a su Creador. Es decir, por ejemplo: "Yo llamo Dios a un ser que es la causa de la existencia de los seres dados en mi experiencia". El asunto, ahora, es saber si tal ser existe).

Notemos en fin, que para S. Tomás, la existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un preámbulo de la fe. Posición de hecho exacta, al ser motivo de la fe, la autoridad de Dios, autor de la revelación; para creer en la autoridad de Dios, es necesario evidentemente saber que Dios existe y que ha hablado.

5. Las fuentes explícitas de este artículo son: del lado pagano, Aristóteles (*Post. Anal., Phys.*), Avicena (*Metaph.*), Moisés Maimónides; del lado cristiano, el *Exodo,* el *Salmo* 13, la *Epístola a los Romanos* como fuentes espirituales, Dionisio el Aeropagita y Juan Damasceno como fuentes griegas; Agustín (*De Trinitate*), Boecio (*De consolatione philosophiae—De hebdomadibus*) y Anselmo (*Proslogion*) como fuentes latinas.

FERNAND VAN STEENBERGHEN
Catedrático de la Universidad de Lovaina

Versión del francés por B. T.

([16]) Edición M. D. Roland-Gosselin, chap. IV, p. 34, lin. 10-12.

FILOSOFIA DE LA MATEMATICA EN ARISTOTELES

1. LUGAR QUE OCUPA LA MATEMATICA.

Aristóteles divide las ciencias en teóricas, prácticas y poéticas o productivas. Las primeras comprenden la Metafísica o Filosofía Primera, la Matemática y la Física. Las segundas, la Etica, la Política y la Economía; y las poéticas abarcan las artes, tanto las bellas como las útiles (1) Esta clasificación de las ciencias tiene en cuenta dos perspectivas diferentes: por una parte, la naturaleza de los objetos y por otra, la capacidad de penetración del entendimiento.

Al objeto de la Metafísica, que es el ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales, según dice en el libro Γ, el más inteligible de todos los objetos, puesto que es universal— es la unidad óntica mínima en que coinciden todos los objetos —inmaterial, uno y verdadero— es el fundamento de la inteligibilidad de los seres—, corresponde la actividad del entendimiento que lo delimita en el tercer grado de la abstracción. El objeto de esa disciplina es onto-lógico, en el preciso sentido del ser (ὄντος) que está en el entendimiento (λόγος) No es ni meramente existentivo ni puramente lógico. El metafísico lo estudia analíticamente, confrontando sus resultados con el comportamiento del ser real o existentivo. El objeto de la Matemática es la cantidad, pero no la cantidad como ser categorial, puesto que la diversificación del ser en el ser categorial, como las determinaciones más generales del ser mundano o sensible, las explica la Metafísica. El entendimiento matemático elabora la cantidad, sin deducirla del ser, hasta convertirla en ente de razón. Eso exige que el entendimiento actúe en el segundo grado de abstracción, donde se estudia a los objetos matemáticos como subsistiendo al margen del ser sensible, a manera de sustancias constituídas por materia inteligible —no sensible—, aunque sólo puedan

---

(1) *Metafísica,* A, cap. I, 981 b, 17; E, cap. I, 1026a, 6, K, cap. VII. 1064a, 18.

existir en potencia en aquél. El objeto de la Física, en el dilatado sentido que Aristóteles da a este término, es el ser sensible, material y movible, cuya investigación pide el uso del entendimiento en el primer grado de la abstracción, donde se estudia el ser en su aspecto de realidad sujeta al movimiento.

Todas las ciencias llamadas teóricas poseen el común carácter de ser especulativas. El entendimiento conoce en distintos grados de abstracción formal, alejándose cada vez más de la realidad existensiva, sin perder por eso la vinculación con ella. El ser en la realidad existensiva se presenta como material, contingente, particular y sensible, como ser cualificado en la realidad que considera el físico y como cuantificado en la que estudia el matemático. Estas tres ciencias constituyen mundos de conocimientos distintos y cerrados, cuyos planos de incidencia, por decirlo así, son distintos, aunque coinciden en ser abstractos y buscar la verdad de un modo desinteresado, simplemente para reposar en ella.

Las ciencias prácticas tienen otros objetos. Son ciencias de la conducta ética, política y económica. No son ciencias de abstracción, pues sus conocimientos, con mayor o menor proximidad, orientan la conducta del hombre, la cual tiene su plano de incidencia en la realidad. Esas ciencias, en Aristóteles, derivan de la Metafísica sus fines —el hombre es una unidad de ser y por lo tanto sus fines no *deben* estar en pugna con los resultados que arroje el estudio del ser sin más, del ser objeto de la Metafísica, aun —ocurra que, no proponiéndosele el bien al hombre con forzocidad, pueda éste violentar aquellos resultados—, a diferencia de las ciencias teóricas que son ciencias de principios y axiomas y no de fines. En ellas no se indaga la verdad por la verdad misma, sino la verdad para actuar. En el instante de producir la acción, no es únicamente el entendimiento el que interviene, sino también la voluntad o apetito racional. Y de aquí que la conducta, en cualesquiera de las formas antedichas, se enjuicia por el uso que el hombre hace de su albedrío y no precisamente por el monto y contorno exterior de la acción.

Las ciencias poéticas o productivas son aquéllas que comprenden a las artes. Aristóteles las denomina así atendiendo a su objeto y fin propios: la producción, por una parte, y la buena realización por otra. Esto hace que las separe de las ciencias prácticas. Figuran entre las ciencias porque las artes están integradas por juicios universales, lo cual explica el hecho de que puedan enseñarse y trasmitirse, a diferencia de la simple experiencia. Si bien es cierto que, atendiendo al origen, todos los conocimientos tienen sus fuentes en la experiencia, la cual se constituye por la actividad de los sentidos, la imaginación y la memoria, ocurre que las ciencias teóricas, prácticas y productivas, se establecen por reflexión sobre la experiencia, actividad que permite extraer juicios universales acerca de lo que las cosas son, en un caso, de la conducta humana en otro, y, finalmente, de los principios y reglas que presiden la producción de obras de artes. Esa universalidad de los

juicios permite la transmisión de los conocimientos artísticos, por el contrario de la simple experiencia que, por lo mismo que no es actividad reflexiva sino espontánea, no puede transferirse ni enseñarse. En este sentido, y en atención a su universalidad, las artes pueden incluirse entre las ciencias. Pero cuando se desea destacar el valor teórico de estas últimas, las artes son consideradas simplemente como artes (2).

Apartan las artes de los grupos supradichos de ciencias, su objeto y finalidad. El objeto de las artes consiste en la producción y creación de artefactos y obras bellas. La finalidad, en la perfecta realización de sus obras, en la recta dirección de la capacidad de producir. Implican las artes procesos operativos, actividad fáctica, conformación de la materia según principios racionales, donde el artífice interviene con todas las potencias de su alma. El fin del arte reside en la perfección no del artífice, sino de la producción. Por eso no se juzga al artífice según la buena o mala disposición de ánimo con que realiza su obra; antes bien, se toma en cuenta la perfecta expresión de sentido de la obra bella, la perfección de la estructura del artefacto, si se trata de los productos de las artes útiles.

2. LA SUSTANCIA Y LAS CATEGORIAS.

Ubicada la Matemática dentro de las ciencias teóricas, importa conducir la reflexión a su objeto. En general, la cantidad constituye su objeto propio. Pero si se ha de ser exigente y minucioso, con eso no se ha dicho todo. La cantidad es, en primer lugar, una determinación del ser sensible, una categoría entre las categorías. En segundo lugar, es objeto de la ciencia Matemática. Y ambos aspectos, la cantidad como categoria y la cantidad matemática, atraen la reflexión de Aristóteles, y caen dentro de su especulación filosófica. Conviene decir, sin embargo, que a título distinto. La cantidad como categoría del ser sensible constituye una de las diversificaciones del ser en cuanto tal, es decir del objeto de la Metafísica, y es el metafísico quien explica esa diversificación y estudia la cantidad como determinación ontológica. La cantidad matemática, como objeto de la Matemática, su naturaleza y sus problemas, la estudia también el metafísico, pero no en cuanto hace ontología, sino en cuanto se ocupa de los problemas gnoseológicos. En la filosofía de Aristóteles los conocimientos gnoseológicos y epistemológicos son problemas que se plantean dentro del ámbito de la Metafísica y de la Lógica.

Conviene precisar los resultados que arroja el análisis de Aristóteles cuando se aplica a la cantidad como categoría, a la cantidad como ser categorial. Para ello hay que averiguar, por medio del análisis —la filosofía de

(2) *Etica a Nicómaco,* Libro VI, cap. III-IV, 1139b, 31; 1140a, 20.

Aristóteles es realista y analítica—, el ser de la sustancia y el de las demás categorías, entre ellas la cantidad. Es sabido que la sustancia es la categoría por excelencia. Ella, en la acepción de sustancia primera, es la que no se dice de un sujeto ni se halla en un sujeto: verbigracia, un hombre, un caballo (3). Sustancias segundas son aquellas otras, las especies y los géneros, donde caben las primeras, o, mejor aún, las que se predican de la sustancia primera. Las demás categorías y, dicho está, también la cantidad, se presentan y sostienen en la sustancia. El análisis metafísico aparta así, siempre de modo racional, una pluralidad de seres. Por una parte, la sustancia, el ser incondicionado, independiente o ser en sí. Por otra, los seres condicionados, dependientes, las demás categorías, las que suponen la sustancia como sostén subyacente. La incondicionalidad de la sustancia fundamenta su prioridad ontológica, en el sentido de ontológica, el ser existiendo en el entendimiento, pues desde el punto de vista óntico, del ser extramental, la sustancia y las demás categorías existen conjuntamente. En estricto rigor el ser sensible se diversifica en los seres categoriales o categorías, donde la mínima unidad ser se encuentra no en forma unívoca, con una presencia igual, sino análoga: el ser del ser independiente y de los seres dependientes no es enteramente igual, sino idéntico analógicamente.

Los principios constitutivos de la sustancia son tres: forma, privación y materia. Plantéase aquí una dificultad: ¿son los mismos los principios elementales de la sustancia, la cualidad, la cantidad y las otras categorías? ¿Son identicos el acto y la potencia para esos seres categoriales? A estas preguntas responde Aristóteles diciendo que es absurdo suponer que sean comunes los constitutivos de la sustancia y los de las demás categorías. De ser así todos provendrían de la misma realidad, pero esta realidad genérica, al margen de la sustancia y sus determinaciones, no existe (4). A su vez no se puede considerar la sustancia, la cualidad, la cantidad, la relación, la posición, etc., como elementos recíprocos. La sustancia no es elemento de la cualidad ni de ninguna de las categorías. Por su parte, la cualidad, la cantidad, la relación y los otros seres condicionados, no son elementos de la sustancia. A cada uno de esos seres, corresponden principios constitutivos análogos, pero no absolutamente iguales. Por ello puede afirmarse que la sustancia y las categorías tienen principios semejantes y no iguales. El ser incondicionado y los seres condicionados provienen, en general, del ser en potencia. Pero conviene señalar que para cada uno de ellos el ser en potencia es diferente: la sustancia en acto deriva de la sustancia en potencia, la cual implica la actualización de una esencia; lo blanco en acto de lo blanco en potencia; lo grande en acto de lo grande en potencia y así con todas las categorías o diversificaciones

---

(3) *Categorías*, Ib., 3, 15.
(4) *Metafísica*, Libro A, cap. IV, 1070b, 2.

generales del ser sensible (5). Lo mismo ocurre con el principio constitutivo llamado forma: es análogo como principio de la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc. Como esencia es la forma de la sustancia, como forma accidental lo es con respecto a la cualidad: así el blanco es la forma del color, el negro la privación, la superficie la materia, con relación al día, la forma es la luz, la privación la tiniebla, la materia el medio diáfano.

Los principios constitutivos de la sustancia muestran prioridad sobre los mismos principios de las categorías. La consecuencia es concluyente. Si la sustancia es onto-lógicamente anterior a la cualidad, la cantidad, la relación, etcétera, resultan también anteriores sus principios constitutivos: forma, privación, materia. La sustancia, el compuesto de materia y forma, constituye el sustrato de las categorías. La multiplicidad cualitativa, cuantitativa, de posición, etc., se comprende por el hecho de que el conjunto, por lo mismo que presenta materia, deviene en busca de su plenitud o perfección, es decir, de su causa final próxima, el acabamiento y perfección de la forma, la que actúa como fin con respecto a la sustancia en vía de desenvolvimiento. Ese devenir origina la multiplicidad en las categorías, cuyas formas, materias y privaciones respectivas se encuentran sobre el compuesto de la sustancia. Así, la salud y la enfermedad —forma y privación, respectivamente— con relación a la materia, el cuerpo; y el blanco y el negro sobre la superficie de la sustancia (6).

La pluralidad de sustancias, la multiplicidad cualitativa, cuantitativa, etc., provienen de las correspondientes potencias. La imposibilidad que de uno e idéntico ser en potencia, se origine el ser incondicionado y los seres condicionados, hace que Aristóteles admita la pluralidad de seres en potencia, no enteramente idénticos, sino semejantes, de la misma manera que análogo el principio de la forma para la sustancia y las otras categorías. Esa pluralidad de seres que precisa el análisis discursivo, no implica violencia contra la unidad que presenta la sustancia concreta. El hombre individual como hombre es indivisible numéricamente. Es uno numéricamente y es uno esencialmente, puesto que, en su existencia, conduce una única estructura que constituye su planta de edificación, o, como dice Aristóteles, lo que el individuo es en virtud de sí mismo. La sustancia concreta resulta así numérica y esencialmente una, por ser una la esencia y una la individualidad. Las categorías no pueden *existir* sin el compuesto de materia y forma. En ese conjunto se presenta la superficie como materia del blanco y se encuentra el sujeto del aumento y la disminución, forma que adopta el cambio cuantitativo.

Las conclusiones del análisis anterior son de enorme importancia. Por no haberlas tomado en cuenta, quizá, y mejor, por haberlas desconocido, aparecen

---

(5) *Metafísica,* Libro N, cap. II, 1089 a, 8.
(6) *Metafísica,* Libro N, cap. II, 1089b, 14.

en el desarrollo del pensamiento moderno, confusiones que declaran la falta de rigor en el estudio de los problemas especulativos, inclusive en un filósofo como Descartes. El hecho de que el ser incondicionado y los seres condicionados tengan principios constitutivos semejantes, pero no unívocamente idénticos, y, por otro lado, el hecho de que no sean elementos entre sí, impide la asimilación o reducción de los mismos. Para Aristóteles los principios constitutivos de la sustancia —forma, privación, materia— son onto-lógicamente anteriores a esos mismos principios en la cualidad, la cantidad, etc. Si no *son* los principios de la sustancia, tampoco son los de los demás seres categoriales. Identificaciones de esos seres son buena parte de los esfuerzos de la filosofía moderna. Conviene recordar primeramente a Descartes y Wolff, quienes como sustancia de la realidad colocan la extensión, es decir una de las especies de la cantidad. En otros términos: las determinaciones cuantitativas no son ya determinaciones accidentales, sino determinaciones esenciales, integran y constituyen la esencia o planta de construcción de los seres. En consecuencia deben figurar en las definiciones. Es lo que rechazan los empiristas ingleses, primero, y después Kant, a partir de 1775, cuando se convence que el espacio es ajeno a la definición inteligible de las cosas. Ese concepto de espacio inteligible, como constitutivo inteligible de las cosas se encuentra también en Leibniz. Esa identificación entre extensión y sustancia que acontece en el racionalismo moderno, entre la cantidad y la sustancia, en lenguaje de Aristóteles, suprime los distingos establecidos por vía analítica por Aristóteles, Descartes, Leibniz y Wolff no demuestran, por otra parte, el camino por donde pasar de la cantidad a la sustancia o de la sustancia a la cantidad. A Aristóteles semejante identificación le hubiera parecido imposible ateniéndose a los datos que arroja el análisis del ser sensible y a la diversificación del ser objeto de la Metafísica en los seres categoriales. También la dirección empirista transgrede los resultados del análisis aristotélico. En su forma extrema, en el sensismo, en Berkeley por ejemplo, la reducción se realiza esta vez a favor de la cualidad, pero las cualidades no son las primarias de Locke —extensión, figura, movimiento, impenetrabilidad—, sino cualidades subjetivas, psíquicas, modificaciones del sujeto. Con esa reducción sólo quedaba por deshacer la sustancia espiritual, *para ver desaparecer,* en el dominio de la reflexión, el mundo como cosmos, como orden, como universo —vuelto hacia la unidad—, y el hombre como unidad numérica y esencial.

Por lo mismo que la sustancia, como ser incondicionado, presenta prioridad con respecto a las categorías, no es permisible, conforme a Aristóteles, la identificación absoluta de los principios constitutivos —y también de los explicativos— que los integran. Por donde se ve que no se puede explicar la sustancia y la esencia con el conocimiento de la cantidad u otra categoría cualquiera. En los días que corren, epistemólogos de las direcciones más dispares, desde distintos ángulos, y los mismos cultivadores de las ciencias, confirman

los resultados de Aristóteles, en el sentido de que ni el conocimiento empírico ni el empírico-matemático son conocimientos de esencias.

3. OBJETO DE LA MATEMATICA.

La cantidad, además de ser categorial y de interesar al análisis metafísico del ser sensible, interesa desde el punto de vista epistemológico y desde el punto de vista gnoseológico. Se trata ahora de la cantidad matemática. También aquí los distingos de Aristóteles son importantes. La cantidad numerable es la pluralidad y recibe el nombre de cantidad discreta; la mensurable en la que se puede dividir en partes continuas, y de allí su nombre. Ambas abarcan, respectivamente, el número, la línea, la superficie, el cuerpo, y, finalmente, el tiempo y el espacio. Todos estos objetos matemáticos, aunque no son en estricto rigor sustancias, sí lo son secundariamente, y manifiestan como tales propiedades o afecciones como lo mucho y lo poco, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho, lo alto y lo bajo. Por afecciones de la cantidad en sí misma considerada, Aristóteles reconoce lo grande y lo pequeño, lo mayor y lo menor (7).

Se pueden aún agregar otras circunstancias que acentúan más el distingo entre cantidad continua y cantidad discreta. Las partes de una y otra se encuentran en distinta situación. Mientras en la cantidad continua, los puntos con relación a la línea, guardan relación de posición, y así también en los demás casos, inclusive el tiempo, las partes de la cantidad discreta carecen de posición y de situación, y, por tanto, no mantienen ninguna relación espacial. Además, y es otra distinción importante, las partes de la cantidad discreta no tienen término común en que se unan, y, en cambio, lo presentan los elementos de la línea, la superficie, el cuerpo.

Aclarada la naturaleza de la cantidad, hanse de señalar sus propiedades. Como la sustancia, la cantidad carece de contrarios. Quizá puede pensarse como contrarios mucho y poco, grande y pequeño. Pero debe advertirse que no constituyen cantidades; antes bien, deben tomarse como relaciones. Mucho y poco, grande y pequeño, doble y mitad, son términos de relaciones. Según sea lo relacionado, resultará una y misma cosa grande en un caso, pequeña en otra, conforme con las relaciones que se establezcan. Y así también para los demás casos.

Por otra parte, el ser de la cantidad no es susceptible de ser más o menos cantidad. Desde el punto de vista de la naturaleza de la cantidad, el número tres no es menos esencialmente cantidad que el número cinco. Ni entre las cantidades continuas, cinco codos es más esencialmente cantidad que tres co-

(7) *Metafísica*, Libro Δ, cap. XIII, 1020a, 4.

dos. El más o el menos pertenece no al orden de la esencia, sino al de las afecciones de la cantidad: es la forma que adopta su cambio (8).

Propiedad privativa de la cantidad, es la de ser igual o desigual. Iguales y desiguales son, estrictamente, los números, las líneas, las superficies, los cuerpos, la extensión y el tiempo. Sólo en sentido traslaticio, y siempre inexactamente, se aplican esos distingos a las demás cosas, a las cuales habría que llamar, atendiendo a la cualidad, semejantes o desemejantes, verbigracia.

También constituyen objeto de la Matemática las relaciones numéricas. Aquí es preciso establecer diferencias discursivas. Las cantidades continuas y discretas pueden considerarse como subsistiendo al margen del ser sensible, esto es del plano existentivo, como entes de razón, como objetos elaborados por el entendimiento, y por aquí se los puede concebir, en acepción segunda, como sustancias, puesto que presentan forma y materia inteligibles, admiten la indagación sobre la esencia —esencia en sentido traslaticio o lato—, y, por último manifiestan afecciones o propiedades, como ocurre con las sustancias sensibles y concretas. Las relaciones matemáticas no pueden ser consideradas como sustancias en ningún sentido, ni primario ni secundario. La prueba de ello se encuentra en el hecho de que no están sujetas al devenir, ni a la destrucción ni al movimiento, como ocurre con todas las sustancias sensibles. Esa condición particular de las relaciones matemáticas, que las aparta de la sustancia, sometida a la generación y a la corrupción, de la cantidad, donde existe el aumento y la disminución, y de la cualidad, cuyo movimiento es la alteración, muestra que la relación, siendo afección o determinación de las cosas que relaciona, es posterior a la sustancia, la cualidad y la cantidad. No hay, en consecuencia, relación que sea esencialmente mucho y poco, grande y pequeño, doble y mitad: toda relación supone lo relacionado. Estos resultados son completamente otros de los que muestra el racionalismo, por ejemplo en Leibniz. Para este filósofo el espacio es un elemento inteligible de las cosas. "Es la idea inteligible del orden de coexistencia de las cosas". El concepto de espacio es el de un inteligible que determina *intrínsecamente* las sustancias sensibles. Las cosas se diferencian en el espacio desde dentro de ellas mismas. Para Newton el espacio tiene un valor de realidad absoluta, de realidad metafísica, anterior a las sustancias mismas del ser existentivo. El de Leibniz carece de realidad absoluta, porque el espacio en él aparece como determinación interna de las cosas. Kant, queriendo superar las contradicciones y antinomias a que empuja forzosamente esos dos conceptos del espacio, lo concibe como una forma pura —ideal— de la sensibilidad. Arriba a la conclusión de la idealidad del espacio. Para Aristóteles el espacio es, en cambio, una relación: es la distancia entre los límites de dos o más sustancias, o entre las partes constitu-

(8) *Metafísica,* Libro Λ, cap. II, 1069b, 2; Libro N, cap. I, 1088a, 12.

tivas de las sustancias. El espacio no es pues ni un constitutivo esencial de las cosas ni tampoco una realidad absoluta ni una forma ideal con que el sujeto construye la realidad. El espacio para Aristóteles es relación, es relativo, es determinación externa de las cosas que surge de las cosas mismas. Con este ejemplo ilustramos la naturaleza de la relación matemática en el filósofo griego (9).

Aristóteles dice certeramente, ilustrando primero, y después precisando el ser de relación: "relativas, dícense las cosas como el doble con relación a la mitad, el triple con relación al tercio, y, en general, el múltiplo con relación al submúltiplo, y el más con relación al menos" (10). Y en las *Categorías*: "Se liaman relativas a las cosas que se dicen de las otras cosas, fuesen cuales fuesen; a las cosas de otras cosas, o que se relacionan con otra cosa, por diferente que sea la manera" (11). En las relaciones puede darse dos casos: relaciones determinadas y relaciones indeterminadas. El doble es relación determinada con relación a la unidad. El múltiplo es, en cambio, relación indeterminada, puesto que indeterminado es tanto el múltiplo como aquello con lo que se relaciona, el submúltiplo.

Las relaciones aritméticas, las determinadas y las indeterminadas, no admiten como propiedad los contrarios. Tampoco son susceptibles de más o menos, de aumento o disminución. El doble no es ni más ni menos doble. Otro carácter de los relativos es que son recíprocos. El doble lo es de la mitad, y la mitad es tal con relación al doble. Los términos o miembros de las relaciones matemáticas existen simultáneamente. Doble y mitad son al mismo tiempo y se destruyen asimismo al mismo tiempo; si no hay doble, no hay mitad, y si no existe mitad no existe doble.

Si se repara en el conocimiento de las relaciones, se advierte que, cuando se conoce uno de los términos de manera cabal —nos referimos a las relaciones matemáticas; no ocurre así en la relación que es el conocimiento, donde con agotar el conocimiento del sujeto no sabemos nada todavía del sujeto—, se conoce igualmente el otro término. Si se desconoce uno de ellos, se desconoce también el otro; no hay en este caso relación efectiva. Conociéndose que una cosa es doble, se sabe parejamente el doble de qué otra cosa es. O, si mejor, y como dice Aristóteles: "porque de no saber que es el doble de una cosa determinada, no se sabría en absoluto tampoco que ella es doble" (12).

Queda así precisado el objeto de la Matemática en Aristóteles.

---

(9) *Metafísica*, Libro N, cap. I, 1088a, 10-13.
(10) *Metafísica*, Libro Δ, cap. XV, 1020b, 1.
(11) *Categorías*, 6a, 7, 1.
(12) *Categorías*, 8b, 7, 5-10.

4. LA MEDIDA Y LA UNIDAD MATEMATICA.

La cantidad, la continua como la discreta, se conoce por la medida. La medida no es común para todas las especies de cantidad. Es preciso, en primer lugar, tener presente que, según sea la especie de cantidad, la cantidad numerosa, la extensión, la superficie, el volumen, el peso, etc., es la medida que se aplica para su conocimiento. La medida para apreciar el número es inextensa, carece de posición y no ocupa lugar. Las que sirven para mensurar las demás cantidades, son de la misma naturaleza que las cantidades medidas: de la superficie, una medida de superficie, de la extensión, una de longitud, de la peso, una de peso, y así con las demás.

El carácter fundamental de la medida, cualquiera que ella sea, es la indivisibilidad. De aquí que reciba el nombre de unidad, distinta para cada especie de cantidad, conforme queda dicho. Todas las unidades son indivisibles, pero la indivisibilidad adquiere dos formas: una absoluta, y otra, la segunda, que es indivisibilidad con relación a la percepción. La unidad aritmética, es enteramente indivisible, a diferencia de las demás unidades que, por lo mismo que son de carácter continuo, son indivisibles sólo con respecto a la percepción, la cualidad, y no en sí mismas.

Justo es preguntarse, entre todas las unidades, acerca de la esencia de la unidad pura y absoluta. Ella queda delimitada con la indivisibilidad absoluta. En ese sentido, la unidad primera fundamental es la unidad aritmética. Por eso dice Aristóteles: "Por lo cual toda cantidad en cuanto tal se conoce con la unidad; y aquello por lo cual primeramente las cantidades son conocidas es la unidad en sí y por sí. La unidad es, pues, el principio del número en cuanto número. De aquí que también para las otras cosas, se dice medida aquello por lo cual conocemos primeramente cada cosa; y medida de cada cosa es la unidad para la extensión, el ancho, la profundidad, el peso y la velocidad ([13]). Las unidades son de la misma naturaleza que las cantidades medidas, salvo en la cantidad aritmética o numerosa, donde la medida de los números no es un número, sino la unidad simple e indivisible absolutamente. Esa unidad primaria y primitiva es la unidad aritmética o mónada. Es la unidad primaria y primitiva, porque es principio del número; por analogía con la cual se llama unidad a las medidas indivisibles para la percepción y la cualidad, las que miden la longitud, la latitud, la profundidad, el peso, la velocidad.

([13]) *Metafísica*, Libro I, 1052b, 9.

5. NATURALEZA Y MODO DE EXISTENCIA DEL OBJETO MATEMATICO.

La reflexión matemática se mueve, conforme se ha dicho, en torno del aspecto cuantitativo del ser existentivo. Con otras palabras: su cantera propia está ubicada dentro de la categoría cantidad, lo que no quiere decir que se ocupe de la cantidad como ser categorial, como diversificación del ser o ente: de esto se ocupa la Metafísica. Lo que se dice es que la reflexión matemática elabora su objeto en esa categoría; desatiende el ser cualificado y trabaja con la cantidad continua en una, dos o tres dimensiones —inútil decir que Aristóteles tiene a la vista la geometría de Euclides—, y la cantidad discreta. Se desliga del estudio, en cuanto tales, de los seres sensibles, materiales, contingentes y particulares, para ubicarse en el segundo grado de la abstracción formal, donde considera sus objetos —líneas, ángulos, números, etc.— que, aunque carecen de materia sensible, poseen otra de carácter inteligible. Esta circunstancia permite que el entendimiento pueda delimitar esos objetos, en sentido lato, a manera de sustancias, como entes subsistentes, compuestos de materia y forma, y con relación a los cuales es legítima la investigación en torno a las esencias. Hay que advertir acá que los objetos matemáticos son sustancias en sentido segundo y no estricto, porque carecen de causa final. La finalidad o carácter tendencial que es un principio del ser existentivo, no tiene vigencia en el ser cuantificado. El que tales objetos presenten esencia, en sentido desde luego lato, explica que se los pueda definir, como se advierte en las definiciones matemáticas. Por un lado, se delimita el objeto —cuando se trata de definiciones esenciales y no meramente descriptivas o genéticas— por el género, por lo de común con otros objetos, y que tiene en cuenta la materia inteligible: por otro, por medio de la diferencia específica, que destaca lo propio del objeto definido.

Como segunda modalidad de los objetos matemáticos se puede indicar la de que si bien se encuentran existensiados en el ser sensible, donde a postre pueden únicamente existir, no son estudiados por la reflexión matemática en cuanto existiendo sensiblemente, sino más bien como subsistiendo al margen de la materia sensible (14). También es menester anotar como derivada de las modalidades anteriores, otras más; los objetos de la geometría y la aritmética nada tienen que hacer con la sustancia en estricto rigor. Son objetos que no se presentan con el carácter de la individualidad, recortados en el espacio y el tiempo ni en los psicológicos; residen en una esfera donde no acaece el cambio sustancial ni el cualitativo, porque la materia que forma parte de su constitución es inteligible (15). Esta peculiaridad aclara porqué los objetos

(14) *Metafísica,* Libro M, cap. III, b, 1-4; 1078a, 4-5.
(15) *Metafísica,* Libro Λ, cap. VIII, 1073b, 4.

matemáticos son nítidos y totalmente inteligibles; están privados de materia sensible, la cual confiere a los objetos de la realidad cierta opacidad, ininteligibilidad y hasta un residuo irracional: lo accidental y azaroso de la existencia. Explica, además, cómo el entendimiento que estudia los objetos físicos, no explica la totalidad real de sus objetos, aunque delimita lo indefinido e ininteligible por contraste con lo inteligible y definido, a diferencia del entendimiento matemático, que da cuenta por entero de la naturaleza, esencia y construcción de sus objetos.

La modalidad antedicha muestra como infructuosos, y así resultaron realmente en el pensamiento antiguo —Pitágoras y los pitagóricos, primero, y Platón en la última etapa de la evolución de su pensamiento, cuando identifica las ideas —ser auténtico— con los número— y en el pensamiento moderno —el racionalismo de Descartes, Leibniz y Wolff—, los intentos de asimilar la cantidad y la sustancia, y de sostener, consiguientemente, que el conocimiento matemático es de tipo esencial y alcanza el ser incondicionado. La cantidad, como determinación de la sustancia, supone el sustrato de materia y forma. La sustancia es, en este sentido onto-lógico —el ser en la razón—, anterior a la cantidad, tiene prioridad ontológica sobre ella. Onticamente, esto es en el plano existentivo, existen simultáneamente. Ni los entes matemáticos ni sus posibles combinaciones en el cálculo constituyen la esencia ni la materia ni el fin de las sustancias sensibles ([16]). Los números, atendiendo a su valor de conocimiento del ser sensible, toman en cuenta la materia y no la esencia, y por eso no se puede considerar al conocimiento físico-matemático como conocimiento por fundamento esencial. Así tres partes de fuego y dos de tierra constituyen la carne o el hueso, para tomar un ejemplo de Aristóteles; dos volúmenes de hidrógeno y uno de oxígeno componen el agua, según la expresión científica. En ambos casos, la esencia, lo que la cosa es en virtud de sí misma, su planta de edificación, no es conocida. Precisamente esa esencia, esa estructura que hace que el agua sea agua, exige tal o cual materia distribuída de ésta o aquélla manera. En resumen: los entes matemáticos, aplicados al conocimiento, expresan la materia.

Todavía más: si los objetos matemáticos no tienen existencia más que en las cosas sensibles, pero subsisten al margen de las mismas, se sigue saber dos cuestiones que se pueden expresar así: ¿cómo existen esos objetos en la realidad sensible y cómo subsisten al margen de ella? La averiguación de estas dificultades, muestra otros caracteres de los objetos matemáticos.

La existencia de los objetos matemáticos en las sustancias sensibles manifiesta modalidad particular. Esa existencia, primero, no se encuentra en acto. De no ser así, en una y misma sustancia habrían dos objetos sólidos, el sensible y el matemático, o mejor, el físico y el matemático. Esta es, suscintamente,

---

([16]) *Metafísica*, Libro N, cap. Vb, 8-12.

y aparte de toda polémica con los platónicos, la respuesta del realismo filosófico de Aristóteles. Ella reposa en distintas razones; entre otras, la de que, en caso de identificar la existencia física del objeto con la existencia real del objeto matemático, ambos no serían divisibles. Caracteriza la materia la divisibilidad. ¿Pero no se ha concluído al hablar de la medida y la unidad que no son divisibles, una absolutamente y las otras con relación a la percepción? Luego, si las unidades y las medidas matemáticas son indivisibles, y si ellas existen en acto en cada una de las sustancias sensibles o físicas, habría que concluir, contra toda evidencia, que los cuerpos naturales son indivisibles. ¿Cuál es el modo de existencia de tales objetos matemáticos? La respuesta no puede ser otra que la de la existencia virtual o potencial en las cosas materiales y concretas. Finalmente, que la actualización y subsistencia de los objetos mencionados, es obra del entendimiento, donde pasan a tener existencia de razón; y de aquí el nombre de seres de razón (17).

Queda otra salida para las cuestiones antedichas. Los objetos matemáticos poseen existencia separada, por sí, tal como afirmaba Platón y los platónicos pitagorizantes por los días de Aristóteles, y como vienen a sostenerlo ahora, en los que corren, los fenomenólogos con Husserl —*Investigaciones Lógicas*, Prolegómenos, § 46-51—, primero, y luego con Hartmann, quedando sin solución uniforme, en cambio, en los representantes de la filosofía científica, donde existe toda una gama que va de la respuesta netamente nominalista de los símbolos matemáticos —el caso de Schlick—, hasta la solución que podríamos llamar conceptualista de Reichenbach —Objetivos y métodos del conocimiento físico—. Ese problema aparece también en la interpretación de las leyes estáticas y dinámicas de la ciencia física. Aristóteles no admite la salida realista de Platón ni la de los que siguen esa solución, ni tampoco admite la interpretación nominalista de la simbología matemática. Su respuesta es la de que esos objetos existen con existencia potencial en el plano existentivo y el entendimiento los actualiza —en otros casos los elabora y construye—, pasando a tener consistencia de entes de razón.

La respuesta que sostiene que los entes matemáticos son de consistencia ideal, presenta a los ojos de Aristóteles dos dificultades. La primera, que, como quiera que los puntos son más simples que los planos, y éstos a su vez más que los cuerpos, los más simples tendrían que ser anteriores a los demás, aunque esa anterioridad fuese lógica y conceptual, pues el tiempo es extraño a los objetos matemáticos. Resulta así que el punto tendría que ser independiente, pero al mismo tiempo formaría parte de la línea; ésta existiría por sí, pero integraría la superficie; con esta última acontecería otro tanto con relación, desde luego, al cuerpo. Tal la aglomeración innecesaria a la que conduce la solución propuesta. La segunda dificultad: queda sin esclarecer cómo esos

(17) *Metafísica*, Libro M, cap. II, 1076b, 1.

mismos puntos, líneas y planos integran, con ser actual, los cuerpos geométricos, también ellos con actualidad de ser. Esa dificultad es insalvable, porque se producirá un amontonamiento de objetos geométricos en acto, los que no podrían integrar por su misma actualidad, cuerpos geométricos actuales. Podría quizá pensarse que, para esta última dificultad, existe solución. Los cuerpos geométricos, con ser por sí y separado, no poseen en acto puntos, líneas y planos, sino en potencia. Tampoco por aquí se acierta el camino. Sólo puede hablarse de ser en potencia allí donde existe materia sensible y nunca en el reino de las ideas y los objetos matemáticos de Platón, puesto que son ideales e inmutables. Otro tanto ocurre con la solución de Husserl. Esa misma imposibilidad se repite con los números. Las unidades existirían —serían para Husserl— en acto y jamás podrían constituir números, porque mantendrían siempre su simplicidad actual.

Los objetos matemáticos existen potencialmente en las sustancias sensibles. Con estricto rigor, no son sustancias, por lo que se ofrecen en las sustancias concretas a la manera que Aristóteles establece: "¿Cómo la línea puede ser sustancia? No lo es ni por la forma ni por la figura, como podria ser el alma, ni lo es por la materia, como el cuerpo: no existe nada que pueda constar de líneas, planos y puntos, como ocurriría si fuesen una especie de sustancia material" (18). ¿Qué relación guardan las sustancias sensibles y los objetos matemáticos? ¿Cuáles anteriores y cuáles posteriores? Desde el punto de vista de la sustancia, ésta es anterior. Desde la perspectiva que ofrecen los objetos matemáticos, ellos poseen prioridad. Esto es así porque, atendiendo a la sustancia, es anterior todo lo que continúa existiendo separado de lo demás. En este sentido, los objetos matemáticos no son anteriores a las sustancias sensibles, porque no existen al margen de ellas, sino subsisten, como entes de razón, en el entendimiento. En cambio, prioridad según el concepto manifiesta todo aquello de cuyo concepto resulta otro concepto o, con otros términos, cuyo concepto entra en otro concepto. Desde esta perspectiva, que no coincide con la anterior, son primeros los objetos matemáticos. Ilustremos: las sustancias sensibles son sustancialmente anteriores a las superficies, líneas y puntos, por lo mismo que son seres incondicionados y por sí. Las sustancias, consideradas como cuerpos físicos, son posteriores a los objetos mencionados desde el punto de vista lógico, puesto que la definición de los mismos supone el concepto de superficie, así como la de ángulo recto supone el de ángulo.

En suma: los matemáticos consideran sus objetos como entidades. Acerca del ser mismo de tales entidades no existe dificultad ni controversia. La controversia se suscita en torno al modo de ser de esos objetos. Para unos, los platónicos pitagorizantes de la antigüedad, y los fenomenólogos de hoy, los ob-

(18) *Metafísica,* Libro M, cap. II, 1077a, 11.

jetos de la Matemática existen separados de la realidad sensible; son ideales y están fuera del espacio y el tiempo. Esta concepción es inadmisible para Aristóteles, por las consecuencias absurdas que encierra, y, porque la realidad no es, al parecer, un montón de episodios sin enlace, al modo de una mala tragedia (19). Para otros, algunos de los pitagóricos —entre los pitagóricos, unos afirmaban que las cosas conocidas tienen un número; otros, sostienen que el ser (la esencia de las cosas) de las cosas son números, y para los fenomenólogos actuales, los objetos de la Matemática existen al margen de la realidad mundana. Para los racionalistas - Descartes, Leibniz, Wolff— la cantidad constituye la esencia misma de la realidad sensible, lo cual les lleva a concebir el conocimiento matemático y el físico-matemático como alcanzando las esencias. Las transgresiones a la proporcionada eficacia de esos saberes, fueron previstos por Aristóteles, y, con extraordinario aparejo crítico denunciadas por la Epistemología actual. Finalmente, para Aristóteles la respuesta adecuada consiste en considerar el modo de ser de los objetos en cuestión. No son éstos, como existencias separadas, ni existen en acto en las sustancias sensibles. Existen en potencia en los seres materiales, particulares, contingentes, sensibles; y en acto, como entes de razón, en el entendimiento, donde subsisten merced al proceso de abstracción o de elaboración. El entendimiento matemático no estudia las sustancias sensibles, no se refiere al plano existentivo, donde los objetos están en movimiento. No constituye violencia atribuir ser a los objetos matemáticos y considerarlos al margen de la materia; y de aquí que la Matemática sea perfectamente legítima, aunque en realidad sus objetos existen en la materia; además que por este tratamiento consigue rigor, exactitud y buenos resultados.

6. MATERIA Y FORMA DE LOS OBJETOS MATEMATICOS

Los objetos matemáticos son seres a modo de sustancias, donde es posible distinguir materia, forma y privación. Con respecto al primer principio constitutivo, bueno es recordar que es inteligible y no real: el punto con relación a la línea, la línea con respecto a la superficie, la superficie con respecto al cuerpo, y las unidades por lo que hace a los números. Son esos mismos objetos compuestos de materia y forma cuando se los toma como seres por si, como todos independientes; constituyen materia inteligible cuando integran y en ese caso asumen la función de elementos materiales. Así las unidades como constitutivos de los números, la superficie con relación al triángulo, el triángulo con respecto al tetraedro, el ángulo agudo como elemento del ángulo recto.

---

(19) *Metafísica*, Libro N, cap. III, 1090b, 8.

La forma de los objetos matemáticos confieren a estos unidad, inteligibilidad, ser actual, y permite el conocimiento de esos objetos por el entendimiento. El número cinco posee forma y materia que lo distingue de cualquier otro de la serie numérica. El cuadrado ofrece materia y forma que lo caracteriza como figura geométrica. Esos dos principios, el formal y el material, encuentran su fórmula racional en la definición por género próximo y diferencia específica.

Cabe señalar que la materia de los entes matemáticos se encuentra en potencia. Y se comprende. Las unidades que constituyen, desde el punto de vista material, el número, no pueden hallarse en acto, pues de ser así habría pluralidad de unidades, con privación de la causa formal, la que hace que el número sea número, sea tal número. Este es siempre uno por la forma y múltiple por la materia: es unidad múltiple. Otro tanto acontece con los objetos geométricos. Sus elementos materiales (inteligibles, desde luego), el punto, la línea, la superficie, están en potencia dentro del objeto geométrico. Cuando se priva a este último de su causa formal, las unidades o todos parciales y potenciales, pasan al acto, desapareciendo el número aritmético.

Si se atiende a la producción de los números, su principio es la unidad. Es ésta también principio que hace cognoscible los números. Lo primero, porque los números resultan por adición. El principio de la línea, atendiendo a su formación, es el punto, el de la superficie, la línea, el del cuerpo, la superficie. Lo segundo porque en la definición de la Matemática aparecen esos principios, los cuales sirven para la delimitación discursiva —definir es limitar la naturaleza de un objeto— de sus objetos. Esas unidades resultan de esta manera principios de cognoscibilidad. Finalmente, es bueno señalar que entre las unidades que potencialmente constituyen el número, no existen diferencias, así como no las hay entre los puntos.

Entre los números, considerados por sí mismos o bien desde el ángulo de su producción, y entre los objetos de la geometría, vistos de ambas maneras, no existen las diferencias esenciales —en sentido estricto— que aparecen entre las sustancias —seres incondicionados— de distintas especies y distintos géneros. Existe diferencia de cantidad. Claro está que, entre los números, existe también cualidad, pero ésta para ellos es posterior a la cantidad. Sólo la unidad aritmética, la unidad primaria, carece de cualidad; es cantidad absoluta, pura, principio por tanto de la cantidad, tanto de la continua como de la discreta. Esa diferencia en la cantidad explica porqué no puede establecerse entre los objetos matemáticos diferencias esenciales en la acepción primera de esencia: estructura de la sustancia.

Finalmente, una última dificultad: ¿qué tiene prioridad, la forma o la materia? Desde el punto de vista de la forma, el número es anterior a sus elementos, y el ángulo recto al ángulo agudo. Si se toma en cuenta la materia, el número, como conjunto de materia y forma, y el ángulo recto, son

posteriores. Desde una tercera perspectiva, la producción o formación, los elementos tienen prioridad sobre el compuesto. Todos son distingos necesarios para responder, con debido ajuste, la dificultad que plantea la prioridad o posterioridad de la materia y la forma.

7. EL ENTENDIMIENTO MATEMATICO.

Toca ahora estudiar el aspecto gnoseológico de la filosofía de la Matemática en Aristóteles, esto es, los procesos que hacen que los objetos antedichos adquieran existencia matemática, a partir de su existencia en las sustancias sensibles. Esos procesos son dos: uno, que corresponde a los sentidos, otro, que pertenece al entendimiento. Ambos son de carácter abstractivo, aunque guardan relación distinta: el primero es el realizado por la actividad sensible y precientífica, el segundo es producido por la intelección matemática. Desde la perspectiva que ofrecen los procesos mencionados, ocurre que, si bien los objetos obtenidos por la intelección matemática presuponen los objetos que se presentan a la percepción, son matemáticos, estrictamente, sólo aquellos que ofrecen materia inteligible, es decir, los que se presentan en la intelección matemática. Sobre esos objetos la Matemática formula sus juicios.

Aunque no haga relación directa con el estudio de la intelección y el entendimiento matemáticos, conviene, sin embargo, comenzar con la actividad sensible que supone el conocimiento de la cantidad óntica, como extensión, dimensión, unidad de las sustancias sensibles: los sensibles comunes, que dice Aristóteles. Porque sobre una cosa es preciso insistir aquí. Para la filosofía realista, según queda dicho al hablar de la sustancia y la cantidad, ésta última existe ónticamente en las cosas sensibles, como número, magnitud, figura, etc., en potencia en todos los casos y no con la pureza inteligible que presentan esos objetos en la intelección matemática. Por allí debe comenzarse la averiguación, para pasar después al estudio de la actividad del entendimiento matemático.

Por lo que hace al conocimiento sensible de la cantidad óntica, bueno es recordar que Aristóteles considera los sensibles y la sensación —la percepción que se dice hoy— existiendo de dos maneras: en potencia y en acto. El color, el sabor, el olor, como cualidades, pueden encontrarse en las cosas materiales no de manera manifiesta y actual, sino en potencia y virtualmente. Lo mismo ocurre con la sensación-percepción, cuya potencia puede encontrarse en acto, como en la visión, la audición, la gustación, o, también, como capacidad anímica no actualizada. La relación en que consiste el conocimiento por los sentidos, hace menester que los sensibles y la sensación se encuentren en acto. Los primeros influyen sobre la potencia sensitiva únicamente en el caso de hallarse en acto. No existe sensación-percepción cuando las cua-

lidades de la sustancia sensible están en potencia. Tampoco existe sensación-percepción cuando la capacidad sensible respectiva no se encuentra en acto. Así ocurre con la visión y la audición impedidas por deficiencias en los órganos u otros obstáculos externos. Los sensibles o formas sensibles que colocan en acto a la potencia sensitiva, desde su actual existencia en las sustancias, obran sobre dicha potencia como agente y la potencia como paciente. Las sensaciones-percepciones, resultan, como se comprende, afecciones, pasiones, πάθοι; no se actualizan por acción de la voluntad, como el caso de los actos voluntarios. Con otros términos: las sensaciones-percepciones no se tienen cuando se quiere, sino cuando los sensibles en acto influyen a través de los sentidos sobre la potencia sensitiva. Las intelecciones, las decisiones, como actividades, dependen de la voluntad. De aquí otra consecuencia: las sensaciones-percepciones, como estructuras psíquicas carecen de materia, porque la potencia sensitiva, que es sujeto de las mismas, es anímica y por tanto inmaterial. En cambio, los sensibles pertenecen a las cosas materiales y presentan esa misma consistencia (20). Finalmente, como cosa importante hay que tener en cuenta que las cualidades sensibles y las impresiones que provocan en la potencia sensitiva guardan identidad, o, si se quiere, semejanza idéntica, cuando están en acto, a pesar que considerados según sus conceptos y su modo de ser —materiales unas, anímicas las otras— son diferentes (21).

Otros distingos conducen a la solución de la dificultad planteada. Entre los sensibles los hay de dos clases: los que son por sí y los accidentales. Los primeros a su vez comprenden los llamados sensibles propios y los sensibles comunes. Aquí se camina ya sobre el camino recto. Existen sensibles propios privativos de cada uno de los sentidos: el color para la vista, el sonido para el oído y así en los demás casos. Existen además sensibles comunes para varios sentidos: el movimiento, la quietud, el número, la figura, la magnitud. Con la vista, el oído, el tacto, además de los sensibles propios que se vinculan con cada uno de ellos, se perciben los sensibles mencionados. Imposible resulta, en cambio, percibir con el oído el olor, con el tacto el sabor, con la vista el sonido. Son precisamente los sensibles comunes distintos modos de la cantidad real, óntica, con existencia en las sustancias materiales. No hay más que repasarlas mentalmente para darse cuenta de ello. Están, por último, los sensibles accidentales, entendiéndose por tales los que acompañan a los sensibles propios, sin afectar los sentidos directamente. Así, sensible propio es el color blanco para la vista, pero es accidental que tal color se ofrezca en la superficie de esta o aquella sustancia. Los sentidos sufren la influencia de la sustancia no como tal, sino en cuanto conduce formas sensibles.

Lo expuesto permite comprender cómo el movimiento, la quietud, el nú-

---

(20) *Tratado del Alma,* Libro II, cap. 12, 424a, 25.
(21) *Tratado del Alma,* Libro III, cap. 2, 425b, 25-30; 426a, 15-25.

mero, la figura, la magnitud, son sensibles comunes que son percibidos por las percepciones comunes, merced a un proceso de separación, que no otra cosa quiere decir abstracción, de los demás sensibles. Esas sensaciones-percepciones no son impresiones de la figura, la extensión, la dimensión pura, sin materia sensible, tales como se ofrecen en la existencia matemática. Son impresiones inmateriales de formas sensibles que se dan en la materia, sin la pureza, en consecuencia, de lo inmaterial. Pues bien: esas sensaciones-percepciones comunes de los sensibles comunes suponen separación, remoción de los demás sensibles, los propios y los accidentales. Esa abstracción mediante la cual se conoce sensiblemente la figura, la dimensión, el volumen, la magnitud, es precientífica; no es la que opera el entendimiento matemático.

Con respecto a la verdad, las sensaciones-percepciones de los sensibles comunes no se encuentran en la misma situación que las sensaciones-percepciones de los sensibles propios. Estas últimas son siempre verdaderas, o tienen un mínimo de error ([22]). Cabe el error, en cambio, en las sensaciones-percepciones de los sensibles accidentales y comunes. Lo primero, porque los sensibles propios guardan relación accidental con la sustancia, y al atribuir aquéllos a determinadas sustancias se cae fácilmente en el error. Así, no hay posibilidad de error en la percepción del sensible dulce, pero sí la hay en atribuir éste a la sustancia vino, pues puede pertenecer a otras muchas. Lo segundo, porque las impresiones que producen la figura, la dimensión, el número de las sustancias, depende de la ubicación de las mismas con respecto a quien las percibe, o de la de éste con relación a ellas ([23]).

La discriminación de los diversos sensibles, los que entran en las diversas categorías, y la de los sensibles diferentes, los que figuran en una misma categoría —para Aristóteles diversidad es la distinción entre categorías; diferencia es la distinción dentro de una categoría—, no corresponde a ningún sentido en particular ni a todos en conjunto. Es así, primeramente, porque a cada sentido corresponde la capacidad de ser influído por los sensibles propios y no la de discriminar y diferenciar sensibles. Después, porque el conjunto de los sentidos forma multiplicidad y el conocimiento de la diferencia y la diversidad sensibles, exige que la capacidad sea una y distinga los sensibles diferentes y diversos al mismo tiempo ([24]). Esa capacidad recibe el nombre de sentido común y es la que hace posible la iniciación filosófica, el *initium philosophandi* que dicen los escolásticos.

Es importante insistir en que el conocimiento sensible implica separación, abstracción. Se percibe con los sentidos, a cada uno de los cuales corresponden sensibles propios. Ello muestra de suyo que la potencia sensitiva se

---

(22) *Tratado del Alma,* Libro III, cap. 3, 427b, 10; 428b, 15.
(23) *Tratado del alma,* Libro III, cap. 3, 428b, 20-25.
(24) *Tratado del Alma,* Libro III, cap. 2, 426b, 10-30; 427a, 15.

actualiza de distintas y diversas maneras, según que los sentidos afectados sean éstos o aquéllos. La sola existencia de varios sentidos supone ya separación, abstracción o corte en la realidad percibida. Más todavía: las sensaciones-percepciones-comunes lo son de los sensibles comunes antes mencionados, los que se ofrecen junto con los sensibles propios de la vista, el tacto, etc. Son percibidos como figura, dimensión, volumen, etc., para lo cual es menester el proceso de abstracción sensible y precientífica. Esa abstracción —separación o corte— de la cantidad queda así explicada por dos causas: la diferencia y la diversidad de los sensibles —propios, comunes y accidentales— y por la multiplicidad de los sentidos. Los sentidos cumplen ya una función abstractiva, separativa o precisiva, en el sentido no de justeza, sino de *praecidere,* es decir de cortar o separar.

En conclusión: existe, en primer lugar, la percepción primitiva, empírica, bruta, donde los sensibles propios, comunes y accidentales no son percibidos distintamente, es decir como tales. Para la existencia de la sensación-percepción antedicha, basta la presencia del objeto sensible y que no hayan impedimentos externos para la actualización de la potencia sensitiva. Después, las demás sensaciones-percepciones se originan por la actividad abstractiva sensible, en la cual interviene en sentido común como capacidad discriminativa.

Se estudia precedentemente la actividad que permite el conocimiento de la cantidad con existencia real, como dimensión, figura, volumen, extensión, número, etc., de las sustancias compuestas, cuya estructura cuantitativa es recinto donde ocurre el cambio cualitativo y el cambio sustancial. Falta considerar la intelección y el entendimiento matemáticos. La primera en su actividad de abstraer y actualizar los objetos matemáticos que, en potencia, se presentan en las imágenes o fantasmas sensibles; el último como actividad de juzgar esos objetos y sus propiedades.

También esta vez, a semejanza del itinerario recorrido en el análisis del conocimiento sensible y precientífico de la cantidad real, es preciso atender, primero, a la potencia que entra en actividad y luego el proceso que conduce a la cantidad con existencia matemática.

Aristóteles reconoce en el alma humana, como potencia privativa, la potencia racional. Esa potencia tiene como objeto el ser, todo ente sin excepción. Se llama también intelecto pasivo, porque entender es cierto estado de pasividad si se atiende a que se necesita asimilar el objeto para pasar al acto. Hay que advertir acá que ese objeto que recibe no es el ser universal, el ser en su totalidad, sino un objeto determinado. Para actualizar el intelecto respecto del ser en su totalidad fuera menester un intelecto infinito, perfección que no manifiesta el del hombre. Por consiguiente el entendimiento humano no está en acto con relación a todo lo inteligible. Se comprende así por qué existe el intelecto pasivo. Sólo el intelecto que está en relación con todo el ente, con el ente universal, y que es con respecto a éste como su acto, es en-

tendimiento enteramente activo. Es el caso del Acto Puro del libro Λ de la Metafísica de Aristóteles. Se comprende además del entendimiento agente para la asimilación del objeto y la actualización del entendimiento pasivo, frente al cual es como la luz —dice Aristóteles—, que en cierto modo hace que los colores en potencia, sean colores en acto.

La abstracción matemática que opera el entendimiento es diversa de la abstracción sensible de la cantidad real. Esa diversidad responde a la diversidad de los objetos abstraídos, la cantidad real en un caso, la cantidad matemática en el otro. Ello se comprende perfectamente. La figura, la dimensión, el volumen, la unidad, en dos palabras, los sensibles comunes, se ofrecen juntamente con los sensibles propios de la vista, el oído, el tacto. La discriminación, la separación de esos sensibles, la realiza el sentido común, el cual permite la distinción de percepciones propias y percepciones comunes, con la salvedad de que estas últimas suponen siempre la percepción de los sensibles comunes en sus condiciones reales o sensibles. Las percepciones comunes no separan la cantidad real como figura, extensión, tamaño, etc., de sus condiciones materiales de existencia. Son representaciones sensibles que, aunque inmateriales en sí mismas, como que son impresiones anímicas, representan la cantidad en sus condiciones sensibles. Es el caso del conocimiento sensible de chato. En cambio, la intelección matemática aprehende sus objetos sin materia sensible; algunas veces con materia inteligible como en el caso de lo curvo, lo recto, lo convexo, los que suponen, como objetos compuestos de materia inteligible y forma, cantidad continua, extensión espacial; y otras, sin ninguna clase de materia, como en la aprehensión de las esencias matemáticas: la curvatura, la convexidad, la longitud.

En el plano de la abstracción sensible, se afecta el sentido común, con el cual se distingue los sensibles comunes. En el plano de la abstracción matemática, se afecta el entendimiento pasivo, que pasa al acto merced a la abstracción de los objetos y las esencias matemáticas que realiza el intelecto agente.

Tres conclusiones se desprenden de lo antedicho: una, no existe intelección matemática, representación intelectual de objetos matemáticos, presentes primero en la percepción común, sin imágenes, sin fantasmas, para decirlo con palabras de Aristóteles. Otra, el intelecto matemático concibe sus objetos como si estuvieran separados de la materia sensible, aunque en realidad no lo están. Lo último, caracteriza a la intelección matemática, como por otra parte a la intelección en general, el ser intuición intelectual, aprehensión simple, donde no es posible el error. El error surge con el juicio, no con la aprehensión de los objetos matemáticos de las imágenes y por medio del intelecto pasivo y del intelecto agente. Es siempre verdadera porque el concepto en que se representa el objeto abstraído, contiene un objeto idéntico al objeto que potencialmente se encuentra en la imagen. Entra el error, en cambio, en los

juicios que formula el entendimiento matemático cuando juzga esos objetos y sus propiedades con existencia matemática.

Una primera dificultad fué vencida en el desarrollo anterior. Ella se pudo expresar así: ¿con una e idéntica facultad se conoce la extensión y la esencia de la extensión, los entes matemáticos y la esencia de los mismos? La respuesta es ahora casi ociosa. Con la facultad sensitiva y con el sentido común se juzga acerca de las cualidades y modos reales de la cantidad en las sustancias sensibles. Con el intelecto activo se captan las esencias y se conciben como sin materia sensible, a partir de las imágenes, donde muestran existencia potencial. Otra dificultad se alza aquí: la aprehensión de los objetos matemáticos con materia sensible y la captación de la esencia de esos objetos, ¿se realiza con una sola facultad? La respuesta a este problema —que se plantea en uno de los pasajes más difíciles de interpretar del *Tratado del Alma*— es, salvo mejor criterio, afirmativa. Unica debe ser, en efecto, la facultad que distingue y conoce el objeto matemático y su esencia, como único es el sentido común que discrimina los sensibles propios, comunes y accidentales. Un distingo cabe, sin embargo, anotar. La aprehensión de los objetos matemáticos con materia y forma inteligibles, es previa a la captación de las esencias matemáticas. Antes de abstraer la curvatura, la longitud, la esfericidad es preciso aprehender lo curvo, lo recto, lo esférico, lo convexo.

DIEGO PRO
Tucumán, 10-XII-1945

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE MENENDEZ PELAYO

Menéndez Pelayo (*) se ha cuidado de precisar el concepto de filosofía y ha remansado su atención en las exigencias de estilo, erudición, pensamiento y originalidad que impone la labor filosófica, derramando sus ideas por toda su obra, como si quisiera fundamentar sus opiniones todas —las filosóficas y las puramente literarias— sobre cimientos filosóficos.

Toda la filosofía, la filosofía como aspiración humana, no se somete a una definición lógica. Menéndez Pelayo ha rehusado estampar una frase en la que aparezca un género próximo y una diferencia específica, desconfiando de la filosofía que se preste a una satisfacción esencial que, al ser puramente lógica, la petrificaría en vez de animarla o ensaviarla. Para Menéndez Pelayo la filosofía es una aspiración intelectual por alcanzar una síntesis suprema de lo diverso con lo idéntico; en la que se esclarezca, en multiplicados esfuerzos intelectuales, el principio que reduzca a la unidad la muchedumbre de las diferencias, que concilie lo compuesto con lo simple, de tal forma que los conocimientos se organicen en una sola e indivisible ciencia, cuyas leyes se extiendan a todo el universo inteligible.

Podría creerse que Menéndez Pelayo está definiendo la filosofía con pluma positivista, pero la verdad es que sus expresiones denuncian lo contrario. Porque esa unidad o síntesis de todas las ciencias es, en su realización suprema, un sueño magnífico y generoso, sí, pero que se habrá de quedar siempre en la categoría de los sueños; porque esa unidad, esa ciencia trascendental

(*) Citamos siempre por la Edición de las Obras Completas, del C. S. de I. C. Comprende LXII volúmenes aparecidos, quedando por publicar los de la correspondencia. Las obras contenidas en los tomos a que se hace referencia en las citas de este trabajos son las siguientes. Tomo XLIII: *Ensayos de Crítica Filosófica*; tomo LIX: *La Ciencia Española* (vol. II); tomo XL: *Historia de los Heterodoxos Españoles* (vol. VI); tomo X: *Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria* (vol. V); tomo IX: *Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria* (vol. IV); tomo LVIII: *La Ciencia Española* (vol. I). La "Biblioteca del Pensamiento actual" ha editado, seleccionada por Láscaris Comneno, una antología filosófica de Menéndez Pelayo (Madrid, Rialp, 1955). Esta Antología nos ahorra la reiteración expresa de los textos en nuestro trabajo, con gracia de la extensión en las citas.

y una, sólo en la mente divina existe, y sólo alcanzamos de ella, en esta vida terrenal, dispersos y múltiples reflejos (1). Menéndez Pelayo concibe, pues, la filosofía como una aspiración humana por lograr una participación del saber divino de las cosas, a sabiendas de que ese saber no puede lograrlo el hombre, pero reconociendo en la aspiración el más noble ejercicio intelectual. En Dios no cabe hablar de filosofía, porque en su ciencia divina la unidad de los conocimientos no es aspiración sino realidad; en el hombre sí, y sólo el hombre es filósofo, como se nos viene repitiendo desde Platón, porque sólo en el hombre se da la aspiración como ejercicio intelectual.

Menéndez Pelayo engaña fácilmente a los lectores precipitados; o mejor, los lectores precipitados se engañan fácilmente leyendo a Menéndez Pelayo, porque en Menéndez Pelayo la gracia literaria y la fluidez de estilo no apagan la luz intensa de su pensamiento. En efecto, cuando Menéndez Pelayo relega a la categoría de los sueños el logro de la ciencia transcendental y única que es la filosofía, no niega la posibilidad ni la consecución real, histórica y personal, de verdades, lo que afirma es la distancia insalvable que media entre el entendimiento humano como aspiración por alcanzar la sabiduría y el de la sabiduría como posesión plena y satisfactoria. En realidad, Menéndez Pelayo está reconociendo la capacidad de infinito de que goza el entendimiento y la incapacidad de resolver esa capacidad por sí mismo y en virtud de su propia naturaleza (2). Y este convencimiento que descubre Menéndez Pelayo al hablar de la filosofía como aspiración en tonos de añoranza y esperanzas, responde a unas afirmaciones expresadas y subrayadas en las frases epilogales de la Réplica al P. Fonseca en las que se declara al entendimiento *infinito en entender,* potencia en cierto modo infinita para todo lo inteligible, una participación de la lumbre increada, una impresión de las razones eternas y una similitud de la verdad increada que resalta en nosotros; frases que reiterará con sosiego y majestad el 2 de mayo de 1889 bajo las augustas bóvedas del templo, a sabiendas de que exponía doctrina común a Santo Tomás de Aquino y a los filósofos cristianos todos (3).

Cuando Menéndez Pelayo concibe la filosofía como aspiración no trata de rebajarla en la consecución de verdades, sino que se propone apartar al escepticismo absoluto y radical del camino de la filosofía, como actitud antihumana, como mito absurdo (4), que nunca ha tenido existencia más que en los cuentos extravagantes, y sin duda apócrifos, que Diógenes Laercio nos refiere acerca de Pirrón y sus discípulos, como una ficción, o poco menos, un fantasma creado por las necesidades de una polémica (5), enalteciendo, a la par, el ideal sublime

(1) XLIII, 60.
(2) LIX, 272-273.
(3) XLIII, 286-287.
(4) XLIII, 135.

de la ciencia y de la sabiduría a la que nunca el hombre llegará, con ser el hombre —y ésta es su gloria y su martirio— un anhelo intelectual y vital por alcanzarla. Y como no se niega la conquista de verdades parciales, ni el alcance de dispersos y múltiples reflejos, resulta que la filosofía, como aspiración, lejos de olvidar las verdades logradas las convierte en nueva y más anhelante aspiración.

Precisamente por ser la filosofía una aspiración al más encumbrado saber que el hombre puede alcanzar por sí mismo, valiéndose de la luz que en su entendimiento se enciende, no se puede confundir la filosofía con ciertos alardes de técnica de lenguaje, que nada tienen que ver con la filosofía como ciencia, con la filosofía "técnica". La filosofía técnica no es más, ni puede ser otra cosa, que el despliegue lógico y connatural al entendimiento, y, por ello, se compadece a maravilla con el lenguaje con el que vivimos, soñamos, rezamos o nos hablamos. No hay ciencia que tenga tecnicismo más sencillo y más próximo a la lengua vulgar que la filosofía, dijo Menéndez Pelayo (6). Y aunque la frase fué escrita con intención polémica resiste cualquier crítica adversa, porque Menéndez Pelayo se cuida de advertir que una cosa es el tecnicismo y otra muy distinta la hórrida barbarie con que los krausistas escriben. Dando de lado la acusación dictada contra los krausistas, la frase sigue mereciéndonos el valor que encierra: el de no entregar el tesoro de la filosofía a un juego de palabras, o a una construcción violenta de frases, sino que la dificultad se salva en la elevación de las ideas, nunca en las palabras. Platón, Descartes, y, si alguno prefiere, Ortega, Unamuno, y, entre Platón y Descartes, Santo Tomás de Aquino, son buena prueba del acierto que la frase de Menéndez Pelayo encierra. Se dirá que Heidegger es un técnico del lenguaje, y que sólo en virtud de ese tecnicismo se salva la comprensión de su filosofía, pero quizá convenga responder, primero, que ese tecnicismo responde no a la filosofía sino a "su" filosofía y, segundo, que la filosofía alemana se ha presentado de ordinario como un dialecto del pueblo alemán, y que la naturaleza y el desarrollo de la lengua alemana ha seguido un proceso distinto al de las lenguas neolatinas. La forma literaria apenas si tiene importancia para la filosofía, y la mejor forma es el decoro literario, pero sí que la tiene, y capital, la forma intelectual (7), es decir, la particular manera de exponer y sacar a luz el contenido de la conciencia ya que esta forma es la que pone de manifiesto la originalidad del filósofo, y es la singular armonía dialéctica que rige todas las partes de un sistema. Pero con la forma, como posición del filósofo, se compadecen absolutamente hablando, una forma literaria común y hasta vulgar. La gra-

(5) XLIII, 192.
(6) XL, 388.
(7) XLIII, 108

mática no es la filosofía, y lo único que la filosofía pide es que no se ofenda en su nombre a la gramática.

Menéndez Pelayo —me interesa subrayarlo— no ha desleído las verdades en las tentaciones de una vaga aspiración a la verdad. Son palabras suyas, que la visión del radiante sol de la Metafísica es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu. Cierto que quizá sea una aspiración sublime más que una ciencia, pero sin esa aspiración, tan indestructible como las leyes de nuestro entendimiento, no hay vida científica que valga la pena de ser vivida (8). En Menéndez Pelayo apunta siempre, como cometido filosófico, una metafísica de la interioridad metafísica de la conciencia como realidad la más viva, asible y visible de todo el horizonte intelectual, que se hace patente en su manifestación de aspiración hacia la verdad. Para quien los conceptos obtenidos de la realidad sensible sean las ideas supremas, originarias y válidas para juzgar de toda realidad incluso de la realidad ideal, el lenguaje de Menéndez Pelayo le sonará a extraño, y sin consistencia. Para quien los conceptos de la realidad exterior no sean más que los instrumentos para captar y ordenar la realidad que los ha suministrado, es decir, la exterior, pero no los adecuados para entender, explicar ni menos fundamentar la realidad interior, el lenguaje de Menéndez Pelayo le sonará preciso, seguro y profundo (9). Y en esta línea nos contamos, y en ella se mueve la filosofía más reciente del espiritualismo cristiano francés —Lavelle, Le Senne, Forest, Jolivet... —y el italiano —Carlini, Stefanini, Sciacca, y veinte más—; y ha sido precisamente Menéndez Pelayo el que ha acertado con el nombre de onto-psicologismo, y con el más exacto de *idealismo realista* (10) para esta dirección filosófica, nombre más adecuado, justo y sugeridor que el de *espiritualismo cristiano,* desvaído hasta la vaguedad, y más puro, limpio y castellano que el de *idealismo trascendentista,* que dice Sciacca, o que el de *Personalismo* que dicen Mounier o Stefanini, y que se presta a demasiadas confusiones.

Menéndez Pelayo tuvo conciencia de su vocación filosófica, y fué fiel, cuando le siguió la llamada, a lo que la filosofía exige. Si algo tengo de filósofo, dice, será en el sentido etimológico de la palabra, esto es, como amante harto platónico y desdeñado de las ciencias especulativas; y confiesa que no le atrae el estudio de las aplicaciones de la filosofía. Sin percatarse de ello, o, tal vez, a conciencia, Menéndez Pelayo se declara, con una sencillez que encanta, filósofo en el único sentido que la palabra consiente cuando se la usa a modo (11) y advierte en sí mismo, y declara en ocasión solemne en la que la declaración no le era favorable, que una cierta invencible tendencia le ha arrastrado siempre

(8) XLIII, 111-112.
(9) XLIII, 115.
(10) LIX, 252.
(11) XLIII, 119.

hacia la pura especulación y hacia el arte puro, en suma, a todo lo más inútil y menos político que puede darse, a todos los sueños y vanidades del espíritu. Y, cuando, al final del "Estudio" se cree con méritos suficientes ante sus oyentes para cambiar el tono del discurso, declara sin titubeos, que no es positivista, ni enemigo de la Metafísica (12), y que dista, y no poco, la filosofía que él profesa de la de Francisco Sánchez que acaba de exponer y criticar.

Menéndez Pelayo se tuvo siempre por filósofo, y en lo más hondo de su espíritu, y de su legítima ambición intelectual acarició esta ocupación, como la más noble y digna. Quizá, por ello, saltan por todas las páginas de su obra estos destellos filosóficos que están descubriendo una unidad intrínseca de pensamiento que no se resiste a permanecer oculta, pero que no encuentra la hora para salir a flote porque la pluma y el ánimo se ven de continuo asediados y divertidos por la abrumadora carga de varios y desemejantes trabajos que pesan en España sobre cuantos nos dedicamos —son palabras suyas— a la vida de enseñanza y de las letras (13). Menéndez Pelayo aspiró en su juventud al título de primer historiador de la Filosofía nacional que él otorga a Bonilla y San Martín (14). Primero, cronológicamente también, pues los que pudieran recabar este título no pasan de cronistas o redactores de mero catálogo de nombres y doctrinas: Vidart, P. Cuevas, y alguno más, citados y bien conocidos de Menéndez Pelayo. Laverde más que historiador fué sugeridor, alentador y consejero. Esta aspiración de Menéndez Pelayo no era un pío deseo sino la respuesta a una enorme carga de erudición y a un conocimiento de las posibilidades intelectuales valorándolas, con sencillez y humildad, pero con verdad y sin falsas modestias. El último timbre de que se envanece es el de haber puesto el hombro a la tarea de reconstrucción de nuestro pasado científico, y especialmente —sigo copiando sus frases— haber traído alguna piedrezuela al edificio de la historia de nuestra filosofía (15). Es más, Menéndez Pelayo persiste en su idea de que sus investigaciones y estudios se han encaminado a ese fin. Y, a veces, se da a sí mismo el título. Y ¿quién, hasta hoy, puede merecerlo como él? Lo que después de Menéndez Pelayo se ha hecho, y no es poco, a su aspiración y fecundidad se debe y casi me atrevería a decir que bajo su bandera (16).

Menéndez Pelayo llegó a escribir, doblando sus frases en panegírico de Bonilla y San Martín, que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión (17). Y acaso se mostró complaciente con los filósofos de profesión, al conceder a sus doctrinas el carácter de fuentes de conocimiento del genio filosófico de un pueblo. Con todo, una cosa es cierta

(12) XLIII, 200.
(13) XLIII, 201.
(14) XLIII, 388.
(15) LIX, 367.
(16) LIX, 257.
(17) LIX, 369.

en Menéndez Pelayo y es que el vocablo filósofo y filosófico aparece usado en el mismo párrafo en dos acepciones bien distintas. En la primera Menéndez Pelayo usa el adjetivo para designar los modos, estilo, espíritu, ambiciones y ritmos de vida de un pueblo; en el segundo el sustantivo está usado para designar a quienes, olvidándose de ese estilo de vida del pueblo en el que nacen, viven o escriben, elaboran un sistema de ideas. Es claro que para quien tenga a la filosofía por una construcción cerebralista, fría y hosca, o amable sólo con las fórmulas que nacen de la mente en aislamiento, este concepto de filosofía expuesto por Menéndez Pelayo dejará mucho que desear ([18]). Pero quien otorgue a la filosofía el título de actividad intelectual auténticamente humana, de forma que nada que sea humano deje indiferente al hombre, por muy filósofo que se crea, fácil le será acordar su opinión con la de Menéndez Pelayo sin que este aspecto humanista, y un poco antiintelectualista, haga suponer la aceptación de valores distintos a los puramente intelectuales en los temas que sean de suyo puramente intelectuales. Lo que sí hay que transcribir, para que todo quede en su punto, es que para Menéndez Pelayo no basta el camino de la ciencia para llegar al conocimiento humano de las cosas, ya que sin cierto sentido artístico, sin la divina intuición del arte, como él dice, en expresión que hay que saber y querer entender, no es enteramente comprensible cosa alguna. Y el adverbio *enteramente,* intercalado tan apunto por Menéndez Pelayo, nos ahorra nuevas digresiones ([19]); aunque sí nos estará permitido, de acuerdo con el criterio de Menéndez Pelayo, reconocer una limitación de las posibilidades filosóficas en quienes parece que está oscurecido el sentido y la comprensión estética. Quien no sepa montar sobre el último verso de un soneto un sueño de luz, quien no acierte a quebrar un silogismo ante un cuadro de Velázquez, es fácil que ni el silogismo ni la actividad intelectual le esclarezcan las cosas que con ellos intenta descifrar.

Menéndez Pelayo nos ha ido pintando su propio retrato con los trazos iluminadores con que dibujaba a sus biografiados. Y aunque no sea un criterio aceptable sin más el que nos asegura que somos nosotros los que quedamos prendidos en las líneas que trazamos, sí que es cierto que en los elogios hechos con amor, pasión y entusiasmo más que retratar al prójimo —o tanto por lo menos— nos estamos declarando a nosotros mismos en nuestros pensamientos o en nuestras esperanzas e ilusiones. Esto es singularmente claro e inobjetable cuando Menéndez Pelayo habla de Milá y Fontanals. No presumió nunca de filósofo, nos dice; aunque hubiere leído mucho y bueno de filosofía y tuviese un entendimiento claro, penetrante y agudo, capaz de elevarse sin esfuerzo a

([18]) LIX, 368.
([19]) XLIII, id.

las más altas esferas intelectuales. Pero temía el vértigo de las alturas, prosigue, velaba mucho por la paz de su alma, y como no era hombre que se contentase con las respuestas fútiles y meramente verbales en que los pseudo-metafísicos se complacen, ahogaba muchas veces la interrogación en sus labios, aunque no pudiese arrancarla de su espíritu ([20]). Quien lea, con espíritu generoso y desapasionado, a Menéndez Pelayo se percatará fácilmente que es él el que está descubriendo su propio estado de ánimo. A lo menos, en las obras que de Mila nos han quedado, no se desprende esa tensión equilibrada, serena, entre melancólica, escéptica y resignada que Menéndez Pelayo le atribuye. Alguna vez Menéndez Pelayo ha declarado que sus cartas —sobre todo las dirigidas a amigos o compañeros en la fe— más que como réplicas había que leerlas, para entenderlas bien, como observaciones y notas que tendían a explicar su opinión ([21]). Sirviéndonos esta declaración para descubrir el intento y la preocupación constante de Menéndez Pelayo por dar expresión, forma y luz a sus convicciones filosóficas, consideradas por él, no como datos o tesis inconexas, sino como sistema filosófico, por más que el elevado concepto que de la filosofía mantuvo siempre, le haga mostrarse muy comedido en este aspecto. Verdad es que en ningún estudio se propuso Menéndez Pelayo inculcar doctrina alguna filosófica, sino presentar y exponer lealmente la genealogía de todas ellas ([22]), pero esta presentación y exposición vale, a las veces, por un tratado de filosofía. El *Estudio* del que hemos copiado el último testimonio aducido, es prueba elocuente y, en nuestra opinión, innegable.

En Menéndez Pelayo alienta siempre una fe religiosa viva y sin ambages, y mueve los labios y lanza las palabras desde ella a los mayores arrojos de la especulación, habiendo doblado la frente primero ante la verdad infalible y eterna ([23]). Porque Menéndez Pelayo —y convendría que no se olvidara— es el que ha escrito que para el filósofo no hay más piedra de toque de la verdad que la verdad misma; la verdad misma, no sus consecuencias ([24]). Respondiendo con esta frase a quienes condenan una doctrina en nombre de las consecuencias, como si las consecuencias pudieran erigirse en supremo juez o en criterio de certeza. Si a esto se añade que las consecuencias son resultados de mudable valor y de muy equívoco significado, se advertirá el precio de la frase de Menéndez Pelayo que, si de una banda ataca al utilitarismo moral, social, político o puramente biológico, de otra está reconociendo que el filósofo encuentra en sus propios hallazgos no sólo verdades, como conclusión de búsqueda racional, sino la verdad que ha de servir de canon categorizador de las demás verdades.

---

(20) X, 157-158.
(21) LVIII, 32.
(22) XLIII, 213.
(23) XLIII, 297.
(24) XLIII, 306.

Menéndez Pelayo ha distinguido con precisión y claridad el filosofar de la filosofía, la inquietud de la búsqueda del gozo del hallazgo, el pensador del filósofo. Pero llegando a conclusiones desemejantes a las que llegan otros escritores de filosofía. Para algunos, la verdad, por ser verdad, es filosófica; la conclusión es la respuesta al filosofar, sin que se admita un discurrir auténticamente filosófico si no desemboca en una conclusión previamente aceptada, y sin que cuenten las condiciones ni las exigencias de la actividad espiritual. Menéndez Pelayo no confunde al pensador con el filósofo, aunque no tenemos porqué pedirle que, en esta particularidad, tenga siempre presente la distinción, porque no hay escritor —filósofo o no filósofo— que la mantenga cuando habla. Refiriéndose a Valera, por quien sentía una debilidad simpática y humanísima, dice Menéndez Pelayo que pocos, muy pocos merecen en España con tanta razón como él el noble calificativo de pensadores, y que pocos, o ninguno, tienen o alcanzan por fuerzas propias tan gran número de ideas metafísicas como las que él ha alcanzado y madurado en su entendimiento; y pocos españoles de este siglo, dice más adelante, podrían pasar por más filósofos que el señor Valera, en aquella filosofía, que se saca de las reconditeces del espíritu propio (25). Y, es curioso, ni siquiera esta vez pudo la amistad triunfar sobre la verdad, y la fortuna jugó a Menéndez Pelayo una pasada que, de haberla él advertido, la hubiera cortado en su raíz. Porque Menéndez Pelayo basa todo su elogio a Valera por su condición de *pensador,* hipostasiando en su persona el calificativo como supremo elogio, olvidándose de que el señor Valera, su amigo del alma, decía en carta abierta a don Ramón de Campoamor: "Y no ya sólo los pensamientos burdos y groseros, sino bastantes pensamientos sutiles, alambicados y finos, no suelen llegar a ser filosóficos, ni menos metafísicos. Y de aquí que a muchos hombres que piensan con sutileza y finura sin llegar a ser filósofos, los llaman *pensadores,* palabrilla muy socorrida" (26).

Que Menéndez Pelayo tenía conciencia del alcance que la filosofía exige para serlo, se nos antoja cosa probada; y anda descaminado el que se deje llevar en su juicio por ciertos quiebros literarios en los que se ensalza el estilo, la gracia, la delectación, siempre con intención polémica y frente al pedestrismo de otros críticos, pero que no llegan ni a anular ni siquiera a disminuir el valor y el rigor que Menéndez Pelayo quiere y mantiene para la filosofía (27). Y como obedeciendo a cierto impulso mágico, siempre se descubre la frase justa que ordena y equilibra el exceso reduciéndole a la verdad; y así vemos cómo entre las alabanzas desmedidas en su literalidad, pero cobijadas si disimulo bajo el

(25) IX, 364-365.
(26) *Estudios críticos sobre Filosofía y Religión.* (Obras Completas, XXXVI, págs. 220-221; Madrid, 1913).
(27) IX, 365.

patrocinio de la amistad, se intercala el elogio de los escolásticos, nada menos que loando la hermosura de una de sus expresiones: la de *informar* tomada en sentido de vivificar o animar lo que toca ([28]). Es como una secreta venganza que se tomó el recto espíritu de Menéndez Pelayo burlando su pluma, la de llamar pensador a Valera para no llamarle filósofo, y concediendo a sus cualidades literarias e intelectuales el honor de informar su poesía reivindicando un término escolástico, en general tan bajo de significación hoy y hace cien años.

Menéndez Pelayo, pese a la consideración que le merece la originalidad y la independencia del filósofo, como condición para filosofar, llega a decir que el cartesianismo fué más bien un llamamiento a la independencia de la razón que una verdadera filosofía, y aquí el adjetivo *verdadera* adquiere resonancias hondas, no porque se oponga a *falsa* sino porque se establece una distinción clara entre el filosofar, el plantear problemas, y entre la solución o por lo menos organización sistemática de las consideradas como soluciones ([29]). Y no tendrá inconveniente en decir que en Platón no siempre triunfa el filósofo, sino que, a veces, como en el *Timeo,* prepondera el instinto adivinatorio del poeta sobre la severa disciplina del filósofo ([30]). Ha engañado a muchos la facilidad literaria de Menéndez Pelayo como si la naturalidad expresiva, que es más esfuerzo que don del cielo, tuviera por necesaria compensación la superficialidad de las ideas, y como si los partos del genio filosófico se reconocieran por los gritos en el alumbramiento. Pero la verdad es lo contrario, que las ideas más excelsas han tenido siempre como cauce un discurso sencillo, casi humilde, siempre sin afectación. Y por humilde, sin afectación, limpio, ha resistido la fuerza opresora del tiempo. No queremos señalar con lo que venimos escribiendo un modelo exclusivo de estilo filosófico, sino declarar simplemente la variedad de formas, y no cifrar en ninguna de ellas con exclusividad la altura o pobreza de las ideas.

Menéndez Pelayo se atiene siempre al criterio de que la filosofía es una actividad del espíritu humano original, peculiar y de aspiración incesante y nunca saciada; pero sigue manteniendo que para hablar verdaderamente de la filosofía de un pensador, para convertir a un pensador en filósofo han de poder descubrirse en él principios, método, rigor, sistema, estructura orgánica de las doctrinas, de las adivinaciones, de las intuiciones, de las genialidades del razonamiento. De ambas exigencias, de la que podríamos llamar, para entendernos, psicológica, y de la sistemática, ha hablado reiteradamente Menéndez Pelayo en ocasiones bien distintas. Pero sin disminuir una de las exigencias en favor de la otra, como es costumbre en la polémica a que asistimos diariamente entre los llamados filósofos literatos y los filósofos de manual. Para Menéndez

(28) IX, id.
(29) XLIII, 23.
(30) XLIII, 28.

Pelayo el grande interés y la grande excelencia de la filosofía no estriba tanto en la solución cuanto en el trabajo de buscarla y en el generoso ejercicio del entendimiento perseguidor de la verdad (31). Nicolai Hartmann ha escrito que el sentido último del conocimiento filosófico, más que resolver enigmas es descubrir portentos. Y en la filosofía de Hartmann su frase puede estamparse como frontispicio y epílogo de su obra. Pero con ser muy semejante el sonido de la frase, en Menéndez Pelayo significa algo bien distinto. Porque Menéndez Pelayo al declarar el trabajo de buscar la verdad y el generoso ejercicio del entendimiento en perseguirla como la excelencia de la filosofía, habla con lenguaje de historiador de la filosofía. Y en ese lenguaje la frase es certera y sin que roce en nada la importancia y trascendencia de las conclusiones a que se llegue (32). Interesa más el camino que el punto de arranque y el punto de término, en filosofía. ¿Y habrá quien lo niegue? Sólo si se malentiende la expresión puede discutirse el acierto. Precisamente lo que Menéndez Pelayo intenta mostrar es que la filosofía no es el punto de arranque, y por no ser filosofía el punto de arranque, nos dijo que el cartesianismo es más bien un llamamiento a la independencia que una verdadera filosofía; no es tampoco el punto de término, porque la conclusión como aceptación no es filosofía, sino que la conclusión es filosofía en el grado en que en ella se descubre, se acepta y se resuelve la consecuencia. Ahora bien, la consecuencia no es otra cosa que los hitos del discurso, lo que Menéndez Pelayo en expresión oratoria —es de un *Discurso* de donde lo tomamos— llama los amenos vergeles o las hórridas fragosidades. Menéndez Pelayo afirma que la filosofía es la *forma;* pero la forma es la ordenación, encadenamiento, trama de las ideas, pudiendo decirse, y no es retórica, que hay filosofía donde se descubre un poema filosófico. Por lo tanto la filosofía es siempre original, y donde no hay originalidad no cabe hablar de filosofía (33). Cuando un pensador repite lo dicho por otros, sin una recreación personal, sin un ritmo o una animación personal, sin una carga literaria, afectiva, intelectual en la que el filósofo se descubre a sí mismo, no parece lícito otorgarle el título de filósofo. Y no parece lícito, porque quien no recrea las ideas no se ha comprometido en nada y la filosofía supone siempre —así al menos lo creemos nosotros— un serio compromiso con la verdad que se persigue.

A cualquiera se le alcanza que no a todos les es dado conseguir este grado que parece señalar Menéndez Pelayo a quienes aspiren al título de filósofo, pero es lo cierto que el título se alcanza de acuerdo con el mayor o menor vigor y rigor intelectual demostrado por el pensador y teniendo en cuenta no la machacona repetición de conclusiones, sino la originalidad en las consecuencias y en la fuerza con que se insertan unas ideas en la evolución general de la filosofía,

(31) LIX, 369.
(32) LIX, 376.
(33) LIX, 370.

haciendo apresurar su marcha, esclareciendo aspectos, resolviendo equívocos, o presentando nuevos problemas, aunque todo ello, o algunos de estos intentos, vayan acompañados de verdaderos desenfoques o de lamentables errores. Porque así como la ciencia no está integrada solamente por verdades inconcusas o por evidencias, sino que entran también en ella hipótesis rectificables; de modo análogo, la filosofía no es un manojo de conclusiones en ordenación, sino ordenación de ideas engarzadas por el hilo de luz que va derramando el filósofo.

La filosofía, para merecer este nombre, ha de proceder por principios lógicamente madurados —y la frase es de Menéndez Pelayo— sin que puedan definirla los aciertos, si son sólo instintivos, ni mucho menos los atisbos, vislumbres, adivinaciones o fantásticos caprichos (34). Más aún, dentro del espíritu de Menéndez Pelayo está la consideración de que la filosofía hay que buscarla —a lo menos la española— en los místicos, poetas, dramaturgos, novelistas, pero no porque estos autores suplanten a los filósofos, sino porque en ellos se remansan y se encarnan, por así decir, los hallazgos filosóficos (35). Por eso cuando no hay filósofos en un pueblo ¿qué filosofía se puede pedir a los literatos, novelistas, dramaturgos o poetas?

La filosofía es la respuesta personal a unas preguntas perennes, podríamos decir. Las preguntas son connaturales al espíritu humano; en las respuestas es en las que se descubre al filósofo sin que sea necesario que la respuesta presente ideas nunca oídas sino que basta con que la presentación sea original. Teniendo en cuenta que la originalidad se basa en la fuerza de los argumentos, en la inteligente trabazón, en el enfoque inédito de perspectivas, o en el ángulo de visión elegido para responder. También para la filosofía vale el aforismo de que lo que no es tradición es plagio, pero a condición de añadir que la tradición dota de originalidad a la persona que le es fiel y la vivifica y fecunda; es decir, hace que sea verdadera tradición. Menéndez Pelayo está convencido de que la originalidad de las ideas rara vez se alcanza, y con todo la valoración crítica de nuestra filosofía —y aun de toda filosofía— la realiza desde la originalidad como punto de valoración (36). Aclarar esta aparente oposición de principios servirá para esclarecer la posición filosófica de Menéndez Pelayo.

La Filosofía, en criterio de Menédez Pelayo, no nace como una sorpresa del espíritu humano, sino respondiendo a un deseo natural de saber. El hecho de que la Filosofía requiera un clima cultural para manifestarse, en nada se opone a esa consideración con que se abre la *Metafísica* de Aristóteles. La filosofía, pues, no ha existido jamás como *prole sin madre* (37). En ninguna ciencia, pero menos que en otras ha podido existir en filosofía esta fecundación ex

(34) XL, 362.
(35) LVIII, 307.
(36) XL, 341.
(37) XLIII, 144.

nihilo o sin madre. En la explicación de este enlace de unas ideas con otras, que Menéndez Pelayo considera como constante histórica de la filosofía, se descubre la convicción que anima toda su doctrina. Para Menéndez Pelayo no cabe hablar de originalidad ni de invención por lo tocante a la *materia* del pensar. Esto supone que la materia del pensar no son para Menéndez Pelayo las conclusiones o las respuestas dadas por los filósofos sino que son las ideas con las que se organiza un sistema filosófico. La materia del pensar es tan antigua como la filosofía misma, y la filosofía no es más que el ejercicio de la actividad intelectual cuando se aplica al esclarecimiento de las razones, causas, principios o ideas más altas, supremas o universales que puede alcanzar. La materia se le presenta al filósofo como objeto en función de la actividad intelectual que le es propia. Por eso las tesis que pudiéramos llamar esenciales y primarias son tan antiguas como la filosofía misma; no porque esas tesis como solución de interrogantes intelectuales, sean verdaderas e irreformables, sino porque esas tesis son las que responden a una actividad humana, precisamente en cuanto humana, y no precisamente en cuanto singular. Más claro, las tesis que se discutían en las escuelas del Indostán son las mismas sobre las que se dialogaba en los pórticos de Grecia, aunque en Efeso dijeran los heracliteos que la realidad era huidiza como la corriente del río que escapa de sí misma empujada por sí misma, llorando su propia fugacidad con llanto eterno que eterniza el huir, y los de Elea dijeran que la realidad ni podía ser movible, ni múltiple, sino una, única, inconmovible, eterna; porque sólo dotada de estas prerrogativas era inteligible. Pero sigue siendo verdad que la materia del pensar es siempre la misma. Y que para negar realidad a la apariencia hay que empezar por afirmar la apariencia como realidad. Es la *forma* del pensar lo nuevo, lo original. La forma que —como ya sugerimos páginas atrás— se identifica con la expresión de la actividad intelectual. Quien no es original en filosofía, entiendo así la originalidad, no puede ser habido como filósofo. Porque pensar es dotar de significación y ritmo personal a los pensamientos, aunque estos pensamientos o las ideas a que responden sean tan antiguos como el hombre, si es que no esconden su luz más allá del tiempo. Tiene razón que le sobra Menéndez Pelayo cuando dice que el sujeto de la historia de la filosofía puede ser considerado en rigor como un solo hombre que filosofa, a través de muchedumbre de siglos, conforme a ciertas leyes dialécticas que se cumplen lo mismo en el individuo que en la especie (38). Y como es el hombre concreto el que filosofa, y en él, por él y con él, la humanidad de la que es miembro, a nadie extrañará de que también los errores pertenezcan a la filosofía, no como fuerza vitalizadora, o como lumbres de verdad, o reflejos, sí como sombras o desenfoques producidos por el descarrío unas veces de los individuos, otras de la sociedad, otras —y no las menos— por una es-

(38) XLIII, 144.

pecie de antítesis que se observa en la evolución del pensamiento humano al través de la historia, como si un esplendor sucediese a otro al través de una época de decadencia o de ruinas.

Menéndez Pelayo cree en la evolución de la filosofía porque tiene la convicción del despliegue providencial de la historia, que no sólo se ha de restringir a la caída y restauración de los imperios, sino más bien a la evolución y esclarecimiento de las ideas. Esclarecimiento que se alcanza cuando se afina y se hace más profunda la conciencia intelectual del hombre, cuando el hombre cuenta en su haber con una tradición filosófica que lejos de ahorrarle el camino lo que hace es elevarle a una situación nueva desde la que los problemas eternos se divisan y han de plantearse, y procurar resolverlos con mayor agudeza y penetración. El que, por amor a la tradición, se sitúe en el plano de los antepasados, está destruyendo hasta la idea misma de tradición, siéndola infiel al no usar de los hallazgos que le ofrece, para con ellos conquistar otros nuevos, que serán tradición para los que han de venir. Donde no se conserve la tradición no cabe hablar de progreso, pero donde no se actúe la tradición sólo cabe hablar de parálisis intelectual. Y sólo se actúa la tradición si se logra que lo que hoy pensemos nosotros, los hombres de hoy, pueda ser tradición mañana; no, si la tradición de ayer puede alcanzar el mañana, sin contar con la vitalidad de hoy. Y la tradición no es pasado, sino el presente cargado de significación.

En filosofía no cabe repetición posible de las verdades si esa repetición no se hace filosóficamente, podríamos decir. Repetir un problema o una solución filosófica exponiendo nuevamente su enunciación, es desvirtuar el problema y la solución expresadas, es contribuir a la negación de la filosofía, o, por lo menos, a su desvitalización. Repetir sólo es posible en filosofía —y sobre esto Heidegger ha pronunciado palabras luminosas en *Kant y el problema de la Metafísica*— si con la repetición se renuevan no los problemas o las soluciones sino las posibilidades que encierran. Es decir, si se opera sobre los problemas y las tesis para conseguir su desarrollo interno. Si el filósofo entiende como fidelidad a un maestro dedicarse a la tarea de divulgar sus tesis, tal como fueron enseñadas por éste, lo que consigue es mostrar la infecundidad histórica de las doctrinas que divulga, y contribuir, por lo tanto, a la pérdida o al oscurecimiento de las ideas que enseña. En otras ciencias, tal vez no así, en filosofía lo es siempre, porque viene determinado por la exigencia misma de la Filosofía como manifestación histórica y personal, nunca repetible, de una verdad trascendente.

Menéndez Pelayo afirma que la filosofía sigue un ritmo ordenado, o por lo menos que despliega sus concepciones sujetándose a una norma inteligible. Y es cierto. No porque algo fatal anime su discurso, sino porque siendo la filosofía el ejercicio de la actividad intelectual aplicado a los altos principios, las

leyes de este ejercicio siguen las que rigen la actividad intelectual del hombre, que no se desentiende nunca de la situación histórica.

Pensar que el filósofo puede volverse atrás, no deja de ser un espejismo, una ilusión vana. Cierto que un filósofo de nuestra época puede prescindir de todas las soluciones históricas, pero siempre estará colgando su actividad intelectual de la época en que le ha tocado vivir, y si en algún momento puede sospechar que ha barrido de su conciencia todos los conocimientos y todas las tesis defendidas o defendibles, lo que no podrá nunca es romper con la historia porque, quiéralo o no, está dentro de ella en una situación dada de la que puede renegar, pero a la que no puede abandonar. El puede prescindir de la historia en que vive, pero la historia en que vive no puede arrojarle de su seno. No basta la voluntad humana, individual, para sacudir el yugo de las condiciones del tiempo, ni tampoco las de raza, como afirma Menéndez Pelayo. Esto lleva a sugerir a Menéndez Pelayo que en cierto sentido toda filosofía es mudable y pasajera en sus formas, pero el espíritu es inmutable y perenne, porque inmutable y permanente es la conciencia humana (39). Claro que si un lector se empeña en tomar la palabra conciencia o espíritu como puro despliegue de una actividad sin que el contenido de la conciencia descubra alguna verdad permanente, o algunas ideas inmutables, o algunos principios absolutos e insitos, pronto podrá mover la pluma acusando a Menéndez Pelayo de relativista o historicista. Y, sin embargo, en estas frases se declara antirrelativista y antihistoricista radical, ya que lo mudable y pasajero son las formas del pensar, las respuestas a las preguntas permanentes. Pero son pasajeras y mudables no porque sean falsas sino porque ninguna de ellas es capaz de adecuar ni de comprender exhaustivamente al contenido de la conciencia, a las ideas supremas de la mente. Y a quien afirme lo contrario, le será difícil explicar en virtud de qué privilegio un hombre puede racionalmente agotar la comprehensión de las ideas infinitas y eternas, y qué significa la historia desde el día en que un hombre ha respondido exhaustivamente a la llamada de la verdad definiéndola de tal forma y expresándola con tales palabras que los felices mortales que repitan esas fórmulas gocen de la verdad en sí misma. Más bien parece una ofensa a la verdad que una defensa de la eternidad de la verdad su opinión.

Nada tiene de extraño si Menéndez Pelayo considera a cada nuevo sistema como un organismo nuevo, debiendo ser estudiado como tal, para entenderle en toda su amplitud o significación (40). En cada sistema filosófico cabe descubrir elementos en suspensión y elementos en disolución, y la situación temporal condiciona ideas, frases y sentidos aunque no condicione ni someta a la verdad perseguida, que trasciende de tiempos y situaciones porque es anterior y superior a las edades.

---

(39) XLIII, 112.
(40) XLIII, 111.

Menéndez Pelayo no se dejó llevar nunca por la facilidad, pese a que las palabras que nacían de su pluma le brotaban con más naturalidad que a Ovidio sus versos. Y se mostró exigente con los filósofos y con la filosofía. Sus frases, copiadas hoy, parecen dirigidas no sólo a los políticos, conservadores y doctrinarios, de la generación que Menéndez Pelayo tiene delante, sino a otra bien cercana a nosotros. Espiritualismo recreativo, dice, incoherente y vago que parece nacido para solazar los ocios de ministros en desgracia; filosofía de fácil acceso, que hasta las mujeres cultas pueden leer sin tedio, filosofía de aparente facilidad, como toda filosofía que no lo es, incapaz de satisfacer las exigencias de ningún espíritu grave y lógico, que no vea en la ciencia pura más término que la ciencia misma, y que satisfecho con el varonil placer de indagar sistemáticamente la verdad, no se afane ni se desviva a caza de otro orden de relaciones (41). Mala y temible cosa son los filósofos metidos a políticos, exclama. En estas frases que anteceden y que hemos transcripto casi a la letra se descubre evidentemente una intención política, pero se pone también de manifiesto la convicción de Menéndez Pelayo sobre la filosofía como ciencia pura y rigurosa. Y las frases alcanzan más alto significado y revelan una precisión más fina de lo que la intención puramente circunstancial parece señalar si se las relaciona con otros textos. Menéndez Pelayo ha llegado a escribir que la filosofía pura es raíz y madre de todas las ciencias sociales; y que vivir sin moral es posible, aunque sea monstruoso e inhumano, pero vivir sin Metafísica es una ilusión (42). Y es que no hay más alto y generoso empleo del entendimiento humano que la contemplación de la verdad por la verdad misma, y así lo creyó y confesó Menéndez Pelayo afirmando que es ejercicio verdaderamente divino, en el que se revela y manifiesta más que en ningún otro esfuerzo natural la participación de la lumbre increada (43). No creemos cansar al lector si insistimos en la exactitud y medida de las frases de Menéndez Pelayo, sobre todo si cumplimos esta insistencia hoy en que las palabras son aire y menos que aire, fórmulas sin contenido, sin savia y sin responsabilidad, en los labios y en los libros de muchos secreyentes filósofos y en profesionales de la cátedra.

La Metafísica, para Menéndez Pelayo, es como el umbral de la fe y como el dintel de la razón. Sin Metafísica la teología carecería de base racional y sin metafísica a la filosofía le fallaría su lógico y supremo eslabón, siempre que a la metafísica se la entienda en su plenitud, sin la ruptura con que algunos la presentan, como si el conocimiento de Dios no fuera la ocupación auténticamente filosófica del entendimiento humano, y como si el agnosticismo no fuera, en fin de cuentas, la falda con que se presenta en sociedad el escepticismo (44). Ya

(41) XL, 343.
(42) XLIII, 302-305.
(43) XLIII, 229.
(44) XLIII, 287.

que —y pocos doctores lo han sabido decir como Menéndez Pelayo— a la conciencia intelectual la aqueja en todo momento la inextinguible sed de las aguas que manan de la fuente de la vida, únicas que dan entendimiento de verdad y de hermosura. Y precisamente porque esta sed es personal y es inextinguible nadie podrá decir que la virtualidad o potencia metafísica está agotada ni que se agote nunca, porque un agotamiento en la posibilidad de nuevas lumbres supondría para el espíritu una sombra más pesada que la de la muerte. Y es cierto por los cuatro costados, ya que la inacción del pensamiento o de la conciencia intelectual supone la negación del pensamiento y de la conciencia en su raíz espiritual, es decir, en su misma esencia y naturaleza. La metafísica, esa ciencia difícil y tentadora, es la que corona el edificio racional y la que le sostiene, quizá porque el hombre al ejercitar su entendimiento más que aprender lo que no sabe, está desplegando en luz inteligible las virtualidades de su espíritu, y más que conocer lo que ignora, recuerda y reconoce lo que en él puso Dios no como ideas innatas, sí como luz y semilla fructífera que el esfuerzo natural hace madurar y la reflexión torna inteligible y deleitable (45). La metafísica viene a ser, en la mentalidad de Menéndez Pelayo como la ciencia de los cánones permanentes que presiden y han presidido siempre toda actividad del espíritu. Por eso, fiel a su pensamiento, Menéndez Pelayo declarará que el misticismo no es filosofía, pero no porque no merezca este título, sino porque le sobrepasa, ya que el misticismo empieza donde la filosofía concluye (46), aunque fuera mejor decir —y con ello no desvirtuamos la intención de Menéndez Pelayo— que el misticismo no es filosofía, porque el misticismo no puede ofrecer como enseñanza intelectual sus intuiciones, pero no porque el misticismo ponga en actividad en el hombre facultades distintas de las que ejercita la filosofía.

Para ser propiamente filósofo no basta con ser pensador muy agudo, sino que se requieren método y disciplina. Y por serle indiferentes a Erasmo el método y la disciplina, Menéndez Pelayo no le otorga, con ser pensador muy agudo, el título de verdadero filósofo, aunque valga para calificarle el de mezcla de teólogo y humanista (47); y a los sofistas les niega la categoría de filósofos y considera su enseñanza disolvente de la conciencia pública, precisamente por su total carencia de método científico y por su demostrada incapacidad de elevarse a la consideración de las leyes que rigen el mundo inestable de los fenómenos y de las determinacions accidentales, tanto o más que por su charlatanismo venal (48); y a Baltasar Gracián le borra del catálogo de los filósofos en que le ha inscripto José del Perojo, porque aunque moralista delicado e ingenioso, literato agudo y singularísimo, no escribió de filosofía,

(45) XLIII, 355.
(46) LVIII, 117.
(47) XLIII, 383.
(48) VLIII, 148.

aunque de sus obras se pueda sacar, como se podría de las otras cien castas de escritores que no son filósofos, bastante filosofía ([49]), y no hay razón que autorice a llamar filósofo a Voltaire, La Mettrie, Holbach, que fueron cabalmente la caricatura más perfecta de la filosofía ([50]); y no es filósofo propiamente dicho Montaigne, ya que el ejercicio fácil y suave de una curiosidad siempre activa, su simpática y continua observación de sí propio, es una manera de sibaritismo intelectual de hombre de mundo que gusta de dormir sosegadamente sobre la almohada de la duda, pero no de filósofo ([51]).

Menéndez Pelayo sólo tiene por filósofo al que considera y trata a la filosofía como ciencia aparte, con método adecuado, sujetándose en la investigación a un rigor y estilo idóneos. Más aún, para Menéndez Pelayo, Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, no fué "psicólogo" en el sentido que es preciso conceder a esta palabra cuando con ella se designa a una especialidad filosófica, no porque no escribiera mucho y bien de psicología o de cuestiones psicológicas, sino porque en Santo Tomás no constituye una ciencia aparte —cosa que, en su época, nada tiene de extraño ni de demérito— y porque los datos no están interpretados de acuerdo con los modos de conocimiento derivados de la experiencia psicológica. Sin hacer demasiado hincapié en el problema concreto que levanta la discusión que Menéndez Pelayo sostiene en esta ocasión con el P. Fonseca ([52]), lo cierto es que Menéndez Pelayo no se deja nunca llevar, cuando habla de filosofía, del dilettantismo o de las frases adivinatorias, sino que se muestra riguroso en extremo.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO
Catedrático de Filosofía en la Universidad
de Valencia

(49) LIX, 55.
(50) LVIII, 377.
(51) XLIII, 199.
(52) LIX, 151-152.

VOCACION Y METAFISICA

"Magnificat anima mea Dominum;
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.
Quia respexit humilitatem ancillae suae: ecce enim
ex hoc beatam me dicent omnes generationes".
(Luc. I, 47-48)

En este trabajo se proponen algunas reflexiones sobre la vinculación entre vocación, adolescencia y filosofía. No es sino un primer intento de afrontar el tema del llamado a la vocación filosófica, apelando para ello a dos fuentes: ciertas ideas del pensamiento clásico, por un lado, y ciertas experiencias personales, por el otro. Esta fundamentación en dos planos nos parece, además, que responde, en cierto modo, a las exigencias mismas del método psicológico, en cuanto trataríamos de controlar el orden de los propios contactos con la cuestión, según principios y testimonios de perdurable vigencia.

Por lo que respecta al tercer término del problema, la adolescencia, se justificaría su inclusión, si pensáramos que la primera dificultad de relacionar los otros dos, vocación y filosofía, está precisamente determinada por el hecho de que, quizá, en el orden específicamente vocacional, las decisiones que se toman en cierta circunstancia crítica de la vida, ejemplarmente en la adolescencia misma, probablemente reflejen un primer contacto, una primera adhesión voluntaria que, en cuanto se torna dócil al descubrimiento de su objeto por la inteligencia, la arroja en la línea de su propio destino. Y estas adhesiones u opciones del adolescente cuando se echa a andar por la existencia serían, así, los núcleos sostenedores, los coágulos ontológicos sobre los cuales ha de construirse luego lo que venga; más: todas las posteriores complicaciones de la existencia, según tal punto de vista, nos aparecerían como progresivas y regresivas tomas de conciencia, como sistemáticos *coups de sonde,* en el contenido de aquellas adhesiones. Lo diremos: quizá en la adolescencia se establezca, por una oscura pero lúcida opción voluntaria, nuestra toma de contacto personal con la hondura del ser que debe constituirnos en el nivel de nuestra propia vida, y toda acción posterior no sería sino una especie de *épanouissement,* de autodespliegue sobre esa misma línea de contacto.

Ahora bien, el problema de la vocación entendida como realización humana, no con el sentido de preferencia profesional aunque lo connote, podría tener su punto de partida, para Aristóteles, según nosotros lo interpretamos,

en algo bastante simple y complicado: naturalmente todo acto persigue un fin que es su bien y el bien que el hombre persigue es la felicidad, como se dice en la *Etica* (1); también, naturalmente, todos los hombres tienen el deseo de saber (2).

El buscar la felicidad y el deseo de saber, se conjugan y movilizan a sí mismos, en cuanto expresa la estructura diferencial del hombre. El hombre busca la felicidad porque busca la perfección, a la cual aquélla es aneja, y siendo el hombre un ser racional, esa perfección sólo se realiza en la vida del conocimiento. Se desea, naturalmente, saber, porque, en el fondo, se desea desarrollar el ser que somos; y en la conquista y sabor de ese ser, al que tiendo como fin, se hace presente la felicidad, nuestra felicidad, la más alta para el hombre —fuera de la felicidad de la gracia— en cuanto no sólo intrínseca y secundariamente desarrolla mis posibilidades específicas, sino que primaria y formalmente glorifica a Dios (3). Esta felicidad entendida como vida de la inteligencia se ve, en Aristóteles, desde la fase platónica hasta la madurez (4).

De acuerdo con estos principios, pues, podríamos medir o señalar como vocación a la filosofía, como primer indicio de un llamado al modo de vivir que la filosofía propone, aquel estado de espectación pasiva y activa, por el cual el deseo de saber, el anhelo de conocimiento se hicieron presentes en la existencia del hombre. Pero aquí estaríamos un poco, nos parece, disolviendo nuestro problema en afirmaciones, por evidentes, inoperantes, ya que la vocación a la filosofía podría simplemente confundirse con la vocación al saber y, entonces, todas las vocaciones humanas serían filosóficas. Sin que una afirmación semejante sea absolutamente falsa en sí misma, creemos necesario precisar las cosas.

Las precisiones son las siguientes: en el conocimiento especulativo lo que hay primero, como actitud paradigmática, es el asombro que decían Platón y Aristóteles (5). El asombro es una admiración y una perplejidad. Y este asombro es típico de la adolescencia, precisamente, aunque puede ocurrirle al hombre en cualquier edad física de la vida. Estamos aquí, hemos estado aquí con las cosas, viviendo familiarmente con ellas; ocupándonos con ellas en diversos menesteres útiles, lúcidos, mitológicos y, de pronto, sentimos que esas cosas se nos alejan; un poco pierden su sentido. En tal momento el mundo plástico de la conciencia pueril es escondido, y aparecen los dos términos de una inacabable

(1) *Etic. a Nic.*, 1095 a, 12-20.
(2) *Metafísica*, 980 a 21.
(3) ARISTOTELES: *Etic. a Nic.*, Lib. I; SANTO TOMAS: *Summa Theol.*, I-II, q. III, a. 1/8. Ver también el tema en RAMIREZ: *De hominis beatitudine*, Cons. Sup. de Inv. Cient. Madrid; OCTAVIO NICOLAS DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, y *La persona, su esencia, su vida, su mundo*, Ins. de Filosofía, La Plata; ISMAEL QUILES S.J.: *La persona humana*, Espasa, Bs. Aires; DIEGO F. PRO: *El entendimiento especulativo*, en Estudios de Filosofía, Mendoza.
(4) *Protréptico*, frs. 11, 14; *Etic. a Nic.* 1098, 1176, 77, 78.
(5) PLATON: *Teetetes*, 155 d; ARISTOTELES: *Metafísica*, 982 b. 12.

cuestión: el yo y las cosas, (6). Por eso en el asombro, en sus meandros, no sólo descubrimos el abismo que nos separa de tales cosas y con ellas nos une; también hay otro descubrimiento y otro abismo: el de nuestra soledad, del cual ha tenido tantas bellas intuiciones un pensador argentino (7). Ahora, una tal situación en que la ruptura con el mundo inmediato nos deja parados, porque en lugar de usar las cosas o interpretarlas lúdica y mitológicamente, nos queremos hacer cargo de lo que ellas son en sí mismas, desencadenará todas sus consecuencias ontológicas en la medida de que nuestra respuesta a la pregunta por el *qué es* cada una de ellas, vaya colmándose con el proceso del descubrimiento, con los *actos* del conocimiento. Aquí, frente a la inteligencia como posibilidad, como reserva potencial en sentido clásico, se desata el llamado de los inteligibles y su asimilación. El contorno entonces, primeramente proyectado en la faena utilitaria o en el mito, se va organizando, como entidad en sí misma substante, en una estructura de núcleos esenciales que abarca todo lo que hay; esos núcleos son el *id quod,* aquello que es; lo que religa y unifica a cada cosa con sí misma y con los demás y que llamamos inteligibilidad de lo real, abierta a la inteligencia. Conociendo tales núcleos, su constitución, sus relaciones y sus leyes, la inteligencia realiza el sentido propio de su ontología: se acrece a sí misma capturando y capitalizando el universo de lo real; identificándose con él en el acto del conocimiento. Inteligencia quiere decir eso: leer allí adentro y serlo, representativamente.

Por eso la inteligencia es el órgano del ser; ha nacido para alimentarse de ser y en su contacto, *es* a sí misma. Sin contacto real del ser con otro que el suyo propio, la inteligencia queda como posibilidad, encadenada a la oscuridad en tensión de la potencia, *tabula rasa* según una venerable tradición; en contacto con el ser, se densifica y edifica como inteligencia, bebe y devora *ser* haciéndolo carne de su carne y hueso de sus huesos, hasta devenir todo lo que hay por la identificación con los inteligibles: el alma humana es, en cierto modo, todas las cosas (8).

Ahora bien, planteado así el problema de la inteligencia, habría que decir con respecto a la cuestión vocacional: en las vocaciones corrientes al conocimiento propio de las ciencias naturales, de la matemática o de cierta tendencia esencialista de filosofías más o menos emparentadas con el idealismo, aquél apetito de ser sólo quiere, para el primer caso, el ser fenoménico o sus hechos,

(6) Del autor: *La vida teórica y su génesis,* "Humanitas" Nº 1, Tucumán, págs. 153/63.

(7) ANGEL VASALLO: *Elogio de la Vigilia,* 2ª edic., Emecé, Bs. Aires, 1950; todos los ensayos del libro podrían concebirse como reflexiones sobre la soledad y sus "encuentros". También la idea de un punto de partida para la filosofía, en lo que llama el A., la conciencia finita, en *Qué es filosofía,* Losada, 1945, p. 40/45; y en otros textos como la comunicación al XI Congreso de Filosofía de Bruselas sobre *Experiencia y Metafísica,* Actas, Vol. IV, y la del Primer Congreso Argentino de Filosofía de Mendoza, *Subjetividad y trascendencia,* Actas, vol. I.

(8) ARISTOTELES: *De anima,* 431 b, 20-25; SANTO TOMAS: *In de Anima* n. 286; *De Veritate,* q. II a. 2.

y para el segundo, en la matemática y la filosofía, busca y desea encontrar el ser, pero entendido como objeto exhaustivamente conceptualizable. En el fondo es la tendencia a la matematización; quiere capturar siempre, ser, en la forma circunscripta y coagulada propia de las esencias matematicas. La inteligencia aquí, conociendo cada cosa, conoce perfiles y, en los perfiles, la finitud de todo lo accesible en el mundo y sus alrededores. Queremos decir: la inteligencia, de sí, lo que conoce, primero es ser, como confusamente ilimitado (9), pues es lo más universal; luego ese ser contraído al mundo sensible y, en la actitud que intentamos caracterizar, tenderá, siempre, a evitar la evasión de ser, fijándolo en sus particularizaciones esenciales o fenoménicas. Por eso, el espíritu filosófico, en tal perspectiva, del ser visto primero *ut mobile,* reducido a la movilidad de la naturaleza, luego *ut quantum,* reducido a la cantidad, pasará a verlo *ut ens,* como ser, pero petrificado al modo de las esencias —lo que nos dará cierto concepto abstracto y unívoco de ser y una Ontología como ciencia en sí misma suficiente, (10). Insistimos: en la adhesión por el saber de los objetos físicos o ideales, habría una dinámica de la inteligencia y una presencia que lo responde: la presencia visual o experimentable del objeto en el plano sensible, y la presencia esencial en el plano inteligible. Pero nada más; de lo que se trata, siempre, es de una presencia compacta, estructural. Precisamente, un buen conocimiento es aquél que puede expresarse en una buena definición, y la mejor definición es aquélla que más lo fija —que mejor lo muestra en su finitud, en su ser finito.

Por el contrario, en lo que nosotros llamaríamos, siguiendo a Gilson, la última tendencia o posibilidad de la inteligencia, habría, según el pensamiento de Santo Tomás, más que todo eso; la inteligencia capturaría y desearía capturar el *actus essendi,* el *esse,* no sólo la esencia, como acto existencial, como existencia; pero no el *concepto* de la existencia, *esse ut significatum,* sino su realidad, *esse ut exercitum.* Es, en el fondo, el ser según los clásicos lo entendían como *trascendens,* como análogo, sin franja propia de visibilidad homogénea y deshaciéndose siempre, por exceso de significación, en la presencia de los analogados que reúne, (11) Maritain, en una de sus mejores páginas, lo califica de objeto *suruniversal;* transuniversal, transindividual, transespecífico, transgenérico (12). Y Santo Tomás, extrayendo una consecuencia coherente

(9) SANTO TOMAS: *S. Theol.,* I, q. LXXXV, a 3.

(10) GILSON: *L'être et l'essence,* Vrin, Paris. Ver toda la obra, especialmente capítulos III, IV, V y VI. Para el problema de la filosofía de la naturaleza, matematización, etc., MARITAIN: *Les degrès du savoir,* Desclée, Paris, y trad. cast. Bs. Aires; *La filosofía de la naturaleza,* Club de lectores, Bs. Aires; OLSEN A. GHIRARDI: *La individualidad del corpúsculo,* Cervantes, Córdoba, 1950; y *Tres clases sobre filosofía de la naturaleza,* Univ. de Tucumán, 1955; SEPICH: *Lecciones de Metafísica,* 1946.

(11) SANTO TOMAS: *De veritate,* I, 1; MANSER: *La esencia del tomismo,* Cons. Sup. de Invest. Cient. Madrid, 1947. págs. 427/535 y allí las citas; RAMIREZ Sgo. O.P.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía,* "Sapientia", Nº 29.

(12) *Les degrès du savoir,* ed. Desclée, París, 416/32; ver también NIMIO DE ANQUIN: *Ente y ser,* Arqué, Revista de Metafísica Nº 1.

con los principios aristotélicos, aunque superando sus conclusiones, señala que, en cuanto expresa todo, sólo puede ser efecto de Dios ([13]).

Ahora bien, si desde este nivel volvemos a nuestro punto de partida, el asombro inicial del cual arranca la vida teórica, nos encontraremos con lo siguiente: en un tipo de dinámica intelectual orientada preferentemente a las esencias, el estado psicológico de aquel asombro, que luego analizaremos, tiende a ser resuelto y solventado por el progresivo descubrimiento de *lo que* las cosas son, y la existencia misma del filósofo, como forma de vida, a que se refiere toda vocación, va fundándose y radicándose en ellas. Un progresismo indefinido asegura, entonces, la paz en cierta ingenuidad científica (Spencer) o un esencialismo helado va congelando la inteligencia, en un mundo higienizado por el repudio al acto de existir (Husserl). Por el contrario, en un tipo de tendencia cuyo objeto final, si no formal, es el acto de existir, el asombro filosófico, cuanto más la realidad va capitalizándose por la captura de esencias, se abre a sí mismo, como en un interminable desfondamiento, porque, por detrás de las esencias, quiere mirar el acto de existir que las fundamenta y que sólo alcanza por analogía. Se dan aquí, simultáneamente, esos dos momentos de toda experiencia cristiana de la vida: a mayor riqueza, la concreta y lúcida experiencia de una humildad más desasida. Por eso los místicos saben que el nombre de la criatura es nada. Y el misterio de la Virgen Santísima, en el orden teológico, es el misterio de la humildad que, por serlo, penetra en la vida íntima de Dios. Claro, todos los términos de la analogía reciben su ser, del ser primero y, quemando las etapas, la inteligencia ve, en los seres, siempre *ser*, pero no abstraído; real. Como tal acto de ser es, en sí mismo, no conceptualizable y, además, sostiene la inteligencia de quien conceptualiza, hay un concreto vértigo ante el fundamento; el fundamento es, siempre, trascendido hacia un más allá, *meta-física*. Por eso la *executio vocationis*, el cumplimiento de la vocación metafísica, es una marcha hacia el ser, aquí interminable, y, si el conocimiento final que obtenemos por este saber es, en cuanto analógico, imperfecto, pues no sabríamos *lo que es* su objeto, sino sabiendo *lo que no es*, o a través de nociones que no lo capturan quiditativamente, hay que concluir que tal hecho no disminuye su nobleza, pues *illa scientia est nobilior quae est meliorum et honorabilium. Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum et per certitudinem de rebus minus honorabilibus*, dice Santo Tomás comentando a Aristóteles ([14])).

No sé si, en lenguaje introspectivo, referido al orden de los sentimientos y las imágenes, puede tornarse comunicable una experiencia semejante. En la vida común hay las cosas y yo entre ellas; en el asombro filosófico hay

([13]) *S. Theologiae*, I, q. XLV a. 5 i. c.
([14]) *In de Anima*, I, lect. I, n. 4-5.

un extrañamiento, un alejamiento; quien ama la filosofía o quien la amó alguna vez, sabe lo que quiere decir: uno mira el horizonte, de pronto, como un horizonte sin apoyos, uno mira el horizonte como ciertos horizontes de sueño, árido, solo, y nosotros en él, un poco abandonados y perdidos, pero anhelantes porque sospechamos una espera y una luz. El misterio del hombre, entonces, empieza a concentrarse, a envolverse: *"Factus eram ipse mihi magna quaestio"*, dice San Agustín ([15]). El mismo es la cuestión de las cuestiones. Y en otro texto, llama al hombre *magnum miraculum* ([16]). Esta es la cuestión de la soledad, sobre la que insistimos, no significando, es clarísimo, que el hombre se halla cubierto y envuelto por lo irracional o cerrado en sí mismo, como quieren los existencialistas, sino que siempre hay, en él, un margen, una franja de disponibilidad ontológica que no puede ser agotado por el abanico de las realidades mundanas.

Fisiológica y psicológicamente esta crisis de la soledad puede explicarse de muchas maneras; inclusive puede sostenerse que, en cierta medida, todos los jóvenes la padecen. Cierto; hay en el asombro un aislamiento y un exilio que cada uno debe curar, más tarde o más temprano. Pero el problema, para nosotros, con relación a la vocación filosófica y aún a la vocación poética o religiosa, está en saber cuándo y cómo pueden ser canceladas estas heridas y esos júbilos y, por qué, *en no cancelarlas,* está el secreto de plurales riquezas y crecimientos.

Y todo porque en el fondo de la vocación filosófica, lo repetimos, hay un llamado del ser no entendido sólo en cuanto esencia, sino en cuanto fundamento que sostiene las esencias y, sin embargo, las trasciende. Lo que llama desde los seres ([17]), es otra voz que la voz de la finitud, "porque el ser no es una realidad encapsulada, sino el acto de toda realidad; porque el ser no es un contenido sino un inagotable continente; porque el ser no es un concepto sino el acto de presencia por el cual adquiere su sentido todo lo que hay" ([18]). Por eso el espíritu metafísico puede ver, en el temblor de una hoja o en la

---

([15]) *Confesiones,* IV, 4, 9, 29. Es deplorable la traducción: "Me había hecho a mí mismo un gran lío" que anda por ahí, en una edición por lo demás valiosa, como la de la BAC.

([16]) *Serm.* 126, III, 4.

([17]) En todo este trabajo hablamos de vocación, llamado, refiriéndonos al ser que, desde los seres, se ofrece como forma y pone en acto a la inteligencia. Usamos la noción de vocación, pues, por analogía. Ya sabemos que, en sentido formal propio, la vocación es el acto de llamar; es el llamado directo de Dios por sí o a través de su Iglesia. Es decir, el llamado de Cristo por sus apóstoles, los Obispos.

([18]) CORNELIO FABRO: *L'esperienza metafisica dell'essere,* Ac. du XIeme Cong. Internat. de Philos., vol. IV. p. 60 Nos parece que según el sentido de este trabajo y, es claro, según el que campea en toda su obra, sobre la noción de participación en Santo Tomás, debe entenderse el problema del fundamento, sobre el que tanto insiste el existencialismo. Entre nosotros, Mons. Dr. OCTAVIO N. DERISI se viene ocupando con esta dialéctica metafísica de la participación, desde distintos puntos de vista. Ver sus ricos ensayos: *Realidad y conocimiento histórico,* en "Humanitas" Nº 1, y *Ubicación metafísica del ser del hombre* en "Sapientia" Nº 31; y NIMIO DE ANQUIN, otro maestro del tomismo argentino prepara *Abstracción, participación y analogía* sobre el mismo tema

sonrisa de un niño, como un verdadero asalto intelectual al corazón de la realidad, la inmóvil mano de Dios que los mueve a cada uno según su naturaleza. Se trata de un impacto intuitivo-abstractivo en que se da el ser sensible con su esencia y existencia; la devoradora y luminosa penetración del intelecto agente en su imagen; el paso del inteligible a la inteligencia y su identificación, que es el acto formal de conocer intelectualmente, y la vuelta, *reflexio,* sobre la existencia sensible en que todo se revela. Pero en la franja inagotable del trascendental, del *ens* hay una mención, la referencia de un más allá que deja una especie de vacío disponible, de saudade y de esperanza (19).

Claro, siempre hay muchos medios para abandonar ese vértigo y retornar a la plácida seguridad del vivir y al contacto encubridor con las seguridades mundanas. Quisiera precisarlo: en la vida corriente, *positiva,* y en las vocaciones directas hacia el conocimiento de cosas y su manejo, hay siempre el establecimiento de cierta familiaridad; hay cosas sólidas, concretas, seguras, y nosotros entre ellas. No hay por qué pensar que, ahora mismo, vivo en estremecida dependencia del acto primero, que ahora mismo estoy vinculado a infinitos planos de realidad, de riesgo, de gozo. Cada uno sabe cómo, del bello mundo de los sueños y las sorpresas que ese oscuro saber supone, del mundo en que uno tuvo una especie de revelación definitiva, puede regresar a tranquilos menesteres —aunque recordar el retorno pueda traer algún escondido dolor. Cuando se persiste, por el contrario, en el clima del asombro psicológico inicial, que es la fuente misma de donde mana el agua viva de la filosofía, aquel distanciamiento y alejamiento, con su soledad, resultan definitivos, porque hacemos lugar para que esta *actio vocis* (vocatio), continúe resonando en nosotros y constituyéndonos. Por eso pudo decir Sócrates: *Sabedlo atenienses, esto me lo ordena un Dios... y aunque me absolvais o no, no haré cosa distinta (que filosofar) asi tuviera que morir muchas veces* (20). En tal asombro, que se vincula con el francés *sombrer,* ensombrecer y naufragar (21), el cálido mundo familiar se cubre de sombras. Sin hacerse explícito en la conciencia, porque su objeto no es un *objeto,* cada uno naufraga en la ilimitación de su sed, de un oscuro apetito. Cada uno sabe que los demás, sus amigos, nadie puede acompañarle: *en profunda soledad, escondida vía recta* dice el poeta (22). No es que hayamos roto los vínculos del amor; andamos con los otros, nuestros hermanos, y los amamos más que antes, quizá, pero los adivinamos y nos adivinamos frágiles, evanescentes como nubes. Por eso este amor se alimenta de ausencia, tiene clara conciencia del *fugit tem-*

---

(19) MARITAIN: *Siete lecciones sobre el ser,* 3ª ed. Desclée Bs. As., 1950.

(20) PLATON: *Apología* XVIII, 29-30; algunos rasgos específicos de la filosofía y del filósofo, pueden verse en el sugestivo ensayo de MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Esencia educativa de la inútil filosofía,* "Norte", Nº 8.

(21) del autor: *o.c.*

(22) El problema de la soledad, en contexto cristiano, tiene el sentido que no sabemos si expresa del todo el P. Bernard, diciendo: "el cristiano es aquel que conoce la soledad, pero no el aislamiento"

pus y el *memento mori* resuena en los oídos de quien vive su vocación filosófica o poética, como la sílaba del canto rilkeano que otra vez vuelve, y otra vez. Hay un extrañamiento aquí; uno vive extrañado, extrañándose de todo. Los demás viven entrañados, entrañándose en el contorno, se complacen en sus diversiones. Diversión viene de diverso; se derraman en lo diverso, se extienden desplegados y abiertos, como el campo y su paz. El retrato del filósofo en el *Teetetes* ([25]), expresa bien, en cierto modo, la situación que aquí desearíamos sugerir, como retractación con respecto a los afanes comunes. Y, con Santo Tomás, puede explicarse, pues la intensidad que se pone en el acto de la inteligencia interrumpe de algún modo nuestra relación inmediata con el orden orgánico ([24]). Por eso, así como hay un progreso en el desasimiento, en la *catharsis*, en la contemplación intelectual, hay también un creciente encharcamiento, una especie de adecuación al mundo de la mentira y la materia en la medida de nuestra entrega a las pasiones inferiores. Precisamente la costumbre, energía y destreza, en una u otra dirección, serán los hábitos; virtudes cuando miran bien, vicios cuando miran mal.

Ahora, es desde semejante actitud, desde una actitud en la que se instala *definitivamente* el espíritu metafísico, desde donde nace y se pone en marcha su apetito más alto: el apetito de una auténtica re-unión. Hay una dialéctica psicológica de la lejanía y del retorno. Se persigue en el despojamiento, en la conquista de una libertad cada vez más desnuda, en el ahondamiento del propio asombro y su soledad, una nueva unión, la re-unión con algo que de algún modo, ya estuvo y está en nosotros como su principio. Pero lo que queremos re-unir ahora, el retorno por el cual queremos re-integrarnos y descubrir una unidad ontológica fundadora, no es el retorno o la reintegración al mundo de las cosas finitas. Suspiramos ahora, en el mediodía de la conciencia desolada, por una comunión más alta y empezamos a filosofar con toda el alma, iniciando la larga, la auténtica búsqueda de la filosofía-ciencia de lo que se busca, en palabras de Aritóteles y que debe desembocar en la contemplación natural de Dios ([25]). Precisamente, es el deseo natural de Dios el que apura el pulso de toda esta dialéctica ([26]).

Pero desearíamos hacer unas distinciones: esta presencia psicológica del asombro como extrañamiento o disponibilidad, como un tornarnos disponibles que nos desliga del inmediato contacto con las causas segundas, que quedan como trampolines de la trascendencia, no implica, aunque se parezca en sus superficies fenomenológicas, una actitud idéntica a la del poeta. La actitud poética, entendida como la sed de una expresión, de una obra que me exprese, también nace en el descubrimiento de la finitud, pero parece que su

---

(23) PLATON: *Teetetes*, XXIV, V. 173-5.
(24) *De Veritate*, q. XXVI a. 10; *S. Theol.* II-II q. CLXXIII, a. 3, ad 2um.
(25) *In III Sent*, dist. XXXV, q. I, a. 2; *Cont. Gent.* III, c. L.
(26) *Cont. Gent.* III, cap. XXV; c. LXVIII; *Comp. Theol.* c. CVI; *S. Theol.* I-II q. V, a. 8.

sentido debería buscarse no en el modo del descubrimiento, sino precisamente de esa expresión, de una formulación original por la cual el poeta se pone en la línea recreadora del mundo y sus cosas. Si cada uno de nosotros es primero –con la primacía de fundamento– una idea de Dios y si toda idea de Dios es una palabra, un signo que nos diferencia y nos constituye en nuestra más original y personal ontología, –valiendo original por origen y por distinción–, diría que en el poeta hay una sed muy misteriosa: la sed de conseguir expresar su propio nombre, su nombre más secreto y luminoso, el *quid nominis* a cuyo conjuro fué puesto delante de los vastos y creadores ojos de Dios. Por eso quien no sabe que toda poesía no es sino un intento de deletrear nuestro nombre divino, no puede comprender las vinculaciones que, salvando las distancias de lo natural a lo sobrenatural, unen la auténtica creación con la tensión mística.

Por el contrario, en la actitud filosófica vive gallardamente presente, aún en los momentos de más acucioso desprendimiento, un apetito de ser, entendido como verdad formulable: un apetito científico. La dura patencia de la verdad como tocándonos con la cosa, aún no cumpliría, por eso, el apetito metafísico, si no se desdoblara en la *reflexio* del juicio y el raciocinio. De ahí que en la metafísica se muestre también, y ahora en su nivel más alto, lo característico de la ciencia como cumplimiento del destino intelectual del hombre en su orden propio: el orden del ser como orden de la verdad. La diferencia radica en que este anhelo de la metafísica, el anhelo de conocimiento que hay en la metafísica, no mira al mundo de los objetos a que se refiere la ciencia; sino con una mirada que pretende asir, detrás de su diversificación, de su multiplicidad, la raíz común que los reúne: aquélla por la cual no sólo son *objetos* de tal o cual ciencia, sino que *son,* simplemente. Si la ciencia, y aún las otras disciplinas filosóficas, quieren asir los seres en el orden formal de sus distinciones, sean distinciones físicas, biológicas, ideales, la metafísica quiere conocer el ser ([27]). La metafísica es, en definición insuperable, ciencia de las últimas causas –saber de ultimidades, dice Zubiri, ([28]). Pero si la última causa del universo es Dios, como lo muestra ejemplarmente el libro XII de Aristóteles, la metafísica es, finalmente, ciencia de Dios.

Lo repetimos: saber de la última causa, como aquello que funda y sostiene, da fondo y sostén, al mundo de lo que aparece. En el libro I, cap. II de la Metafísica, Aristóteles señala, en apretada síntesis, las características que, por eso, debe tener el saber filosófico: es ciencia de lo universal, ciencia ardua, no comun; ciencia de las causas, ciencia desinteresada, que se busca por si misma y ciencia divina, en cuanto trata de Dios y es patrimonio de Dios mismo.

Además, en la filosofía como forma de vida, este apetito de ser y de verdad

---

([27]) *Metafísica,* Lib. IV, c. I, II, III.
([28]) *Metafísica,* 1003 a, 29-30.

que está allende las cosas, fundándolas, cuando se cumple como personal apropiación del filósofo, no nos aparece como mero descubrimiento de algo, el ser, que se nos muestra en la pura presencia de un espectáculo a describir, sino, simultáneamente, como una propia incrementación, maduración, como un personal de crecimiento por identificación que en él se cumple y en el cual nos instalamos por el hábito; es la experiencia en su sentido más profundo, *apropiación del ser,* que se expresa como desenvolvimiento del mismo sujeto por sus hábitos y virtudes (29). Pero hay más aún: la metafísica descubre, un día, que el ser y la verdad valen como bien, que es bueno el ser y buena la verdad, y el filósofo vive la exigencia de constituirse a sí mismo en la verdad y el ser que son su bien más alto. Porque la verdad, en cuanto raíz formal de la vocación, es el aspecto de bien supremo que el filósofo ve en el ser. Por donde la verdad es el amigo del filósofo, pues "si bien por razón que vale para todos los hombres, la verdad ha de ser preferida a los amigos, esto vale especialmente para los filósofos que hacen profesión de sabiduría, la cual es conocimiento de la verdad" (30). Es decir que la actitud filosófica pediría no sólo un conocimiento; también un cumplimiento y una plenitud, un *redressement.* Por la metafísica queremos ser puestos en presencia del ser y la verdad totales y, en la medida de esa postura, el ser y la verdad nos enderezan en actos, como en jadeos de empinamiento interior. Por eso podría aplicarse aquí, lo que para otro contexto dice Aristóteles, que la filosofía se diferencia de la dialéctica por los efectos que produce y de la sofística por el género de vida que impone (31).

El ser y la verdad, en su sentido análogo de trascendentales, son entonces como focos de atracción formal, como presiones de un dato ontológico que, precisamente, estatuye y funda la vocación metafísica. Si la vocación debe entenderse como un llamado, apelación, el problema no está tanto en conocer cuál es la potencia próxima o remota, a la que llama, sino cual la formalidad que llama, desde el ser. Es la división que puede hacerse entre vocación en sentido activo, vista desde el llamador y vocación en sentido pasivo, desde quien es llamado, por los efectos que produce. El error de los modernos es tener estos efectos por causas. Por eso, si es muy importante para el análisis de la vocación, volver a los clásicos conceptos de *crasis* (32) y *exis,* como disposición or-

---

(29) ARISTOTELES dice en *De anima,* 447 b, 5: εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν. El P. Ennis S.J.. lo tradujo "ya que no consiste en un progreso del sujeto y de su acto", *Tratado del alma,* Espasa, Bs. Aires, 1944, p. 131; TRICOT: "car c'est un progres en lui-même et vers son entéléchie", *De l'âme* Vrin, París, 1947, p. 99/100; FABRO: "L'incremento in se stesso e nell'atto, *Actas citadas* p. 57; J. A. SMITH: "Being in reality a development into its true self or actuality", *De anima,* p. 565/66 en *The basic works of Aristotele* edited by Richard Mac Keon, Random House, New York, 1941. La única variante de sentido es la del P. Ennis. La más significativa nos parece la de Tricot.

(30) SANTO TOMAS: *In dec. Ethic.* n. 76.

(31) *Metafísica,* 1004 v., 20-25; en cuanto la filosofía busca, en el ser, la verdad, la Dialéctica es sólo una Introducción y la Sofística una apariencia.

(32) Para la crasis, ver su ejemplar tratamiento, en el P. BARBADO O.P.: *Estudios de Psicología experimental,* Tom. I, págs. 173/409. Inclusive el estudio sobre localizaciones ce-

gánica primero y virtud próxima, luego, que caracterizarían las relaciones entre formas de vida y disposiciones, más importante es comprender que tales elementos se tranforman en *ser* del filósofo, por la forma que el llamado estatuye, y, es claro, por la respuesta de la libertad. El texto del comentario al *De Anima* Nº 483, muestra así la relación entre el complejo corporal y la capacidad mental, pero en la *Suma,* se ve que esa relación es dispositiva, pues las inclinaciones a que se refiere la objeción quinta, están sujetas al juicio de la razón (33).

Claro que la posibilidad de que la vocación se realice por lo que llamaríamos una relación diferencial del filósofo con el ser, pues *oye* de modo distinto su voz inteligible, hay que ponerla de parte del sujeto. En este sentido Santo Tomás es clarísimo:... *"Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior".* Y en el mismo cuerpo de la cuestión agrega que esto se debe tanto a la mayor perfección del alma cuanto a las facultades instrumentales (34). Inclusive hay diferencias por los hábitos, aunque esto es otro problema (35).

A pesar de todo esto, desde el punto de vista estricto del llamado de la vocación, entendida analógicamente como *vocis actio,* ella sigue siendo rigurosamente objetiva, la pensemos en función del llamado inteligible, en este caso, o en virtud de las disposiciones e inclinaciones. Siempre es Dios quien nos llama, no directamente, sino disponiendo las causas segundas, entre las cuales contaríamos el llamado de cierta hondura inteligible del ser, para que lo escuchemos. Esta es la noción de la Providencia y la predestinación a los estados (36).

De allí que la formalidad a que hacíamos referencia, como constituyendo la condición del filósofo en cuanto tal, es decir, adjetiva a mi ser hombre, pues aquí yo elijo el cultivo de la más alta perfección de la inteligencia como estado de vida, sea el ser; pero la forma, es decir el ser, trabaja siempre sobre sujetos a determinar: el sujeto es el alma, sus potencias y las virtudes, además de la *crasis* dispositiva y las potencias orgánicas en el orden instrumental. Y nos cons-

---

rebrales, y luego, el trabajo final sobre relaciones del alma con el cuerpo. Edic. Cons. Sup de Inv. Cient. Madrid, 1946.

(33) *S. Theol.,* I, q. LXXVIII, a 1, obj. 5 y ad 5um.

(34) *S. Theol.* I, q. LXXXV, a. 7 in corpore. También el texto del *De anima,* Nº 484, 485; el de las Sentencias, II Sent. dist, 32, q, 2, a, 3, y el Quodl. *De anima,* a. 8.

(35) *S. Theol.* q. LXXXV, a. 7: *Profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas,* válido para la Sabiduría; para el don de inteligencia véase este ejemplo de delicadeza tomista: *Ad tertium dicendum quod intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur. Sed fides consequitur donum gratiae, quod non est aequaliter in omnibus... Unde non est eadem ratio. Et, tamen secundum maioren capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius.* (II-II q. V. a. 4 ad 3 um).

(36) Spl. q. XLI, a. 2 ad 4um.

tituimos en la línea de fidelidad al llamado, no ya por un acto de inclinación natural, sino por una intención elícita, en la cual la voluntad, puesto el fin, delibera, elige e impera en relación con la inteligencia, orientando todas las cosas en función del fin. Inclusive en tal dialéctica se dará, desde el primer momento, la imperfecta *fruitio* relativa al fin intencional, como momento incoativo de la conquista real del fin que es, al término de todo, la contemplación de la última causa ([37]).

Claro, todo esto porque, en una filosofía realista, el problema de la vocación no puede plantearse en el terreno de la subjetividad pura, al estilo moderno; en el realismo las facultades son llevadas a su especificación por el acto, es decir, por el objeto formal que las actualiza y que actualiza también los hábitos o disposiciones ([38]). Si pensáramos la vocación como una especie de acto anterior al que estatuyen los objetos formales, habría que abandonar toda esa doctrina; si la pensáramos como una especie de estimulante natural, contradiríamos todo el sentido de la ascética cristiana y, además, en el orden moral, resultaría que el cumplimiento de los preceptos no se haría por reconocimiento de su deber, sino por una especie de gusto de la espontaneidad, cuando la hubiera, y cuando no, dejarían de cumplirse –tesis absurda sobre todo *sub ratione peccati,* en nuestro estado actual, cuando el pecado ha desordenado la armonía de la vida.

Por eso la cuestión definitiva es aquí la *praedestinatio.* Pero si el pleno sentido de la vocación se adquiere en su significación teológica de disposición providencial por la cual, aquí y ahora, moviendo las causas secundas, Dios ha querido para mí tal y tal *engagement* con un estado determinado de vida, el problema que se plantea en el orden natural, (no en el sobrenatural para el cual hay un criterio infalible, el llamado de la Iglesia por sus Obispos), es el de descubrir la presencia de ese llamado en mi contacto con el ser. En cuanto a la libertad, ya sabemos que la Providencia no la destruye, porque "el modo de la contingencia (la libertad), y el modo de la necesidad son modos del ser y, por consecuencia están comprendidos en la Providencia de Dios que es causa universal del ser" ([39]). Ahora, tal vez el descubrimiento de la vocación fuera revelado por aquel aspecto del ser en el cual se cumple mi tránsito de la potencia al acto como positivo incremento en el cual, por las razones que aquí hemos apuntado, se dieran los datos fenomenológicos descritos: la permanencia de este asombro como contacto en el que soy sacado de mí mismo para una entrega; la necesidad de *ver,* eso o lo que Sócrates no renunciaría ni ante varias condenas, etc. Pero el juicio sobre la verdad o el acierto en la hermenéutica de la vocación, siempre quedará un misterio interior, pues no nos ha sido

([37]) *S. Theol.* I-II q. XI, a. 4.
([38]) *S. Theol.* I. q. LXXVIII, a. 3; II-II q. V. a. 3.
([39]) *S. Theol.* I. q. XII, a. 4 ad 3um; también *ibidem,* q. XIX, a. 8.

dado ningún criterio infalible para fundamentarlo ([40]). Además, por tratarse de una opción *ad vitam,* el acierto sólo podríamos juzgarlo en cuanto concluyera nuestro juicio —lo que resulta más bien difícil. Por último, el hecho de que Dios quiera hoy que yo ame una vocación, no implica que también quiera la realice; suponer que puedo estar absolutamente cierto de la vocación es suponer que puedo conocer sus decretos eternos. Santo Tomás es explícito: en general sabemos que Dios quiere el bien para nosotros, pero, en particular, *qué* bien quiere sólo lo sabremos en la gloria ([41]).

Pero aceptada la *vocatio* y nuestro asentimiento, como el llamado último, en su franca formal, es el ser desasido de particularidades finitas, Dios en cuanto verdad, que llama a un ser determinado, mi ser, para el cumplimiento, para la perfección de su propio destino que sólo puede realizarse en el conocimiento de Dios mismo, dos objetos empezarán a coagularse como términos fundantes del espíritu metafísico, según pensaba San Agustín que algo sabía de estas cosas: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihit omnino.* Nosotros mismos y Dios; he aquí las dos densidades que, más tarde o más temprano, tenderán a unirse: nosotros mismos *en* Dios y que, finalmente crecerán hasta la reunión total, esta vez de orden puramente gratuito, realizando la posesión entera, en otro, *vivo y adorable,* de aquello que ni siquiera podíamos soñar: Señor mío y Dios mío!

Así, si regresamos al principio, porque en nosotros hay el asombro, la extrañeza, el sentido de una correcta falta de fundamentos y el dinamismo de una esperanza cuya conquista totaliza en Dios nuestra existencia con sus cosas, hablamos de la vocación. Por donde, entre las disciplinas del conocimiento, ninguna como la Filosofía, ostenta con mayor pureza, este título de pura disciplina vocacional. Desde la oscura insuficiencia de nuestra situación existencial, agravada por el pecado, el hombre con vocación filosófica es el que hace lugar para que resuene, con insistente claridad, un llamado; un llamado que incita, sugiere, empuja a veces, queriéndonos segregar de nuestros pequeños mundos donde reina la finitud, la vanidad, la pueril información, hacia plurales y desconocidos mundos de Dios, donde cada cosa empieza a navegar de eternidad en eternidad.

Pero vale la pena fijarse bien en las consecuencias de esta idea: la vocación supone una potencia y la espera de un acto. Porque de algo carecemos somos llamados; porque implícita y explícitamente hay en nosotros una nostalgia, una nostalgia de la inteligencia detrás del ser y una nostalgia de la voluntad detrás del bien, son el ser y el bien quienes nos llaman. *Somos llamados porque somos finitos.* Por eso este llamado indica, pone en la luz una cosa muy im-

(40) Quien confundiera todo lo que aquí llevamos dicho, con otro problema, el de la certeza con respecto a nuestra idoneidad para la enseñanza, por ejemplo, (*Quodl.* III, a. 9) no se habría hecho cargo del punto de vista en que nos hemos situado.

(41) *S. Theol.,* I-II q. XIX, a. 10, ad 1um. Para todos estos problemas ver la fundamental obra de JOSEPH LAHITTON: *La vocation sacerdotale,* Beauchesne, Paris, 1913.

portante: indica el orden de la trascendencia. Cada uno sabe cómo es o cómo no es semejante experiencia en fenomenología psicológica. De pronto, en este andar inmanente del contorno, todas las cosas empiezan a ser más que sí mismas, todas empiezan a llamar: la inteligencia es llamada por el ser que no se agota en los seres; la voluntad por el bien que trasciende los bienes. El llamado despierta, junto al acto de la inteligencia, respuestas, habituales disposiciones que distinguen su voz: las virtudes. Como la belleza del paisaje lunar levanta colinas que la buscan, en el océano, así el ser levanta destrezas, aptitudes, activos dinamismos para el reconocimiento y capitalización de los actos. Unos son espontáneos como la *crasis,* otros elícitos como la *exis,* y aún imperados (42). Los hábitos propios de la vocación intelectual son tres, inteligencia, ciencia y sadiburía, pero el propiamente metafísico en cuanto relaciona el entendimiento con las primeras causas, sería el de sabiduría (43) porque la sabiduría incluye a la inteligencia y a la ciencia (44). Luego, porque *quamlibet formam sequitur inclinatio proporcionata,* el ser es visto como bien y se seguiría todo el cortejo de las virtudes morales, encabezadas por la prudencia, pues se trata de elegir un estado de vida, un bien según la recta razón; también virtudes como la perseverancia, subordinada a la fortaleza, la estudiosidad dependiente de la templanza, entrarían en el juego práctico de la vida filosófica (45). Pero nuestro destino y el destino de todo el organismo que se vaya progresivamente constituyendo es la trascendencia; somos trascendidos, abrasados por esa voz, por esa sugestión, por ese reenvío ontológico que, buscando las causas del ser, sus razones, canta y corre señalando más arriba cada vez, "pues ningún deseo lleva tan arriba como el de entender la verdad", (46). Todos los objetos y nosotros somos, entonces, en sentido propio, vestigios, huellas, señales. Lo repetimos: el llamado nace siempre en un trans, en un allende que da su sentido a la noción *meta-física.*

Sin embargo, la exigencia de fidelidad al llamado que abre nuestros ojos, no es una exigencia coercitiva. Cierto que hay una conciencia de la deslealtad en cuanto desoímos el llamado de la vocación; a pesar de ello, la verdad es que podemos desoírlo. Lo que hay, pues, en que, por la vocación, Dios mueve a nuestra libertad; es una propuesta. Se nos propone el modo de vivir que corresponde a lo que Dios ama en nosotros, y al bien común que también ama, de modo que todas las necesidades nuestras y de nuestros hermanos sean atendida (47). Por eso queda siempre en nuestras manos decir que sí al llamado

(42) ARISTOTELES: *Metafísica* 1022 b, 1-15; *Etic. a Nic.* 1002; 1103; 1106; *S. Theologiae,* I-II q. XLIX, 2, 3, 4; *Comm. in Metaph.,* 1062/63/64.

(43) *S. Theol.* I-II, LVII, a. 2.

(44) ARISTOTELES: *Et. a Nic.* 1141 a. 15-20.

(45) *S. Theol.* I. q. LVII, a. 4; II-II, q. XLVII, XLVIII, LXIX; II-II, q. CXXXVII; II-II, q. CLXVI.

(46) *Contra gentiles,* Lib. III, cap L.

(47) Este es el sentido más profundo, nos parece, del texto en Spl. q. XLI, a. 2, ad 4um.

de la trascendencia; porque cualquier cosa que nosotros amemos, mientras no sea el pecado, también Dios la ama en nosotros y quizá su amor más grande sea nuestra libertad, precisamente. San Francisco de Sales decía: *elige statum quem vis et Deus dabit tibi gratiam competentem et propriam ut in illo decenter et sancte vivas* (48).

No obstante, cuando decimos que sí al llamado vocacional, hay una *reflexio* más honda de la libertad, una toma de conciencia de nuestra libertad, cuyo más alto valor ontológico radica en eso: es la determinación libre hacia el vértigo de una infinita posesión, el Ser. Somos libres, precisamente, porque la voluntad está abierta a *más ser;* lo que quiere decir: ante Dios somos absolutamente libres. De donde la libertas, conservando sus precisiones clásicas, ha de entenderse, aquí, de dos maneras: como capacidad de optar, por un lado, como liberación, por el otro. La pura y dura libertad del hombre que, en quien tenga vocación filosófica, o poética, nace con la explosión del asombro y la soledad, su grandeza, está en el proceso por el cual cada uno puede liberarse, desprenderse, desasirse y levantarse contra todas las irrupciones de los seres que no son el ser, buscando una auténtica comunicación en el plano de lo absoluto. Y todavía más: la libertad del hombre debe también atenderse como un acto de lealtad y de esperanza, como sabrosa adhesión al ser y al bien, en la dialéctica de cuya repetición el hombre vuelve sobre lo mismo, pero, *por el hecho de volver, va más hondo.* Es un poco el problema del aumento progresivo de los hábitos (49). Por esa lealtad, la permanencia y la voluntad de permanencia en la inicial, adolescente soledad del asombro, resultan modos constitutivos del misterio vocacional que avanza con nosotros, movido por la esperanza, pues si no, no avanzaría (50). Y hay que quedarse en esa soledad viadora, no curarla, porque está hecha para otro huésped que el huésped de las alegrías y los fines mundanos. Sólo quien ha experimentado, alguna vez, las grandes decisiones con las cuales uno se desprende de las cosas, de cosas muy queridas, y se queda de nuevo solo en el camino, a la intemperie con su Dios y con su sueño, puede comprender la grandeza, la hondura, el dramatismo de la metafísica y la libertad. La libertad es más que una opción, como posición de actos intermedios, aunque la incluya. La libertad es el *pondus* del ser, eso que el arrepentimiento, por ejemplo, salva su unidad ontológica por debajo de la multiplicidad. Lo explicaremos: por el arrepentimiento, una de las posibilidades más altas de la libertad, no es dado el poder de construirnos o reconstruirnos hacia atrás, hacia la unidad. Es difícil decirlo; quisiera insinuar, simplemente, cómo por el arrepentimiento hay una abertura hacia lo aparentemen-

(48) *Tratado del amor de Dios,* Lib. VIII c. XL.
(49) *S. Theol.* I-II, q. LII.
(50) *Cont. Gentes,* Lib. III: "Nadie se mueve hacia un fin al cual piensa que es imposible llegar. Luego para que alguien prosiga el camino hacia algún fin, es preciso que se mueva hacia ese fin como hacia algo que pueda tener; y éste es el efecto de la esperanza".

te inapelable, el pasado. Es el pasado mismo, que en la mecánica de la materia aparece congelado y endurecido por lo ya sido, el que se entrega inerme en las manos de nuestra libertad. Tan libres e intemporales somos —en cierta hondura de la vocación humana— que podemos decidirnos, por el arrepentimiento, a contramano del tiempo. Por eso la libertad *da siempre, un paso más cuando queremos comprender su misterio;* en cierto modo la libertad soy yo mismo en cuanto sediento de verdad y de ser: *sicut servus ad fontes aquarum sitivit ad Te anima mea.* Ser libre no es la capacidad de hacer el mal, entonces; ser libre es ser fiel y tener echadas las propias raíces en el prado verde de la esperanza.

Porque finalmente a Dios está dirigida esta esperanza, porque hacia Dios lo arrastra la dialéctica de su ontología vocacional, cuando conozcamos a un hombre con estas tristezas y estos regocijos, amémosle y amemos en él la única metafísica con sentido: sólo nosotros, los cristianos, tenemos el Dios, el ser, la libertad que su alma anda buscando, a veces entre gemidos. Pues la filosofía es vocación a la verdad en la libertad, y sólo Uno pudo decir: *"Venite post me. Ego sum veritas. Et veritas liberabit vos".*

MANUEL GONZALO CASAS
Catedrático de la Universidad Nacional
de Tucumán

FORMALIDAD EPISTEMOLOGICA DE LA PSICOLOGIA CLINICA

I

A nadie escapa que las definiciones de la psicología clínica que encontramos en los tratadistas son muy diversas. El objeto de la psicologia clínica, es decir su formalidad como saber específico en el conjunto de las disciplinas psicológicas, y la naturaleza de la psicología clínica, es decir su estructura y fundamentación epistemológica, y por último, la tarea de la psicología clínica, es decir su desemboque técnico, son concebidos de muy distinto modo por los autores. Nada tiene de extraño, en consecuencia, que el tema haya dado margen a numerosas discusiones y que aun centre la temática en revistas, libros, conferencias y congresos (1). En este ensayo atenderemos brevemente a la elucidación de su *formalidad objetiva* y a la fundamentación epistemológica de su estructura sistemática.

II

Ante la imposibilidad de emprender aquí el análisis crítico de las múltiples definiciones que se han venido formulando de la psicología clínica, nos limitaremos a señalar en primer lugar, los cuatro tipos de definiciones a los que se pueden reducir todas las formuladas, y, en segundo lugar, a examinar aquéllas que consideramos culminantes.

Casi todas las definiciones de la psicología clínica que se han venido formulando desde el memorable día en que Witmer presentó sus ideas ante la Convención de la *American Psychological Association* pueden ser reducidas a los siguientes tipos:

---

(1) V CONGRESO CATOLICO INTERNACIONAL DE PSICOTERAPIA Y DE PSICOLOGIA CLINICA: *Simposium de psicologia clinica*, Archivio de Psicologia, Neurologia e Psichiatria, Milano 1953; Travaux de la Section de Psychologie Clinique du XIe. Congrès de l'Association Internationale de Psychotechnique, Revue de Psychologie Appliqué, Nº 3, París, 1953.

a) Definiciones centradas, por así decir, en el estudio de la individualidad humana concreta;

b) Definiciones formuladas reductivamente, o sea, que la reducen al dominio psicométrico;

c) Definiciones centradas en el estudio e investigación de los estados subnormales y anormales;

d) Definiciones que la hacen sinónimo, por *metábasis,* de la psicología médica.

La reelaboración efectuada por R. A. Brotemarkle (2) de la definición de Witmer, nos puede dar una idea precisa del primer tipo de definiciones; la psicología clinica es aquella disciplina, en parte ciencia y en parte arte, que investiga los modelos interorganizados de la conducta individual humana. Recoge sus materiales y sus técnicas primordialmente de la psicología experimental; pero también de la ciencia de la educación, de las ciencias médico-biológicas, de las disciplinas sociales y de todos aquellos campos en donde se descubre algún género de influencias sobre la personalidad humana concreta en el ámbito de su comportamiento. De acuerdo con el punto de vista de los discípulos de Witmer, la metodología apropiada a la investigación psicoclínica comprende el estudio particularizado y sucesivo de las competencias, eficiencias y proficiencias del individuo alcanzadas al través del diagnóstico clínico o individualizado del sujeto humano.

El modelo del segundo tipo de definiciones lo tendríamos en la formulada por David Mitchell (3). Este autor afirma: "La psicología clínica dice referencia al examen individual para determinar el nivel o habilidad mental". Es ante todo un *diagnóstico* de los estados subnormales por métodos psicométricos.

El modelo del tercer tipo de definiciones lo encontraríamos en las páginas escritas por H. Goddard y J. L. Waltin (4). Estos autores categóricamente afirman: "La psicología clínica debe significar examen personal de *alguien* que sea mentalmente anormal o subnormal".

Por último, el modelo del cuarto tipo de definiciones lo alcanzaríamos en las páginas introductorias de la *Clinical Psychology* de L. E. Bisch: "La psicología clínica no significa más que aquello que los términos implican: psicología basada sobre la experiencia clínica. Nadie puede considerarse un psicólogo clínico calificado sin cierto entrenamiento médico, y ningún médico

---

(2) *Clinical Psychology*: Studies in honor of Lightner Witmer, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1931, Introduction.

(3) Citado por C. M. LOUTTIT: *The Nature of Clinical Psychology,* Psychological Bulletin, 1939, 36.361-389.

(4) H. GODDARD y J. L. WALTIN: *Field of Clinical Psychology as an Applied Science,* Journal of Applied Psychology, 1919, 3. 81-85.

puede ser calificado como psicólogo clínico si le falta entrenamiento psicológico" (5).

No intentamos detenernos en la consideración de cada una de las definiciones anteriores, casi todas ellas formuladas descriptiva y enumerativamente, faltando al rigor lógico de la definición. Para los fines que nos proponemos en estas páginas nos parece más adecuado enfocar nuestra consideración a las definiciones culminantes, las que también pueden ser clasificadas en alguno de los cuatro tipos que hemos señalado con antelación.

III

Entre los psicólogos alemanes contemporáneos circula profusa definición de Willy Hellpach, Director del Instituto de Psicología de la Universidad de Heidelberg (6). Para este autor la psicología clínica tiene por objeto el estudio de toda clase de comportamientos psíquicos que se presentan en el decurso de las enfermedades somáticas. El profesor de Heidelberg considera que la psicología clínica no se ocupa de las enfermedades o desviaciones primordialmente psíquicas, como vendrían a ser las psicosis, las psicopatías y las psiconeurosis, pues acerca de éstas inquieren tanto la psicopatología como la psiquiatría propiamente dicha, es decir la ciencia médica que abarca el estudio patológico, clínico y terápico de los padecimientos llamados mentales. Por el contrario, afirma, la psicología clínica vendría a constituir parte principalísima de aquella rama de la ciencia psicológica designada como psicología social, puesto que de hecho implica el estudio de una situación funcional, de una modalidad de relación interhumana o interpersonal, relación dual, relación establecida entre el médico y su enfermo. En suma, la psicología clínica es fundamentalmente psicología social efectuada, por así decir, en circunstancias especiales para uno de los *relata,* para uno de los términos de la relación dual: la del sujeto enfermo, la del sujeto que padece enfermedad, y cuyo comportamiento es distinto del comportamiento del sujeto sano. Por esta circunstancia, precisamente, la psicología clínica interesa a todas las especialidades clínicas: al internista, al cirujano, al oftalmólogo, al dermatólogo, al ginecólogo, etc.

Con todo el respeto que nos merece el ilustre profesor de Heidelberg, diferimos totalmente de su punto de vista. Ciertamente que la conducta del sujeto enfermo, somático o mental, difiere de la conducta del sujeto sano; cierto también que se establece una relación dual entre el médico y su enfermo;

---

(5) L. E. BISCH: *Clinical Psychology,* Baltimore, Williams and Wilkins, 1925, p. XIII.
(6) Prof. WILLY HELLPACH: *Psicología clínica,* Trat. castellana de Alfredo Guera, Ediciones Morata, Madrid, 1952.

cierto que el médico no debe ignorar los mecanismos psíquicos puestos en juego en esta relación; cierta la complejidad reactiva de la personalidad del enfermo ante la personalidad del médico que se ocupa de él; evidente nos parece, en suma, que la personalidad de todo enfermo se modifique en su estructura dinámica por el *dato inmediato* de la vivencia de su propia enfermedad, en tanto la conciencia de la enfermedad, como dice Foucault, está *anclada* en la enfermedad misma, por lo que el modo de acuerdo con el cual un sujeto acepta o rechaza su enfermedad, o bien la interpreta, concediéndoles significación a las formas más absurdas, constituye una de las *dimensiones esenciales de la enfermedad* (7). Pero nada de lo anterior, pensamos, es en rigor el tema propio y específico de la psicología clínica, sino que, como el mismo Hellpach lo declara explícitamente, constituye un tema de la psicología social. El *acto médico,* en efecto, el acto diagnóstico y terápico, implica una relación interpersonal que no solamente es dual entre el enfermo y su médico, sino que en tanto suceso que acontece en una comunidad humana, dice referencia expresa a la coexistencia, la que no solamente debe ser considerada como un hecho social, sino que como ha sido puesto en claro por la filosofía existencial contemporánea, es dimensión constitutiva del existente humano. El estudio psicológico de esta modalidad de relación interpersonal que es el *acto médico,* y en particular los mecanismos reaccionales del sujeto enfermo en la esfera psíquica, entran de lleno en lo que se ha convenido en designar como *psicología médica,* entendiendo esta denominación dentro del concepto ampliamente comprensivo de Ernst Kretschmer, a saber, *aquel bagaje de conocimientos psicológicos que naciendo de la práctica o ejercicio del médico, le sean necesarios a éste en su práctica profesional* (8) En nuestra opinión y así lo haremos ver posteriormente, la psicología clínica es cosa muy distinta; su calificación de clínica no le proviene del sujeto clínico (el enfermo); sino del *método clínico,* es decir, del conjunto de procedimientos que acercan al psicólogo a la personalidad individual; *método ideográfico* y no *nomotético,* diríamos haciendo uso de una expresión muy cara a los filósofos de la escuela de Baden; método que no pone al investigador ante fenómenos naturales considerados en *relación causal y legal,* tal como es propio del método de la ciencia física, sino ante una totalidad dinámica estructurada y correlacionada, considerada en *relación de significación empática,* cuyo sentido o designio no es susceptible de explicación, tal como acontece en la ciencia natural, sino de *descripción, comprensión e interpretación,* tal como es propio del método de

---

(7) M. FOUCAULT: *Maladie Mentale et Personnalité,* Presses Universitaires de France, Paris, 1954; Chap. IV. Pueden verse también muy valiosos conceptos a este propósito en JEAN PAUL VALABREGA: *Hypothèses concernant les rapports du malade et du médecin,* Psyché, Nº 68-69, Paris, 1952.

(8) Prof. Dr. ERNEST KRETSCHMER: *Psicologia Médica,* Ed. Labor, Trad. Solé Sagarra, Barcelona, 1954.

la disciplina histórica (9). No estará por demás recordar a este propósito el punto de vista de Rudolf Allers, el eminente psiquiatra y filósofo austro-americano, autor de *Concepto y Método de la Interpretación* (10).

Rudolf Allers señala de manera expresa que existen dos esferas de objetos (no cosas); objetos captados en *conexiones explicativas* y objetos abarcados en *conexiones de compresión,* sin que esto impida la posibilidad de agrupar en una esfera aparte las conexiones explicativas y comprensivas referidas al mismo objeto. No es posible dudar, dice el profesor Allers, de que existan esferas objetivas en las que sólo rijan uno u otro modo de conexiones (causales o de sentido) y en las cuales, por tanto, sólo sea posible, ya la *explicación* (en la perspectiva de la causalidad), ya la *comprensión* (en la perspectiva de la significación conceptual o empática). La *ciencia natural pura,* como es bien sabido, opera con categorías de causalidad (11); en cambio se dan o muestran otras especies de *conexiones espirituales puras,* aquéllas que son propias de la lógica y de la matemática, como el tipo de conexiones que se establecen en la estructura lógica del juicio entre el sujeto y el predicado y que no pueden ser captadas *causalmente,* sino *significativamente,* y por ello sólo accesibles al comprender. Aquí se trata, sin embargo, de un comprender conceptual. Pero es también indudable que existe otro tipo de conexiones espirituales, las que se muestran en la obra de arte. Cualquier intento de *explicación causal o legal* fracasaría rotundamente ante este tipo de conexiones. ¿Cómo penetrar por la vía explicativa en la configuración de una frase musical? Aquí también se captan *significativamente* las conexiones; pero no precisamente en la perspectiva conceptual, como en las anteriores, sino en la perspectiva y en el registro *empático.*

La ciencia natural *explica,* la disciplina histórica *comprende,* comprende la vida humana, la *"vida biográfica",* como diría un orteguiano. La personali-

---

(9) Véase GORDON W. ALLPORT: *The Nature of Personality*: Selected Papers, Cambridge, Mass. 1950, page 187; *Scientific Models and Human Morals.* El psicoterapeuta vienés Igor Caruso se expresa de muy análoga manera: "En todas las disciplinas que se ocupan del hombre se advierte una progresiva convergencia hacia la persona humana. Esto que debería caerse de su peso está teniendo lugar remolonamente y despacio. Este remolonear se explica porque el hombre de mentalidad científico-natural, era un hombre sin lazos trascendentes y situado fuera de un sistema de relaciones trascendentes. Con sus medios científicos no podía conocer su vida espiritual y su libertad en cuanto dominios específicos de su vida... Por eso las disciplinas que se ocupan del hombre no pueden ser exclusivamente científiconaturales. Hoy día se nota una tendencia a concebir desde el punto de vista personalístico todas las disciplinas antropológicas. *Análisis Psíquico y Síntesis Existencial,* Trad. castellana del R. P. Meseguer S. J., Herder, Barcelona, 1954. Epílogo.

(10) RUDOLF ALLERS: *Concepto y Método de la Interpretación* en OSWALD SCHWARZ: *Psicogénesis y Psicoterapia de los Síntomas Corporales.* Trad. castellana de Ramón Sarró, Ed. Labor, Barcelona, 1932.

(11) Lo esencial en el dominio científico-natural es, de acuerdo con la doctrina de Emile Meyerson, el proceso de la *explicación* y el de la *legalidad.* Toda ciencia natural es un intento de explicación; ahora bien, explicar es identificar: ver el efecto en la causa y el hecho en la ley. Es en este mismo sentido, de saber científico-natural, que Tomás de Aquino define la ciencia: *cognitio rerum per causas.* Véase EMILE MEYERSON: *Identité et Realité,* Alcan, París, 1932.

dad humana concreta, la personalidad individual, integra a la vez la esfera de la naturaleza y la del espíritu; en la vida humana se engarzan, por así decir, las conexiones causales y las conexiones significativas. Por ello es posible una psicología como ciencia natural y una psicología como disciplina del espíritu, como disciplina de la cultura, *biográfica* y *situacional*. A este tipo de psicología, por el método que emplea, pertenece la psicología clínica. A este punto nos referiremos aún más adelante.

IV

Pero pasemos a formular el análisis de otra definición también muy difundida, por lo menos entre los psicólogos de lengua inglesa. *The Clinical Section of the American Psychological Association* publicó en su reporte de 1935 la siguiente definición de psicología clínica: "La psicología clínica es una forma de la psicología aplicada que se propone determinar, tanto las capacidades como las características del comportamiento de un individuo, mediante los métodos cuantitativos, el análisis y la observación, y que con base en la integración de estos hallazgos, con los datos recibidos del examen físico y de la historia social, proporciona sugestiones y recomendaciones para lograr el ajustamiento apropiado del individuo".

> "Clinical Psychology is a form of applied psychology which aims to define the behavior capacities and behavior characteristics of an individual through methods of measurement, analysis, and observation, and which on the basis of an integration of these findings with the data received from the physical examinations and social histories gives suggestions and recomendations for the proper adjustment of the individual" A. P. A. Clinical Section. Clin. Psychol. 1935, 23, 2-8.

No estará por demás advertir que es muy frecuente entre los psicólogos norteamericanos centrar el problema de la definición de la psicología clínica en el tipo de trabajo que han realizado o que realizan los llamados psicólogos clínicos. En vez de ir de la definición del objeto a la delimitación de la tarea, es muy frecuente advertir, como lo han señalado Wilson Shaffer y Richard Lazarus ([12]), que parten de la consideración de la tarea a la definición del objeto.

En la definición anteriormente apuntada se hace de la psicología clínica una rama de la psicología aplicada. Nosotros pensamos que esto no es exacto:

---

(12) WILSON SHAFFER and RICHARD LAZARUS: *Fundamental Concepts in Clinical Psicology*, McChaw-Hill, New York, 1952, págs. 25 y siguientes.

es opinión nuestra que la psicología clínica no constituye una forma o modo de aplicación de la psicología científica experimental, sino más bien *un tipo de psicología,* aquella psicología que esencialmente se caracteriza por el empleo de métodos descriptivos-comprensivos, con los que se excluye, o por lo menos se subordina, a todos aquellos métodos de naturaleza explicativa que utiliza la psicología de laboratorio. La psicología clínica es aquella psicología que atiende más a los fines del comportamiento, a la teleología de la conducta, a los valores realizados, ya que la valoración, y estas son palabras de Karl Jaspers, "es constitutiva de toda comprensividad" (13). El *"approchement de l'individuelle",* como explica Daniel Lagache, no puede dar categoría primaria a los métodos cuantitativos, ni a los métodos rigurosamente experimentales, como son los métodos de laboratorio (14), El mismo empleo de los *tests* psicométricos en psicología clínica deberá estar por completo subordinado al espíritu clínico, espíritu de comprensión, *esprit de finesse,* que los elige, los aplica y los interpreta. Ann Magaret dice, con sobrada razón, que "formular un diagnóstico es el oficio del psicólogo clínico" (15); ahora bien, los conocimientos del psicólogo clínico, su experiencia en la observación y comprensión de la conducta humana, deberán combinarse de manera flexible y elástica para ser acomodados a las necesidades particulares y a la situación singular de una personalidad humana concreta. La elección de la prueba psicométrica estará plegada a las exigencias circunstanciales, es decir, deberá ser acomodada a la *actitud clínica,* y sus resultados interpretados de acuerdo con los datos arrojados por la entrevista y por las otras pruebas específicamente clínicas de la individualidad (*cuestionarios multifásicos, pruebas proyectivas,* etc.). Aquí no podría aplicarse la sentencia del "gran estadístico", irónicamente formulada por Maryse Choisy: "No podréis concluir nada sin haber contado previamente", y esto porque el psicologo clinico, que en cierto modo es un psicólogo de las profundidades, "no se deja seducir por la ilusión de los números" (16).

V

Pero vengamos, por último, a hacer el análisis de otra definición, también culminante de la psicología clínica. La fórmula es del eminente psicólogo de la Universidad de Ginebra, el profesor André Rey.

---

(13) KARL JASPERS: *Psicopatología General,* Trad. castellana de Saubidet-Santillán, Vol. I, pág. 360.

(14) DANIEL LAGACHE: *Psychologie Clinique et Méthode Clinique,* Evolution Psychiatrique, Avril-Juin, 1942; Ibid. *L'Unité de la Psychologie,* P. U. F. París, 1949.

(15) ANN MAGARET, Ph.D.: *Intelligence Testing and Clinical Practice;* PENNINGTON and BERG: *Introduction to Clinical Psychology,* Ronald Press, New York, 1948, p. 353.

(16) MARYSE CHOISY: *¿Qu'est-ce que la Psychanalyse?* L'Arche Ed., París, 1950. Pág. 8.

La psicología clínica, dice el psicólogo suizo, es una aplicación de los métodos de la psicología experimental al *estudio de los enfermos,* de una manera más general al estudio de los individuos que no logran adaptarse o que se encuentran desadaptados, y en quienes la insuficiencia o déficit puede influir sobre los aspectos más diversos del comportamiento".

> "La psychologie clinique est une application des méthodes de la psychologie expérimentale a l'étude des malades, d'une façon plus générale a l'étude des individus qui non parviennent pas a s'adapter ou qui sont desadaptés, l'insuffisance ou le déficit pouvant porter sur les aspects les plus divers du comportement". - André Rey: *Monographies de psychologie clinique,* Nêuchatel, 1952.

No obstante la admiración que le guardamos al ilustre profesor de la Universidad de Ginebra, nos es preciso diferir fundamentalmente de su punto de vista. Debemos declarar de una vez por todas que a pesar de su resonancia médica, y de los indudablemente valiosos materiales que recibe de las ciencias médicas, la psicología clínica no es un sinónimo de la *psicología patológica,* o sea del estudio psicodinámico de la anormalidad mental, ni tampoco introducción de los métodos psicológicos en el dominio de la medicina, asi sea la medicina mental o psiquiatría; menos aún significa la explotación patológica de la psicología, al modo como magistralmente lo hicieron, por otra parte, un Théodule Ribot y un Pierre Janet, al escribir el primero sus *Maladies de la Mémorie, Maladies de la Personnalité,* etc., y el segundo su *Etat Mental des Hysteriques.* El término *clínico,* usado para calificar a un tipo de psicología no se toma precisamente en sentido médico, sino en sentido metodológico ([17]). A la psicología clínica no le viene su denominación de *clínica,* ni del sujeto clinico, como ya lo hacíamos notar en contra de Hellpach, ni tampoco de la *medicina clínica,* sino del método clínico del contacto personal, de la aproximación comprensiva de la individualidad humana concreta, de la descripción y compenetración del comportamiento en su perspectiva propia, en su *compromiso existencial,* en su estructura óntica y no meramente sociocultural; en su designio fundamental, en su ordenación axiológica. La personalidad desajustada, por ejemplo, lo es con frecuencia, por su inadecuada adaptación a la tabla objetiva de valores, así como la personalidad ajustada, equilibrada, valga decir, realiza una adecuada adaptación, no sólo a los valores de su cultura histórica, sino a los valores trascendentes. La neurosis, dice el ilustre psicoterapeuta vienés Igor Caruso, es *"una mentira existencial", "una herejía vital",* una absolutización de valores egocentrados; como la salud mental es una *verdad existencial,* una *ortodoxia vital,* una *verdad vivida,* una adhesión

(17) Véase la significación de *Clinical Science,* en los autores ingleses. ROF CARBALLO: *La Medicina Actual.* Ed. Barna. Barcelona, 1954. Cap. V.

a los valores objetivos y absolutos. El filósofo danés Sören Kierkegaard, con clarividencia digna de admiración, ha podido señalar hasta donde puede conducir al hombre este empecinado y terco transformar en absolutos meros valores relativos y egocentrados: el incansable buscador Ashaverus, el nunca satisfecho gozador Don Juan, el insaciable conocedor Fausto. Jamás alcanzan la verdadera plenitud humana, nunca disfrutan de la cabal madurez, nunca llegan a su centro de gravedad existencial, a su autenticidad óntica, a su mensura, precisamente porque la pauta de su comportamiento se halla dislocada, desplazada sería mejor decir, de la esfera real y trascendental de los valores objetivos. Lo que la eminente psicoanalista norteamericana Karen Horney ha llamado con tanta propiedad *"personalidad neurótica de nuestro tiempo"*, vendría a ser precisamente este *existente egocentrado,* dislocado e inauténtico ([18]).

La psicología clínica, en suma, tal como nosotros la concebimos, no sólo estudia comportamientos patológicos, ni sólo desajustes de la personalidad; estudia la personalidad humana concreta en su ámbito propio, ya sea que exhiba una conducta ajustada o desajustada, equilibrada o desequilibrada, normal o patológica; pero emprende este estudio en conformidad con el método de la comprensión individual, método que en última instancia especifica a la psicología clínica y la distingue de cualquier otro tipo de psicología de la personalidad. Lo que el profesor André Rey concibe como psicología clínica nos parece que entra mejor en aquello que los autores franceses, con Pierre Pichot a la cabeza, han dado en llamar *"les tests mentaux en psychiatrie"*, y que constituye también bagaje de la *psicología médica* ([19]).

VI

Si bien es cierto que al considerar críticamente las definiciones culminantes de la psicología clínica, es decir las formuladas por los más respetables autores contemporáneos de psicología hemos venido emitiendo nuestros conceptos, ellos deben ser presentados en una forma sistemática para poder constituir el tema mismo de este ensayo. Procedamos, pues a integrar, breve pero sistemáticamente, nuestros conceptos.

Por *método clínico* entendemos aquel conjunto de procedimientos que nos acercan al conocimiento de una individualidad humana concreta, en el aspecto operativo (dinámico) de su comportamiento psicosomático.

La medicina se llama *clínica* cuando analiza y estudia los procesos psicosomáticos patológicos en la perspectiva de la individualización.

---

(18) IGOR CARUSO: *Análisis Psíquico y Síntesis Existencial.* Trad. castellana del R. P. Meseguer, S. J. Barcelona, Herder, 1954. Pág. 149.

(19) PIERRE PICHOT: *Les Tests Mentaux en Psychiatrie,* P. U. F., París, 1949. Vol. I.

Desde Hipócrates, pasando por Sydenham, llegando hasta nuestros días con un considerable refuerzo metodológico, rige el aforismo médico-clínico: "No hay enfermedades sino enfermos". Lo real no es el concepto, la *enfermedad concepto,* la entidad nosográfica; lo real es el enfermo, la individualidad concreta patológica; el hombre de carne y hueso, para emplear una expresión de Unamuno, que exhibe o manifiesta sus defensas y sus reajustes en la individualización de sus disfunciones. La *ciencia clínica,* en la tradición dinámica, en la tradición de Sydenham, de Mackenzie, de Osler, *"the clinical science",* no es una mera aplicación de los principios de la ciencia biologica alcanzados por experimentación en el animal, ni tampoco una mera utilización de la tecnologia médica, sino la ciencia *genuina* e *inconfundible* que postula la originalidad y la absoluta novedad de los datos entregados durante el *acto diagnóstico* y *terápico* (relación interpersonal) y que se logran por la observación y comprensión del enfermo individual. Esto es, precisamente, lo que comunica a la clínica médica su rango de superioridad entre las ciencias médicas, lo que constituye propiamente su jerarquía científica, pues el método clínico no se detiene en la abstracción del concepto, en la fase puramente universal, en el esquema de la generalización; sino que abarca, por descripción fundamental, la realidad humana concreta patológica en la dimensión de su individualidad intransferible.

Aristóteles ilustra este punto de vista hipocrático en las páginas de su *Metafísica*: "El médico (clínico), ciertamente, no cura al hombre, a no ser *per accidens,* sino a Calias, a Sócrates, o a otro cualquiera de los así llamados, a quienes ocurre el ser hombre. Por eso, si alguien posee el *conocimiento sin experiencia* y conoce lo general, ignorando, sin embargo, lo particular que implica, errará muchas veces la cura, pues a quienes ha de salvar es *a cada cual"* ([20]).

En el conocimiento de lo individual patológico no es el único, ni tampoco se muestra exhaustivo, ni siempre es el más apropiado, el método de la explicación o de la referencia a causas eficientes, método que se muestra muy eficaz en el dominio de la *medicina experimental.* En la clínica médica, en el conocimiento de lo individual patológico se hace necesario acudir a la descripción y a la comprensión: la primera reitera en el cognoscente las facticidades individuales; la segunda abarca en estas mismas facticidades la realidad genuina, intransferible e incomunicable; la realidad de sentido, de designio, de fin. Como lo ha venido señalando genialmente el gran clinopatólogo alemán Viktor von Weizsaecker, la clínica médica aspira, más que a la explicación de los síntomas, a su interpretación en el conjunto de la configuración biográfica. El ilustre autor de las *Klinische Vorstellungen* no hace sino culmi-

---

([20]) ARISTOTELES: *Métaphysique,* Trad. francesa de J. Tricot, Ed. J. Vrin, Paris, 1933. Vol. 1. Pág. 3.

nar el pensamiento y la tradición *antropoclínica* iniciada años atrás por el fundador de la *escuela de Heidelberg,* el eminente Ludwig von Krehl. En una célebre conferencia pronunciada en la Universidad de Leipzig el año de 1928, Krehl afirmaba que la medicina como ciencia natural tiene una base físico-química y una fisiológica innegables. Ambas, añadía, deben seguirse utilizando en la clínica médica y en la investigación. No obstante, la medicina no puede ser reducida a *sólo esto.* Intentarlo sería cometer una falta grave, puesto que con los métodos naturalísticos y experimentales se nos escapan aspectos de la enfermedad y en particular de los enfermos. Krehl sostenía que era preciso introducir una *nueva idea* en el cultivo de la medicina, un principio que no procede de la ciencia natural, sino que procede de otra rama de las ciencias, de las que se denominan culturales e históricas después de Dilthey, el principio de la *personalidad* (21).

Los anteriores puntos de vista formulados por la actual dirección antropoclínica de la escuela alemana, de hecho han animado siempre al genuino espíritu clínico, *esprit de finesse,* hasta el punto de que en los períodos más mecanicistas de la medicina, siempre se escapó la clínica del determinismo ciego de los ciclos físicos. Pedro Laín Entralgo, genial historiador de la medicina, presenta de relieve este hecho en un párrafo luminoso de su *Historia Clínica*: "Los clínicos de todos los tiempos han debido tratar con hombres reales, hombres *humanos;* y aunque se esforzasen, en tanto patólogos, por entender la enfermedad como un puro flujo de materia y de energía, la realidad que veían y trataban les hacía ser infieles a los postulados *científicos* de su propia patología. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, la feliz intervención diagnóstica y terapéutica de Erasístrato en el casto triángulo amoroso formado por Seleuco, Antíoco y la linda Estratónica? Läennec, ya en pleno siglo XIX, ¿no pensaba que la tisis pulmonar es más frecuente en las grandes ciudades, porque las contrariedades morales son en ellas más copiosas y profundas? Y von Leyden, pontífice de la clínica alemana en el primer lustro de nuestro siglo, ¿no enseñaba a sus discípulos que el primer acto del tratamiento médico es el acto de dar la mano al paciente? ¿No decía Osler que la suerte de un tuberculoso depende más, a veces, de lo que ese tuberculoso tiene en la cabeza que de lo que tiene en el pulmón? La realidad del ser humano ha obligado siempre al clínico a mirarle y tratarle como a una *persona*" (22).

---

(21) "Nos apoyamos todavía sobre el suelo que dieron a nuestros pies: la *ciencia* natural como *uno* de los fundamentos de la medicina... Pero no seríamos dignos discípulos de tan grandes maestros (los maestros lipsienses) si con nuestras débiles fuerzas no colaborásemos en la ulterior evolución de la medicina. La cual consiste a mi parecer, en el ingreso de la personalidad del enfermo en el quehacer del médico, como objeto de investigación y estimación. Es decir, en la reinstauración de las ciencias del espíritu y de las relaciones de la vida entera con el *otro* de los fundamentos de la medicina, y en igualdad de derechos con la ciencia natural". LUDWIG VON KREHL: *Krankheits Form und Persönlichkeit.* Citado por PEDRO LAIN ENTRALGO: *La historia Clínica,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1950. Pág. 620.

(22) PEDRO LAIN ENTRALGO: *Op. cit.,* pág. 605.

Análogamente a la medicina clínica, la psicología clínica es también una psicología comprensiva de lo individual; auténtica psicología humanista, no procede haciendo el esquema de la realidad humana, ni manipulando, como es propio de la psicología de laboratorio, con una *variable independiente,* sino que procede inspirándose en el principio de la total y conexionada reactividad de un ser humano completo y concreto, encajado, por así decir, en una situación o compromiso. La psicología clínica, en nuestra opinión, no es sólo el estudio del comportamiento individualizado, sino más bien el estudio del sentido o designio de este comportamiento. A este propósito dice Rudolf Allers en la obra citada con antelación, que aquello que constituye uno de los rasgos fundamentales de la persona es la necesidad de su expresión total, tanto en el designio de sus acciones o en la finalidad de su conducta, como en la sucesión de los estadios o fases en los cuales se fué configurando, ya que éstos no pueden ser considerados como grados de una mera evolución sino como estructuras integradas y persistentes en el seno de la misma personalidad.

El método clínico, ya lo hemos expresado con antelación, se encuentra calcado, por así decir, sobre el modelo del método histórico. El caso psicoclínico, el caso individual que investiga la psicología clínica, tiene de común con el acontecer histórico su concreta, genuina e intransferible individualidad. El caso clínico, en la medicina clínica, se ha transportado, por así decir, tradicionalmente, en la *historia clínica,* y dentro de la dirección *antropoclínica* constituye fundamentalmente una auténtica *patobiografía.* La historia del caso psicoclínico, a su vez, se resume en una *psicobiografía.* La psicología clínica viene siendo cada vez con más precisión una *psicología biográfica* y *situacional,* no sólo en el sentido topológico defendido por Lewin, no sólo en la dimensión sociocultural como ha sido considerada preponderantemente por Dollard y Allport, sino en la misma perspectiva fenomenológica y axiológica, tal como actualmente la formulan el psiquiatra suizo-alemán Binswanger y el psicólogo holandés Buytendijk. Los métodos psicodiagnósticos, ha dicho este último, se basan "cada vez más y más en la investigación sistemática de la manera como el sujeto constituye su *situación existencial,* en la idea que se forma del mundo (Weltanschauung), en el sentido o significación que le atribuye, en el modo como se introduce en él" (23).

(23) F. J. J. BUYTENDIJK: *Avant-Propos.* En la revista *Situation*: Beiträge zur Phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie, Utrecht-Antwerpen, 1954. De paso haremos notar que no es exacta del todo la apreciación que hace Kurt Lewin acerca de la psicología de la personalidad concreta como una ciencia no aristotélica. Cierto que Aristóteles expresó que no se da ciencia de lo individual como individual. El Estagirita se refería, empero, al *sensible,* que es dato individual, y no al *inteligible,* que es dato universal directo, es decir, fundamento del *universal,* pues en sí mismo considerado no es ni universal ni individual. Pero es evidente que el conocimiento intelectual del *sensible individual* es posible por reflexión del inteligible sobre el mismo sensible, *"per reflexionem ad phantasma".* En la psicología comprensiva de la *personalidad humana concreta* es manifiesto que se trabaja con inteligibles, primero directos y después reflejos (conceptos), previamente abstraídos de diversos sensibles, para organizar un saber de una individualidad humana. Es en este mismo

Pero del mismo modo que la clínica médica se sirve de las técnicas de la medicina experimental, la psicología clínica también utiliza las técnicas de la psicología experimental; análogamente al modo como el médico clínico se aprovecha de los métodos de laboratorio para verificar su hipótesis clínica, el psicólogo clínico utiliza los tests psicométricos. Empero, este aprovechamiento, esta utilización, requieren la elección, la aplicación y la interpretación de acuerdo con el criterio clínico, con el espíritu clínico, que es criterio de totalidad dinámica y jerárquica.

Pero es también indudable que de análogo modo como existen técnicas peculiares de la medicina clínica, existen también técnicas propias de la psicología clínica. Estas técnicas son las pruebas clínicas de la personalidad, las pruebas que colocan a un sujeto humano en situaciones o compromisos imprevistos y en cierto modo *experimentales;* pero en las que sigue siendo posible, no obstante su carácter experimental, la interpretación de sentido, la *"intuición personal"*, que dice Karl Jaspers; la *comprensión empática,* que señala Rudolf Allers, la visión del conjunto dinámico de la personalidad. Tal acontece con las pruebas llamadas *sincréticas* o *proyectivas,* señaládamente con las de *interpretación,* las que indudablemente, como será puesto en claro en otro lugar, son las *más clínicas de todas;* pruebas de *forma* y *contenido* en las que no es posible, por la complejidad de las reacciones, interpretar de acuerdo con las escalas psicométricas, sino que se hace necesario atender a los factores dinámicos de la personalidad.

Del conjunto de las reflexiones anteriores, tanto de las críticas como de las sistemáticas, que hemos formulado, podríamos desprender la siguiente definición de la psicología clínica:

La psicología clínica es aquel tipo de psicología que se propone el estudio de la personalidad humana concreta manifestada en la propia perspectiva de su comportamiento, utilizando para ello el *método clínico,* o sea el método *ideográfico* de comprensión de lo individual, que atiende al sentido, auténtico o inauténtico, y al designio de la totalidad reactiva, considerada como un esfuerzo, egocentrado o trascendente, de acomodación existencial.

De esta formalidad específica de la psicología clínica, de esta su estructura

---

sentido que Rudolf Allers nos recuerda, en su obra ya citada, que la construcción del comprender, o por mejor decir, de lo comprendido, se efectúa por medio de la *ratio,* aun cuando tal vez fuera más exacto decir *intellectus.* Lo esencial, sin embargo, es que en el acto del comprender se construye, como el mismo Allers expresa, "un nuevo objeto", que ya no es accesible a la aprehensión intelectual directa, porque ha pasado a ser *totalidad, estructura, configuración,* y por ello *algo* que sólo acontece una vez, como el acontecer histórico, como toda forma de vida individual, para usar una expresión de Spranger. De paso también diremos que la comprensión es posible por la *connaturalidad* del objeto, que se alcanza o capta por *analogía vivencial,* distinta de la analogía conceptual, tal como lo explica Santo Tomás en Ia II, II, 45, 2 de la *Summa Theologica;* pero sigue siendo indudable que el conocimiento por comprensión o por connaturalidad es en última instancia posible por las actividades del *intellectus.* Véase, a este propósito: MARITAIN JACQUES: *On Knowledge by Connaturality,* Review of Metaphysics, IV, 473-478, 1951; KARL STERN: *The third Revolution,* Harcourt, New York, 1954. Cap. VII, Signs of Something New.

epistemológica, de este su objeto, se desprende necesariamente, a nuestro modo de ver, la tarea del psicólogo clínico. Esta tarea es propiamente un arte, el *arte clínico,* un saber *prácticamente práctico,* que procede, como dicen los lógicos, por modo *compositivo* o *realizador* (se compone o realiza un diagnóstico de la individualidad humana concreta); se extiende a todos los campos en donde interfiere o adviene la personalidad humana: pastoral, médico, pedagógico, industrial, social, político, militar, etc., en donde se haga necesario el conocimiento comprensivo de la personalidad humana concreta, de la realidad humana en su dimensión operativa y en su esfuerzo, a menudo trágico, de afirmación y de acomodación existenciales.

Dr. OSWALDO ROBLES
Catedrático en la Universidad Nacional
Autónoma de México.

APOSTILLAS A LA NOCION TOMISTA DEL DERECHO

1. – Con estas notas no se persigue señalar el proceso de elaboración del concepto tomista del derecho, ni destacar las razones que pueden abonar su corrección. Se intenta, solamente, proyectar las notas del concepto sobre ciertos aspectos de la problemática jusfilosófica actual para poder así discernir la fecundidad o infecundidad de la teoría jurídica de Santo Tomás.

Estamos ciertamente convencidos que esta actitud de estricta neutralidad es la que mejor se compadece con una auténtica pretensión científica. La fuerza de una filosofía del derecho de inspiración tomista ha de resultar a través del diálogo, y no del monólogo, y dependerá en buena parte del reconocimiento sin retaceos de los frutos de tal confrontación.

2. – De acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás el derecho se define como "un comportamiento debido a otro según cierta relación de igualdad" (II-II, c. 57, a. 2).

Destácase de inmediato la radicación material del derecho, no en la norma (derecho objetivo), ni en la facultad del sujeto (derecho subjetivo), sino en el comportamiento.

Cierto es que el Santo emplea indistintamente para referirse a aquel sustrato las palabras "res", "actio" o "opus" (II-II, c. 57, a. 1, a. 2; c. 58, a. 1, a. 2, a. 4, etc.), pero la mención del primer término no autoriza, en modo alguno, una interpretación "cosista" del derecho. La identificación de "res" con "opus" y "actio" no tiene otro alcance como apunta Graneris (1)– que acentuar la nota de exterioridad o exteriorización que califica lo jurídico, su afincamiento en el área del objeto y no de la subjetividad (II-II, c. 58, a. 8).

Por lo demás, todas las piezas maestras de la filosofía práctica de Santo Tomás indican al hombre y a sus actos libres y racionales como los elementos necesarios con que se constituye la relación ética, siendo las cosas implicadas

(1) GIUSEPPE GRANERIS: *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Società editrice internazionale, Torino, 1949, ps. 25-26.

en la trama, tejidas por las conductas, simples circunstancias a ellas instrumentadas en orden a su sentido y calificación (II-II, c. 58, a. 8, a. 10, a. 11, etc.).

Así, la justicia —cuyo objeto es el derecho (II-II, c. 57, a 1. 1) persigue ordenar los *hombres* en sus relaciones con los *demás,* rectificando los *actos humanos* (II-II, c. 58, a. 6); la ley —causa ejemplar del derecho (II-II, c. 57, a. 1, ad. 3)— consiste "en cierta regla y medida de los *actos humanos* (I-II, c. 90, a. 1); y, por fin, toda la filosofía moral —de la que la jusfilosofía es un capítulo (2), recae sobre el acto *libre y racional* como su objeto material (I-II, c. 1, a. 1).

3. — La precisión de este aspecto, no siempre suficientemente subrayado (3), supone importantes consecuencias que se hacen menester señalar en relación con la problemática actual.

a) En primer lugar, asigna al derecho en tanto conducta concreta una condición existencial que le pone a cubierto de los reproches, las más de las veces fundados, que hoy se dirigen contra el normativismo racionalista obstinado en reducir la realidad jurídica a la norma, con la consiguiente mutilación de su verdadera imagen (4).

b) Esta condición concreta y existencial del derecho en la que se hace presente el hombre de carne y hueso, queda cabalmente expresada con el término "obra" (opus) que significa la ecuación global de un empeño humano en que se descarga todo el complejo de energías, motivos, valoraciones, etc., que impulsa el acto del hombre. Cierto es que avanzando luego en la determinación formal del derecho, esta "obra" en que golpea, de una u otro modo, la plenitud existencial del sujeto adquiere relevancia en la medida de su peculiar dirección jurídica, de tal suerte que parte de sus ingredientes se desdibujan y pasan a segundo plano en función de la necesaria pureza metódica y ontológica, pero no menos cierto es que esta depuración no alcanza a suprimir del todo lo jurídicamente atípico, que si bien pierde preeminencia específica permanece a modo de contexto. Así, no obstante la "amoralidad subjetiva" del derecho (5), o su estructura de forma de vida "impropia o inauténtica" (6), una serie de factores subjetivos e íntimos continúan coloreando el comportamiento jurídico, delatando, de esta manera, su vital arraigo en el núcleo substancial de toda conducta, que no es otro que la persona humana.

---

(2) El derecho constituye un capítulo de la ética desde la perspectiva del valor. Otra cosa resultaría desde una perspectiva de la vigencia.

(3) Así por ejemplo V. CATHREIN: *Filosofía del derecho,* Reus, 5ª ed. 1946, autor que suele citarse como muestra de la doctrina jurídica tomista, para nada menciona esta perspectiva que se abre destacando la conducta y no la norma como asiento material del derecho.

(4) Como exposición y desarrollo de la polémica entre normativismo y antinormativismo puede verse LUIS LEGAZ Y LACAMBRA: *El destino del normativismo en la ciencia jurídica contemporánea,* en "Derecho y libertad", Abeledo, Bs. Aires, 1952, ps. 35 y ss.

(5) GRANERIS: *op. cit* ps. 51 y ss.

(6) LUIS LEGAZ Y LACAMBRA: *Filosofía del derecho,* Bosch, Barcelona, 1953, ps. 171 y siguientes.

c) Esta dependencia radical del acto jurídico respecto del sujeto humano revela su naturaleza de realidad accidental, con lo que se siguen importantes consecuencias para programar una fundamentación ontológica del derecho tal como hoy con urgencia reclama la filosofía jurídica.

La condición accidental del acto humano implica el indispensable examen del sujeto, ya que es en este y con este que su consistencia alcanza plenaria comprensión y sentido (I, c. 90, a. 2; De ente et de essentia, cap. VII).

De ahí que en plan de fundamentar (des-cubrir el fundamento) el comportamiento, la consideración antropológica se hace inexcusable (7), máxime teniendo en cuenta que la conducta jurídica integra el devenir accidental con que se expresa, manifiesta y completa la naturaleza (unidad de esencia y existencia) humana (8).

Fácil es entonces advertir la fecundidad del planteo que se propicia, ya que ha de permitir indagar la estructura y sentido de aquel devenir accidental desde el punto de vista de su legalidad existencial (como se ponen y desempeñan los actos humanos en la "existencia" a partir de su libertad), y desde el punto de vista de su legalidad ética (conformidad o disconformidad de esos mismos actos con el fin impuesto por la naturaleza).

Sin embargo, con llegar hasta el ente substancial en quien inhiere la conducta jurídica, no se ha alcanzado el término de la investigación. El sujeto humano, dada su condición de compuesto de alma y cuerpo, su linaje —hoy diríamos— de "ser encarnado" se sitúa, en función de su iluminación integral, cabalgando sobre la antropología y la metafísica, con lo que la introducción de la filosofía primera se torna ineludible: primero: por virtud de la común superintendencia que la ciencia del ser ejerce sobre todos los ramos del saber natural; y, segundo: por la participación que le toca —según acabamos de anotar— en el tema de la persona humana, y, a su través, en el derecho en cuanto accidente de aquella.

De esta suerte, y, por vía ontológica (9), queda perfilado el itinerario que ha de recorrerse para lograr una fundamentación de la realidad jurídica, que es algo más y algo menos que ceñirse al análisis del objeto formal de la ciencia del derecho.

---

(7) JULIO OJEA QUINTANA: *Apuntes sobre el valor y la vigencia del derecho*, en "Sapientia", Nº 33, ps. 211/12. Allí hemos anotado esta exigencia.

(8) OCTAVIO N. DERISI: *Ser y devenir en antropología*, en "Sapientia" Nº 23, p. 9 y ss.

(9) Por vía no ya ontológica sino epistemológica, y siguiendo la línea de los objetos formales también pueden establecerse estas relaciones, señalando la subalternación accidental de la ética (y el derecho) a la psicología y la común subordinación a la metafísica. Así lo hemos indicado en *La filosofía jurídica de Hans Kelsen* en "Sapientia" Nº 16, ps. 119/20. Ver también JULIO MEINVIELLE: *La subalternación de la ética a la psicología*, en "Sapientia", Nº 2, ps. 124 y ss.

En los autores actuales, especialmente aquellos orientados en el existencialismo, (Cossio, Carnelli, Recasens Siches), si bien suele acentuarse la necesidad de la referencia metafísica, la indicación antropológica no sale bien parada, pues o bien directamente es salteada, o bien disuelta en una posición rigurosamente actualista que no da cabida al sujeto humano como ente substancial.

d) Asimismo, la instalación del derecho en la conducta conduce a afirmar que el conocimiento jurídico no se agota en la consideración de los primeros principios (derecho natural) ni en la de las normas positivas, sino que se completa en el juicio prudencial sobre el comportamiento, sobre la acción concreta, enriquecido por el aporte de las circunstancias particulares y los elementos propios del acto individual (II-II, c. 47, a. 1; I-II, c. 7, a. 3; c. 18, a. 4). "Toda ciencia práctica —subraya con energía Santo Tomás— se cumple en la consideración de lo particular" (II-II, c. 6).

Esta conclusión abre insospechados horizontes a la ciencia del derecho, que encontrándose constreñida, por la materia en que recae y su consiguiente practicidad, a enjuiciar las situaciones particulares y concretas, descubre un "amplio campo donde la razón, la inteligencia funciona de una manera que no es ni conceptual, ni lógica, ni raciocinante, sino cuasibiológica, como forma de actividades psíquicas y bajo un modo consciente o inconsciente" ([10]).

4. — Si bien el tomismo sostiene que el derecho es conducta, no se encierra en tal aserción y avanzando en la línea de su especificidad anota que es conducta *debida*. Se entra así en el terreno que reclama precisiones.

a) Cuando Santo Tomás perfila el acto jurídico como comportamiento "debido" no se está refiriendo a la obligatoriedad fundada en una constricción impuesta sea por la amenaza de la sanción, sea por "forzosidad existencial", que, en ambos casos, desemboca en el tema de la vigencia y no del valor del derecho. Por el contrario, la fórmula está dirigida a responder la pregunta sobre por qué este comportamiento "debe ser" con independencia de las condiciones fácticas que motivan su realización ([11]).

En tal sentido, la obligatoriedad del comportamiento proviene de que el sujeto, al pensar la norma descubre en el acto anticipadamente imperado una relación —directa o indirecta— con su propia plenitud humana que compromete moralmente su acción. Por ello es que la ley —cuyo conocimiento provoca el compromiso— obliga en conciencia (I-II, c. 96, a. 4).

b) Suele impugnarse el tomismo en cuanto excluye del área de lo jurídico el "derecho injusto" ([12]), es decir, aquellos comportamientos impuestos por una ley positiva contradictoria de los preceptos naturales.

Sin embargo, la tacha pierde eficacia en cuanto se advierte la perspectiva donde se instala el pensamiento del Aquinatense que, como acaba de puntualizarse, es la de la obligatoriedad moral y no la propia de lo jurídico-positivo, la del valor y no de la vigencia.

Con lo dicho, si bien el planteo tomista, dentro de su verdadero alcance,

---

([10]) JACQUES MARITAIN: *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Tequi, París, ps. 48/49.

([11]) JULIO OJEA QUINTANA: *Concepto egológico y concepto tradicional de la norma jurídica*, en "Sapientia", Nº 27, ps. 37 y ss.

([12]) Así: CARLOS COSSIO: *Teoría de la verdad jurídica*, Losada, Bs. As. 1954, ps. 156/59.

permanece intacto, queda evidenciada la existencia de una laguna, aunque históricamente explicable.

La teoría de la estructura del derecho positivo, y, con ella la de su peculiar obligatoriedad recién aparece en los comienzos del siglo pasado, y, por consiguiente, mal puede reclamarse al Santo lo que su circunstancia no le exigía ni le sugería, aún sin contar con que su doctrina jusfilosófica se construye desde un enfoque que excluye el empiriológico, al menos como objeto de tematización científica.

Sin embargo cabe rubricar con firmeza, que tal situación no significa incompatibilidad con la teoría contemporánea, especialmente en cuanto esta persigue organizar una "legalidad existencial" del objeto jurídico, donde encuentra principio de feliz solución precisamente el problema de la obligatoriedad propia del derecho positivo, que no es otro que el problema de su vigencia, aunque no el de su valor. Antes por el contrario, puede asegurarse que articulando esta dimensión existencial de lo jurídico en el cuadro de la filosofía tomista, alcanza su más cabal cumplimiento una doctrina integral o pluridimensional del derecho en la que concurran el aporte tradicional y el fenomenológico, los datos naturales y existenciales ([13]).

c) La consideración de lo "debido" en el comportamiento arrastra al examen de la norma en cuya virtud la obligatoriedad de la conducta se produce. Aunque en breves trazos algo habrá que anotar, entonces, sobre la doctrina tomista acerca de la ley.

Ciertas versiones de la jusfilosofía actual ([14]) reducen la norma a la condición de ente lógico, de simple medio conceptual para conocer el derecho, con el consiguiente escándalo de la doctrina vigente aferrada a la interpretación imperativista. La afirmación, sin embargo, para quién se coloca en la línea del pensamiento de Santo Tomás no puede causar sino moderado efecto.

a) En una primera aproximación, la ley, dentro del tomismo, es efectivamente pensamiento. "Así como de las obras que se ejecutan exteriormente por medio del arte, preexiste cierta razón de ellas en la mente del artista, que se llama regla del arte; así también de aquella obra de lo justo, que la razón determina, preexiste cierta razón en la mente, como cierta regla de prudencia. Y esto, si se escribe, se llama ley, pues, la ley, según San Isidoro es constitución escrita" (I-II, c. 57, a. 1, ad. 2).

La norma, por consiguiente, es el pensamiento del legislador.

b) La forma lógica en que tal pensamiento se organiza, se caracteriza por vincular los términos a que se refiere (el comportamiento y el sujeto) por el nexo "debe ser".

([13]) Sobre el tema hemos hecho algunas sugestiones en *Apuntes sobre el valor y la vigencia del derecho,* cit. ps. 210 y ss.

([14]) La egología sostiene firmemente este punto de vista y lo propio sería atribuírle a Kelsen a estar con la interpretación de la teoría pura auspiciada por Cossio.

Si bien tal estructura no se encuentra explícitamente descripta por Santo Tomás, se sigue necesariamente de la naturaleza de pensamiento "práctico" y no teorético que inviste la norma y por cuya razón está dirigido no sólo a conocer, sino a "conocer para obrar".

En la teoría jurídica actual es Llambías de Azevedo (15) quien mejor ha destacado, con considerable aporte fenomenológico, la forma lógica que asume el conocimiento práctico a la que denomina "disposición".

En este sentido caben las siguientes precisiones.

Primero: que el "debe ser" peculiar de la "disposición" tiene exclusivamente entidad lógica y en esta perspectiva se distingue irreductiblemente del "es" —cópula del juicio enunciativo— lo que no obsta para que el objeto que significa esté radicado en el mundo del ser (ontológico).

La transferencia de esta distinción del plano lógico al ontológico, conduce a verdaderos callejones sin salida, como es el caso de un amplio sector de la axiología contemporánea, para quien el problema de la radicación de los valores se torna insoluble. La rectificación impuesta por el existencialismo: retornar los valores a la existencia, concluye por escamotear la respuesta a la pregunta axiológica fundamental, vale decir, la que interroga sobre el fundamento último del valor. Por el contrario la tesis tomista sobre el bien como trascendental del ser resuelve satisfactoriamente el punto.

Segundo: que el "debe ser", sin salir del mundo lógico no se agota en una mera función cognocitiva sino que está investido de fuerza operativa, ya que la norma no es sino la forma mental mediante la cual la inteligencia propone a la voluntad —por sí vocada al bien ontológico— lo que ha discernido como bien moral, comprometiendo así el comportamiento.

Tercero: que la realidad significada por el "debe ser" no es precisamente el comportamiento debido —que es su efecto— sino el dato natural o existencial en cuya base se organiza lógicamente la norma. Así el dato natural (en acepción ontológica) es la libertad humana, que es transformada en el plano lógico por la norma: "debe ser" la libertad humana.

Por consecuencia se hace menester distinguir cuidadosamente: a) la norma, forma lógica del entendimiento práctico a la que conviene más la denominación de "disposición" que la de juicio, ya que en ella no se afirma o niega algo del sujeto, exigencia tradicionalmente reclamada para éste; b) el derecho o comportamiento debido, efecto de la norma en el orden de la causalidad ejemplar; y, c) la realidad significada por la norma.

5. — Para atrapar el derecho en su peculiaridad no basta definirlo como comportamiento debido. Santo Tomás añade dos notas más y completa la

(15) JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO: *Eidética y Aporética del derecho*, Espasa Calpe, Bs. Aires, 1940, ps. 55 y ss.

noción de esta manera: "comportamiento debido a *otro* según cierta *relación de igualdad*".

a) Nos detendremos un momento en la desinterpretación del pensamiento tomista en que se incurre cuando se le reprocha que la nota de "alteridad" es insuficiente ya que abarca otros comportamientos no jurídicos. Así, se dice, que exigir la bilateralidad no es privativo del derecho ya que actos que no caen en su área, tal como la limosna, implican igual recaudo.

Santo Tomás cuando menciona la alteridad no se reduce a señalar la intervención del "otro", sino que convierte a éste en la medida del acto jurídico. El texto es de meridiana claridad y sólo su ignorancia puede explicar la asignación de otro alcance: "así pues aquello que es recto en las obras de las demás virtudes (excluída la justicia), a lo cuál tiende la intención de la virtud como a su propio objeto, *no se considera sino por comparación al agente*. Y lo recto que está en la obra de la justicia (el derecho), *aún prescindiendo de su relación con el agente, se constituye por comparación con otro*" (II-II, c. 57, a. 12. En igual sentido: II-II, c. 58, a. 8 y a. 10).

Por consecuencia el acto jurídico no sólo está referido materialmente a otro, sino que se especifica por la relación de alteridad, en cuanto que el sujeto acreedor es su medida y término. En los actos morales estrictos es la disposición interna del agente el criterio rector, en los actos jurídicos es "el otro" quien juega ese papel. De ahí que pueda hablarse de la "amoralidad subjetiva" del derecho ya que la intención del agente no interesa en orden a su especificidad.

b) Pero la relación al "otro" del comportamiento debido, no es arbitraria, sino fundada en "cierta relación de igualdad".

Para entender la significación de "igualdad" hay que guardarse de una interpretación simplista. Como bien apunta Lachance es necesario indagar su sentido analógico.

Igualdad supone aquí correspondencia, adecuación, proporción, respecto, no por cierto a la plenitud del "otro" —insuceptible de ser satisfecha por obra humana alguna— sino a su título, esto es, al estatuto convencional, legal o natural en que el sujeto activo se encuentra instalado y en cuya función ingresa en la realidad jurídica.

Esta doctrina del título como medida del derecho y como carta de ciudadanía jurídica, autoriza su empalme con las tesis actuales que afincan el objeto jurídico en el campo de la vida "inauténtica" en acepción no peyorativa sino en la asignada por la analítica existencial. Tal parentesco se confirma sino se olvida la nota de "amoralidad subjetiva" con que se distingue el derecho.

JULIO M. OJEA QUINTANA
Mercedes, Octubre 20, 1955.

LA ESENCIA AVICENISTA Y LA ESENCIA TOMISTA

Los primeros filósofos de la antigüedad griega pusieron su empeño en determinar qué son las cosas, cuál es su naturaleza. Antes que detenerse en la impresión inmediata, les parecía que era necesario urgar más adelante y descubrir, bajo los datos, la esencia fundamental de la realidad. Aunque hayan considerado esta esencia como agua, aire, o cualquier otra sustancia, su intención fué revelarnos el elemento del que todo está hecho. Parménides mismo se mueve en este sentido. Sin duda, su respuesta es original y conduce a antinomias casi insalvables: si todo es ser, ¿no habría que relegar toda multiplicidad en el no-ser, la nada? Parménides, desafiando todo buen sentido, no duda en hacerlo. Pero cualquiera sea la importancia principal del descubrimiento hecho en Elea —se trata nada menos que del valor absoluto y trascendental propio del ser—, queda en pie que lo que persigue Parménides es el conocimiento de la naturaleza profunda de las cosas.

Posteriormente, el fin de la investigación filosófica sigue siendo el mismo, pero el método se perfecciona. Gracias a los esfuerzos de un Sócrates, de un Platón, de un Aristóteles, se llega a una técnica de la definición en condiciones para construir ideas exactas y enunciar con precisión qué es la realidad.

Puesto que esta realidad no puede contener sino *lo que ella es,* ¿no sería suficiente tener un conocimiento de *lo que son* las cosas para poseer un conocimiento exhaustivo? Se podría creer que es así. Sin embargo, a menos de entender esta afirmación de una manera simplista y de hacer un truismo, podría no ser tan clara como en un primer momento parece.

Es verdad que numerosos pensadores juzgan que toda cosa se confunde con su *esencia* y se inclinan a creer que esta puede expresarse adecuadamente en una *definición* exacta. De allí, entre otras, la teoría de las ideas de Platón; teoría que implica una subestimación de los datos sensibles, por cuanto éstos no pueden identificarse sin más con las ideas. Aristóteles emplaza la esencia inteligible en el corazón de las cosas materiales y explica el carácter universal del concepto por medio del proceso abstractivo del que deriva. Aquí aún, uno

se ve obligado a admitir que la esencia inteligible no agota la realidad de las cosas. Pero si el residuo de la abstracción debe ser declarado irracional, ¿habría que tenerlo por lo tanto desprovisto de valor, aún cuando es innegable que pertenece a la realidad?

El éxito de la "caza de las esencias" favoreció muy especialmente, el estudio de las "categorías": ¿cuál es el orden que rige estos géneros supremos? Si es posible clasificarlas en algunas categorías fundamentales, ¿no habría que ir más lejos y ensayar el reducirlas todas a una unidad suprema? La tendencia a pasar de lo múltiple a lo uno se afirma fuertemente en Platón y domina el desarrollo de la escuela neoplatónica. La absolutez, la unidad, la simplicidad del ser, proclamadas por la Escuela de Elea, no cesan de preocupar a estos filósofos. Sin embargo, ¿la participación, aplicada a las ideas platónicas puede conducir a una solución satisfactoria? Aristóteles no lo piensa así. Prefiere tomar el camino de la causalidad eficiente y final. Lo hace sin gran éxito, parece, por lo menos en lo que concierne al problema de la unidad fundamental, que es el objeto propio de la investigación metafísica.

Respecto al ser, el Estagirita hace una observación de gran interés: es imposible establecer una definición real sin referirse a un existente dado en la experiencia (1); por otra parte, jamás su existencia misma entra en una definición (2). Aristóteles no parece medir la importancia metafísica de su observación, la cual no se le presenta sino en relación con el origen de las ideas y en el cuadro de la metodología científica. Por lo tanto, una vez más, se plantea el problema: si la esencia es el elemento inteligible de lo real, ¿habría que relegar la existencia en lo irracional y desentenderse de ella en filosofía? Seguramente, Aristóteles no sería de este parecer: según él, lo existente como tal es fundamental. Sin duda, no entra en ninguna categoría, pero es en el sentido de que las sobrepasa a todas; no porque sea extrínseco a las categorías, sino por el contrario, se identifica con todas a la vez. Desde luego es necesario subrayar con fuerza la no-univocidad del ser:

, el ser se toma en muchos sentidos (3); y se entiende que estos sentidos son irreductibles, como lo son las categorías, porque precisamente, los diferentes sentidos del ser son los de las diferentes categorías (4). Según el Estagirita, y en ello insiste en diversos pasajes, tal es la respuesta que se ha de hacer a Parménides, como también a Platón, que habría cometido el error de retomar una fórmula vieja del problema del ser (5). Por lo tanto, si tales son los sentidos definitivamente irreductibles del ser, ¿sería necesario renunciar a la unidad fundamental de lo real?

---

(1) *Anal. Poster.*, II, 8, 93 a 20; 8, 93 a 26-27; 10, 93 b 32-33. II, 7, 92 b 4-8.
(2) *Ibid.*, II, 7, 92 b 10.
(3) *Metaph.*, D (V), c. 7, 1017 a 23.
(4) Cfr. *Metaph.*, H (VIII), 6, 1045 a 37 - 1045 b 3.
(5) *Ibid.*, N (XIV), 2 1089 a 1 y sigts.

Avicena se inspira a la vez en Aristóteles y en las fuentes neoplatónicas. Es suficiente ver la lista de términos, —hay diez ([6]) de los que se sirve para designar la esencia, a fin de convencerse de la importancia que reviste a sus ojos el estudio de ésta.

La esencia de una cosa comprende todo lo que se requiere en esta cosa para que ella sea tal cual es. Puede comportar diferentes elementos (por ejemplo, el elemento genérico, la diferencia específica); es el conjunto de estos elementos que forma una idea acabada y que se encuentra enunciado en una definición completa. Por otra parte las cosas contienen elementos que no forman parte integrante de la esencia: propiedades que emanan de la esencia y por eso la presuponen, y determinaciones puramente fortuitas: en uno y otro caso, estas determinaciones se añaden a la esencia y, en este sentido, son "accidentes". A menudo no es del todo fácil establecer lo que, hablando con propiedad, pertenece a la constitución interna de la esencia y lo que se le añade como una propiedad. Avicena se dedica a formular reglas a este respecto.

Suponiendo que se llegara a definir una esencia, a reconocer lo que ella es, a alcanzar la "quiddidad", ésta se puede considerar de tres maneras diferentes y es de una importancia capital no confundirlas. Primeramente, la quiddidad (por ejemplo, animal), *tomada en sí misma,* sin ninguna otra cosa, está *acabada*: la definición que la expresa es completa y no requiere el menor complemento para ser plenamente inteligible. Lo que se le puede agregar es... puro agregado, accidente.

Cuando la quiddidad está realizada *en las cosas,* se encuentra en estado de *singularidad,* de individualidad (por ejemplo, este animal), y, se hace posible la multiplicidad de los individuos de la misma especie.

Cuando la quiddidad es *comprenhendida por la inteligencia,* se encuentra caracterizada por el estado de *universalidad,* lo que implica, por lo tanto, unicidad.

Ni uno ni otro de estos dos estados, por más reales que sean, puede ser tenido por un elemento constitutivo de la quiddidad misma. Porque si el estado de realización en las cosas perteneciera a la constitución intrínseca de la quididad ésta sería necesariamente individual y, por definición, la universalidad propia de la quiddidad conocida por la inteligencia, estaría excluída; y si fuera esencia a la quiddidad ser objeto de la inteligencia y, por consiguiente, ser caracterizada por su universalidad, se tornaría imposible por definición misma, la realización de la quiddidad en las cosas individuales.

Por lo que es *intrínsecamente,* la quiddidad trasciende la unicidad, tanto como la multiplicidad numérica: ella es ella misma, sin más de una manera

---

([6]) Cfr. A. M. GOICHON: *La distintion de l'essence et de l'existence d'après Ybn Sina (Avicenne),* París, 1937, p. 48. Citaremos a Avicena según la traducción del texto hecha por la Srta. Goichon, y reproducida en esta obra.

absoluta; responde exactamente a la definición que la formula de una manera precisa y que, no se refiere a ninguna otra cosa sino que posee una sentido por sí misma (7).

Estas tres maneras de considerar la quididad recuerdan la categoría triádica, la "serie", tal como la concibe Proclo. En las proposiciones XXIII y XXIV de los *Elementos de Teología* éste explica que cada idea implica una serie de tres términos: lo imparticipable (por ejemplo, el Bien en sí), lo participable (por ejemplo, la bondad común) y el participante (por ejemplo la cosa buena). En cuanto a lo imparticipable, se caracteriza por "poseer por sí la razón de unidad como cosa que le pertenece y que no le viene de afuera y que está separado de todo sujeto participante; y es lo imparticipable lo que produce aquello que puede ser participado".

Es verdad que Avicena rechaza la concepción platónica de las ideas: "alguien dirá quizá que el animal como tal no existe en los individuos, porque lo que existe en los individuos, es un cierto animal, no el animal como tal. A continuación (se dirá) que el animal como tal existe: entonces está separado de los individuos". Esta doctrina se ha de desechar: el animal existe en los individuos, puesto que estos tienen la quiddidad "animal" como lo hace notar Aristóteles. Sin embargo "en sí y en su quiddidad", "animal", no está sometido a ninguna otra condición, podría tener mil otras que le fuesen unidas extrínsecamente (8).

Si se tiene en cuenta la concepción que Avicena se hace de la quididad, no hay ninguna dificultad en comprender la distinción que establece entre la quiddidad y su existencia. Porque, como ya lo había establecido Aristóteles, la quiddidad no hace ninguna referencia a su realización y la existencia no es pues un elemento constitutivo de la quiddidad, sino un elemento que se le agrega, una condición extrínseca, un "concomitante" (lazim) (9). Por esta ra-

(7) Esta doctrina está expuesta en el *Sifa*. Un texto de la *Najat* la resume así: "La idea universal (por ejemplo. "hombre") *en cuanto naturaleza* es una cosa; *en cuanto común o propia, una múltiple* —ya le competa esto en potencia o en acto— es otra cosa. Porque en cuanto hombre solamente, sin ninguna condición, es ya algo, puesto que la generalidad es una condición sobreañadida a ser hombre; la particularidad, lo mismo; igualmente ser uno y ser múltiple. Esto no es así tan solo cuando supones a estos estados en acto, sino aun cuando los supones en potencia: está allí la humanidad y una determinada relación. Luego la humanidad en cuanto tal no es ni general ni particular, y ni uno ni otro de estos estados está en potencia o en acto, sino que la siguen. Que la humanidad no se encuentre sino siendo una o múltiple, no implica que la humanidad *en cuanto tal* sea una o múltiple'. Trad. de A. M. Goichon, *op. cit.*, pág. 72.

"En sí (la equinidad) no es una o múltiple; no existe en los individuos ni en el alma, no es nada de todo esto, ni en potencia ni en acto, en cuanto esto sería intrínseco a la equinidad. Pero en cuanto es equinidad solamente, la unidad es bien una cualidad que se agrega a la equinidad... Porque la equinidad es común en cuanto muchas cosas coinciden con su definición (entonces se la toma específicamente); y en cuanto se la toma con las propiedades y los accidentes designados, es particular. Pero la equinidad en sí no es sino equinidad". *Ibid.*, pág. 75-76.

(8) *Op. cit.* p. 82-83.

(9) "Debes saber que comprendes la idea de triángulo, te preguntes o no si puede ser calificado de existente entre las esencias concretas. Comprendes la idea de triángulo des-

zón, como en la definición no se menciona la existencia, tampoco se debe mencionar la causa de la existencia, Dios (10).

Es necesario destacar que hay dos clases de concomitantes. Primero, los que emanan de la quidddidad en razón de ésta y, segundo, aquellos que le sobrevinenen como consecuencia de una intervención extrínseca. Así, la imparidad es una propiedad del número tres que deriva directamente de éste; al contrario, la existencia de las cosas les sobreviene a su quidddidad indirectamente, por intermedio de una causa eficiente (11).

En el caso de la existencia, ¿por qué se impone la intervención de una causa extrínseca? Porque el ser trasciende cada categoría: puesto que se encuentra en todas las categorías, no puede surgir el ser sobre la base estrecha de una sola, porque, en ese caso, no se explicaría su presencia en otra parte sino en esta categoría particular. Por consiguiente, la quidddidad de las cosas adquiere su existencia no por sí misma, *virtute sua,* sino por razón de una realidad exterior, *virtute causae* (12). Por sí misma, sola, la quidddidad es incapaz de asegurarse la existencia: por eso Avicena no titubea en declarar que la "no-existencia" es una concomitante inmediato resultante de la quidddidad, al mismo título que la imparidad deriva necesariamente del número tres (13). El concomitante "existencia", que sobreviene por vía indirecta, no se da, pues, sino en segundo lugar.

---

pués de serte representada como compuesta de líneas y superficie, pero sin serte representada como existente en las esencias concretas". *Op. cit.,* pág. 140.

"Si (la existencia) la constituyese, sería absolutamente imposible representarse en el alma la idea de *la humanidad* desprovista de lo que sería su parte constitutiva. Luego sería imposible que la existencia realice lo que significa la humanidad *en el alma,* ni se preguntaría uno si existe o no en las esencias concretas". *Ibid.,* pág. 140.

(10) "Debes saber que las diferencias reales no son obradas sino según las condiciones de la quididad y de sus constitutivos. Es porque el Creador —¡sea El exaltado!— no entra en la definición de ninguna cosa, aunque dé a las cosas la existencia... Ciertamente, depender de una cosa en el ser no es depender de esa cosa en la comprensión, es decir, en cuanto a los elementos de que se compone la quididad". *Op. cit.,* pág. 137-138.

(11) "Los concomitantes que acompañan la cosa sin ser sus (caracteres) constitutivos, pertenecen a la cosa sea *por ella misma,* como la imparidad pertenece a tres, sea extrínsecamente, como la existencia pertenece al mundo". *Op. cit.,* pág. 139.

"Para todo lo que no incluye la existencia en la comprehensión de su esencia, la existencia no es un constitutivo de su quididad, y no se puede admitir que sea un concomitante exigido por su esencia, como es evidente. Por lo tanto esta cosa es *por otra*". *Ibid.,* pág. 140.

(12) "La existencia es un atributo perteneciente a las cosas que poseen quididades diversas: les es dada como predicado extrínseco a la constitución de sus quididades, como lo blanco y lo negro no cambian según la variedad de sus sujetos de inhesión... Estos no son atributos exigidos por *determinadas clases de estas quididades,* sino por lo que desborda sobre ellas, (viniendo) de un principio (a saber, el principio creador)". *Op. cit.,* pág. 142.

(13) "Debes saber que dos cosas pertenecen a la cosa sobre la cual el agente ejerce su acción, cuando este agente da la existencia a una cosa después de que no ha sido: un *no-ser* que la ha precedido y una *existencia* que es actual. En el *no-ser* precedente ,el agente no tiene ningún influjo. pero lo tiene en cambio en la existencia que de él posee la cosa que ha hecho. El efecto no es efecto sino porque su existencia le viene de otro: sin embargo le es accidental tener el *no-ser por su esencia,* y ésto no le viene del influjo del agente". *Op. cit.,* pág. 141.

Abstracción hecha de su relación al ser necesario, merecen el no-ser. Es por eso que todas son en sí mismas falsas y su verdad viene de El". *Op. cit.,* pág. 144.

No habrá que concluir que la existencia, que sobreviene del exterior, queda extraña a la quiddidad. Al contrario, ella es verdaderamente la existencia de la quiddidad —es por cierto la quiddidad misma— la que existe y tiene el rango de concomitante, de *lazim,* a la manera de una propiedad, que resulta de la quiddidad. Queda sin embargo que esta derivación no se puede producir sino con la intervención de una causa extrínseca.

¿Cuál es , al fin de cuentas, la situación de la quiddidad frente a la existencia y, *vice versa,* la de la existencia frente a la quiddidad? Considerada en sí misma, en lo que la constituye peculiarmente, la quiddidad es independiente de la existencia, hasta el punto de estar afectada de un concomitante de no-existencia que deriva de ella por vía directa y necesaria. A este respecto, no implica ninguna relación, ni potencial ni actual ([14]), puesto que ninguna relación de esta clase se enuncia en la definición de alguna cosa. La quiddidad es pues un todo perfectamente inteligible, un todo completo, cerrado, *absoluto.* Con todo derecho se puede preguntar, con M. Goichon, cuál es el fundamento ontológico de esta quiddidad absoluta y en qué se distingue ésta del Absoluto divino ([15]).

Todo lo contrario, la relatividad es lo que caracteriza la existencia ([16]). No sólo implica relación de dependencia respecto a la Causa divina, que la produce, sino que es un concomitante, que deriva (por vía indirecta) de la quiddidad, y no tiene sentido sino por la relación que la ata a la quiddidad. La existencia, no es sino la existencia de una quiddidad, a la que se refiere totalmente.

Avicena ha captado el significado ontológico de la distinción señalada por Aristóteles entre el ser y la quiddidad, expresada en la definición. Desde entonces, la cosa no se reduce íntegramente a la esencia: se compone de esencia y existencia. Esta no se identifica con la esencia, ni está contenida en ella como uno de sus elementos. La inteligibilidad de la cosa no se reduce pues a la de la quiddidad. Sin duda, la existencia no se enuncia en la definicion: su inteligibilidad difiere de la de la esencia. Sin embargo es inteligible, por lo menos en el sentido de que se puede reconocer su estado ontológico, descubrir su origen y establecer las relaciones que la ligan a la esencia.

Falta que Avicena continúe poniendo el acento sobre la esencia: la exis-

---

([14]) Cfr. nota 7.

([15]) Cfr. *Op. cit.,* pág. 84.

([16]) "Debes saber que toda cosa tiene una quididad. En efecto, no se la encuentra existiendo entre las cosas concretas o concebida en el espíritu sin que sus partes estén presentes con ella. Pero si tiene una quididad sin existir con una de estas dos existencias y sin estar constituída por una u otra, la existencia tendrá el sentido de un carácter *relativo a su quididad,* concomitante o no. Además, las causas de su existencia son distintas de las causas de su quididad. Así la humanidad: posee en sí cierto carácter *relativo a la quididad* y una *quididad.* No es la existencia que tiene en las cosas o en los espíritus lo que la constituye, sino por el contrario, *le es relativa*". *Op. cit.,* pág. 140.

tencia es un concomitante sin valor propio, porque no se da sino por la esencia, al no ser sino la existencia —de una— quiddidad. La *esencia* es el valor fundamental, porque en si misma constituye un valor, valor incondicional, *absoluto*. Por consiguiente la metafísica de Avicena es una metafísica esencialista.

Santo Tomás de Aquino se inspira en muchas fuentes. En Metafísica, una de las principales es Avicena. El Aquinate cita las obras del filósofo árabe centenares de veces y sus citaciones son particularmente numerosas en las obras de su juventud. El *De ente et essentia* remite a Avicena desde la primera frase: "ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicena in principio suae Metaphysicae"; y la influencia del pensamiento avicenista se hace sentir a lo largo de todo el opúsculo. Además, la distinción entre *ens* y *essentia* que de golpe fué introducida y fuertemente subrayada, señala claramente esta influencia.

Esto no quiere decir que el Doctor Angélico haya retomado todas las concepciones de Avicena tal como son. Para persuadirse de ello, bastará comparar las concepciones de S. Tomás y las de Avicena concernientes al origen de la idea de ser: en las obras de S. Tomás no se encuentra, principalmente, rastro del "hombre volante" de Avicena ([17]), y se comprende fácilmente porque esta concepción se desarrolla muy en la línea del dualismo platónico para poder ser retomada por S. Tomás, quien jamás se cansa de insistir sobre la unidad profunda del hombre.

Por el contrario, las tres maneras de concebir la quididad, —in se, in re, in intellectu— son recordadas por el Doctor Angélico, por lo menos en sus primeras obras.

El *Quodlibeto VIII*, c. 1 a. 1 que data de la misma época contiene una exposición parecida: "Secundum Avicennam in sua Metaphysica, triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secudum esse quod ha-

---

([17]) A propósito del argumento del "hombre volador" de Avicena, cfr. E. GILSON: *Introducción à l'étude de Saint Augustin* (Etudes de Philosophie médiévale, XI), París, 1929, p. 57-58.

([18]) "Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam et haec est *absoluta consideratio* ipsius. Et hoc modo nihil est verum de et nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi... Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, numquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de intellectu eius, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet *in hoc vel in illo*, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod est homo. Haec autem natura duplex habet esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia... Patet ergo quod natura hominis *absolute* considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum".

bet *in singularibus;* sicut natura lapidis in hoc et in illo lapide. Alia vero est consideratio huius naturae secundum esse suum *intelligibile;* sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturae *absolute* prout abstrahit ab utroque esse secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea quae per se competunt tali naturae".

Esta última consideración de la quiddidad es el paso sobre las dos precedentes, porque funda verdades que no dependen de éstas. Asimismo en el *Quodlibeto VIII,* S. Tomás concluye: Sócrates es un ser dotado de razón porque es un hombre y no porque es Sócrates; por consiguiente, suponiendo que Sócrates y Platón no hayan existido jamás, no dejaría de ser menos verdadero que es de la esencia del hombre el ser un ser racional.

Ciertamente aquí el pensamiento de S. Tomás se mueve bajo la inspiración de Avicena y hasta un punto que no deja de sorprender. Sin duda es exacto decir que la inteligibilidad de la naturaleza humana no depende del hecho de la existencia de tal o cual hombre individual. Sin embargo, llama la atención no ver agregado que si fuese absolutamente excluído que ningún hombre individual pudiera existir, la naturaleza humana misma sería impensable e imposible. Cabe señalar que, a continuación, no se encuentra ningún artículo paralelo a este pasaje del *Quodlibeto VIII.*

En este clima avicenista, no sorprende que el Aquinate retome la argumentación del filósofo árabe para establecer la distinción entre esencia y existencia. Se la encuentra en el capítulo V del *"Ente et essentia"* (19). La misma argumentación se lee en el Comentario sobre los libros de las *Sentencias*: I. d.8, q.5, a.2, y II, d.3, q.1, a.1.

Una vez establecida la distinción entre esencia y existencia, S. Tomás hace notar que la existencia no puede sobrevenir a la esencia sino bajo el influjo de una causa extrínseca. A este respecto, no señala las razones que deben, en último análisis, fundar esta observación. Por lo tanto él sabe que si el *esse,* tomado en el sentido avicenista de la palabra, es un accidente, no se trata de un accidente predicamental, sino universal: "accidens quod inhaeret *omni enti,* sicut risibile quod convertitur cum homine" (20).

El origen avicenista de estas concepciones permite determinar el sentido exacto de ciertas expresiones empleadas por S. Tomás en otros pasajes, paralelos a éste o que se refieren al mismo asunto: "actus entis *resultans* ex his ex

(19) "Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate".

(20) *IV Metaph.,* lect. 2, n. 557.

(21) *III Sentent.,* d.6, q.2, a.2.

quibus eius (i.e. rei per se subsistentis) unitas integratur" (22); lo mismo ocurre en una obra que pertenece al período último de la carrera de S. Tomás: "esse quasi *constituitur* per principia (intrinseca) essentiae" (23). Siempre el Doctor Angélico entiende afirmar que el *esse* no es un elemento intrínseco de la esencia sino que se le agrega, no ciertamente como un elemento extraño, sino como un principio que posee orgánicamente la esencia, al modo de una propiedad que deriva de la esencia, mientras que, sin embargo, el *esse* propio de la esencia no le puede sobrevenir sino a raíz de un influjo extrínseco ejercido por una causa eficiente.

A partir de allí, S. Tomás sigue el curso de su pensamiento, en el *De ente et essentia,* pero entroncándolo resueltamente en una dirección nueva. Si la esencia no es llamada a la existencia sino por intermedio de una causa extrínseca, ella "recibe" esta existencia y se encuentra a su respecto pues, en la relación de "potencia" a "acto": "oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse *ab alio.* Omne autem quod recipit aliquid ab alio est *in potentia* respectu illius: et hoc quod receptum est in eo est *actus* eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas... sit *in potentia* respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum *actus*". Las mismas consideraciones se encuentran en las páginas paralelas del 1er. y del 2º libro de las *Sentencias,* así como en el 2º libro de la *Suma contra Gentes,* cap. 52 y 54.

Estas conclusiones son de la mayor importancia, porque ellas señalan exactamente el pasaje en el que el pensamiento de S. Tomás se desprende de las concepciones avicenistas para seguir su curso completamente personal.

Es incontestable que el Aquinate ha comenzado por elegir el camino trazado por Avicena. Quizá aún se haya comprometido demasiado. Lo hemos hecho notar brevemente más arriba, a propósito de un pasaje del *Quodlibeto VIII.*

En el mismo orden de ideas, observemos que llega el Doctor Angélico a señalar la caprichosa opinión de Avicena según la cual la quiddidad considerada en si misma estaría afectada de la propiedad de no-ser (24). Ahora bien, S. Tomás no desecha explícitamente esta opinión; se contenta con hacer observar que ella se relaciona a las cosas creadas y que no se puede, por lo tanto, aplicarla a las personas divinas (25).

Rectamente entendido, es perfectamente exacto pretender que aquél que

---

(22) *Quodlibet* IX, q.2.

(23) *IV Metaphys,* lectio 2, nº 558.

(24) "Praeterea, secundum Avicennam, quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se consideratae attribuitur oppositum eius... et per hunc modum, omnes creaturae, quae habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, secundum se consideratae sunt non-entes, falsae et impossibiles". *De potentia,* q.2, a.1, obj. 11.

(25) "Verbum illud Avicennae intelligendum est quando id quod recipitur ab alio non veritatem; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit *Metaph.* idem numero est in recipiente et dante, sicut accidit in creaturis respectu Dei". *Ibid.,* ad. 11.

considerara las esencias creadas fuera de su relación con el Creador, es decir, excluyendo esta relación, se ocuparía de esencias marcadas de no-ser, de falsedad, de imposibilidad ([26]). Pero lo mismo sucedería con aquel que pretendiera considerar las esencias en sí mismas, fuera de toda relación, aun potencial, de las esencias con la existencia. Ahora bien, esto es lo que precisamente hace Avicena cuando atribuye a la esencia en sí misma un sentido absoluto ([27]). Sin duda, ni la existencia, ni Dios, causa de ésta, no deben figurar en la definición de las cosas, pero la razón de ello es que toda definición es abstracta. Luego precisamente en razón de este carácter abstracto la definición implica, por sí, una relación a un ser concreto y a la Causa de éste.

Si es cierto que S. Tomás sigue a veces muy de lejos a Avicena, es un hecho que, desde el principio de su carrera, echa los cimientos de una teoría que en principio, se encuentra en las antípodas de la de Avicena. En efecto, desde el momento que considera la esencia como una "potencia" cuya existencia es "el acto" correspondiente, le está prohibido concebir la esencia fuera de su relación a la existencia; porque, según el Aquinate, en los seres finitos potencia y acto son dos principios esencialmente correlativos, que deben pues definirse por sus relaciones recíprocas ([28]). Luego, y esto no necesita demostración, para permanecer en la verdad, es necesario conformarse a la definición de las cosas.

Al echar mano de la teoría de potencia y acto, S. Tomás permanece fiel a la filosofía de Aristóteles. Sin duda, jamás el Estagirita ha soñado en aplicar esta teoría a la esencia y a la existencia, porque jamás ha soñado un instante en distinguirlas en el plano ontológico. Sobre este punto S. Tomás ha innovado de un modo genial: trasponiendo la teoría aristotélica del dominio de la física al de la ontología, le ha conferido una amplitud anteriormente insospechada. S. Tomás no ignora ni pretende de ninguna manera dejar de lado uno de los principios de la teoría aristotélica, a saber, el de la *primacía del acto*. Ahora bien, si es necesario concebir la esencia como una potencia y la existencia como el acto correspondiente, se debe concluir la *primacía de la existencia* y rechazar la de la esencia. Así pues, la posición de Avicena se encuentra transformada en beneficio de la existencia. La metafísica de S. To-

---

([26]) "Creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad priman *VIII*, 6. *De veritate*, q.2, a.3, ad.17.

([27]) Por eso tiene razón Avicena al decir que si el *esse* no debe ser mencionado en la definición, con mayor razón no debe serlo Dios, que es la causa del *esse*. Cfr. nota 10.

([28]) "Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum". *Quaestio de anima*, a.13. Cfr. *I. C. Gentes*, c.BJ, Et ideo melius; *In II de anima*, lect. 5. nº 304; *Ibid.*, lect. II, nº 366; *De substantiis separatis*, c.5; *De malo*, q.1, a.2; *In IX Metaph.*, lect. 7, nº 1846.

"Actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur". *II C. Gentes*, c. 73, Amplius, quod inest.

"Actus enim et potentia ad se invicem dicuntur". *I. C. Gentes*, c.22, Amplius, *esse*. Cfr. *II C. Gentes*, c.73, Ostensum est.

más, no puede tampoco presentar los caracteres de un esencialismo: es una metafísica del *esse*.

Desde el *De ente* y el primer libro de las *Sentencias*, con toda conciencia, S. Tomás ha tomado esta posición que debía dirigir toda su metafísica: posición completamente nueva, tan diferente de la de Avicena como de la de Aristóteles.

Sin embargo, el Doctor Angélico no parece haber medido en el primer momento su inmenso alcance. Al comienzo, no se lo ve echar mano de la primacía del acto de ser. Sin duda concibe a Dios como ser puro, *purum esse*, pero esta fórmula tradicional —que puede ser entendida de muy distintas maneras— le ocasiona dificultades, principalmente cuando trata de conciliarla con la perfección infinita (29). Además, se presentan otras dificultades, por ejemplo, en la explicación de la conversión del ser y del bien (30). ¿En qué estriban estas dificultades y cómo finalmente S. Tomás las supera?

El Doctor Angélico comienza por contentarse con el sentido superficial que Avicena atribuye al ser, a saber el hecho de existir. Por ejemplo, el argumento de la distinción entre esencia y existencia expuesto en el *De ente et essentia* se refiere únicamente al hecho de que las cosas existen o no efectivamente: puedo comprender qué es el hombre o el ave fénix, ignorando totalmente si de hecho se encuentran en la naturaleza; "omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura". Pero si debemos limitarnos a registrar el hecho de la existencia, se comprende que ello no puede dar lugar sino a un contenido intelectual extremamente pobre y que en la elaboración técnica de un sistema de filosofía llena sólo un papel oscuro y accesorio.

Sin embargo, el *esse* es un acto, *actus essendi*. S. Tomás lo ha subrayado desde el principio. Ahora bien, para todo seguidor de Aristóteles, un acto es un principio de perfección. Es en este sentido que el Doctor Angélico orienta en adelante sus reflexiones. El contacto con los escritos neoplatónicos, especialmente con el *De hebdomadibus* de Boeccio le hizo progresar por este camino y le proporcionó el principio de la solución definitiva: el *esse* es una perfección de orden esencial, sea substancial o accidental, es un acto en el orden más universal, de la que todas las cosas participan sin excepción. El *esse* es pues la perfección de las perfecciones, el acto de los actos; es decir, que si toda perfección de orden esencial, sea sustancial o accidental, es un acto en el orden de la esencia, que está por otra parte íntegramente en potencia en relación al *actus essendi*. En tanto que *potencia de ser*, la esencia permite definir la

(29) Cfr. *De ente et essentia*, c.6; *I Sentent.*, d.2; q.1 et 2; d.8, q.1, a.1, 2, 3.
(30) Cfr. *I Sentent*, d.8, q.1, a.3; *De veritate*, q.1; q.21, a.1 et 2.

cosa en sí misma y distinguirla de toda otra cosa, precisamente porque ella es un *modo de ser,* es decir principio intrínseco de la manera de la que la cosa *participa del ser.*

A los ojos de S. Tomás, el problema se esclareció el día en el que vió convergir la teoría de potencia y acto y la de la participación ([31]). El "hecho de ser" se hace "inteligible", alumbra la inteligencia, por lo mismo que manifiesta la presencia del *esse, actus essendi,* perfección suprema, trascendental, de la que cada cosa participa en la medida de su esencia.

Así pues, el *esse* es la fuente fundamental de la inteligibilidad. La esencia en sí misma no es inteligible sino por que, como medida de ser, se refiere íntegramente al ser. La esencia no forma un sistema cerrado: por definicion se abre hacia el ser; no es absoluta, porque no es sino un *modus essendi,* relación al *esse.* Del lado del *esse* se encuentra el absoluto. La fuente divina de toda realidad es puro Acto de ser, por consiguiente la perfección infinita, y en este sentido se debe entender el *Esse subsistens.*

LOUIS DE RAEYMAECKER
Catedrático de la Universidad de Lovaina.

Versión del francés por
JOSE P. BEZICH

(31) "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius". 1, q.75, a.5.

SOBRE LA LOGICA DE LOS ESTOICOS *

Hace ya cinco lustros que comenzamos nuestra enseñanza de lógica en el colegio nacional de Monserrat, y desde entonces seguimos la orientación de la *Summa totius logicae Aristotelae* y del *Ars Logica* de Juan de Santo Tomás, cuya doctrina sirve de fundamento a la *Petite Logique* de Jacques Maritain que también introdujimos en nuestra docencia. Los tratados escritos en castellano no nos servían gran cosa, pues todos eran compuestos con datos de segunda mano, tomados principalmente del *Sistema de Lógica* de John Stuart Mill. Aún hoy se continúa con aquel mal hábito y esta ya desacreditada tendencia, de la que dió buena cuenta la fenomenología de Husserl a comienzos de este siglo.

Se dice que hoy la lógica escolástica está rehabilitada en su parte más abstracta o sea en su *formalidad* y la reedición por el padre Bochenski de las *Summulae Logicales de Pedro Hispano* parece ser un signo de ello. Ahora resulta que la lógica formal de los maestros medioevales corresponde a la *lógica formal pura* de los lógicos modernos. Pero la lógica medieval respondería más a la de los estoicos que a la de Aristóteles y ese parentesco sería la causa de su crédito. Fué el polaco Lukasiewicz quien anunció en 1935 que la teoría de las proposiciones había sido "descubierta por los estoicos y cultivada en la antigüedad y edad media". En efecto, la logística moderna distingue en la lógica formal dos partes fundamentalmente diversas: la lógica proposicional y la lógica de los nombres. La diferencia entre ambas consiste en que la lógica proposicional, fuera de las constantes lógicas (p. ejemplo: "y", "luego", etc.) sólo comprehende como variables proposiciones simples, mientras que la lógica de los nombres tiene por variables, variables de nombres. Y así, en el primer caso, una variable x debe ser reemplazada por p, q, r, etc.; y en el segundo caso por gato, perro, etc., o por Sócrates, Platon, etc. El valor de esta distinción se ve con mayor claridad cuando se considera el principio de iden-

(*) Con motivo de la publicación de un tratado elemental de lógica, que no se llevó a cabo, nos fué solicitado un prólogo en el que escribimos las reflexiones sobre la lógica de los estoicos, con que ahora colaboramos en el homenaje a nuestro querido amigo monseñor Derisi.

tidad según los estoicos y según los peripatéticos. Los estoicos expresaban la proposición de identidad en esta forma: "si el primero, luego el segundo" o sea "si p, luego p". En cambio, los peripatéticos lo enunciaban así: "A conviene a todo A", es decir, "todo A es A". En el primer caso "si p... luego p" es una constante lógica y p una variable proposicional (en efecto p puede ser reemplazada por cualquier proposición, por ejemplo q, r, etc. con tal que ésta tenga un sentido). Y así, debo decir, según los estoicos: "Si es de día, es de día" (identidad). Para los peripatéticos la constante lógica es "Todo... es" y A es una variable de nombre con el supuesto que A significa algo y designa únicamente un nombre común. Si tomamos por nombre "hombre" debemos decir peripatéticamente "Todo hombre es hombre" (identidad). Tal sería la diferencia fundamental de la lógica peripatética y de la lógica estoica y también la razón de la superioridad de esta última (1).

A simple vista esta deducción de Lukasiewicz es falsa, pues el enunciado del principio de identidad por los peripatéticos es una proposición categórica, mientras que el de los estoicos es una proposición condicional (evidentemente compuesta). Ahora bien, las proposiciones categóricas son proposiciones únicas y de identidad siempre, mientras que las condicionales no lo son porque no son *una proposición* sino dos, unidas no por el verbo *ser* sino por la conjunción *si*. Y por ello, las proposiciones no pretenden enunciar dos verdades en cada uno de sus miembros, ni tampoco identificar a estos, sino solamente *enunciar una consecuencia conveniente*. Y así sabemos que las dos proposiciones condicionales pueden ser falsas y la consecuencia conveniente, y al revés, que pueden ser verdaderas e inconveniente la consecuencia. Por ejemplo "si el hombre no es racional tres y tres son siete", las dos son falsas pero la consecuencia es conveniente y la proposición condicional verdadera, mientras que si digo "Si Jesucristo es Dios, las Malvinas son argentinas", las dos son verdaderas pero la consecuencia inconveniente, es decir, que la proposición condicional es falsa. La verdad y falsedad de las proposiciones condicionales no es la verdad de *identidad* o sea que un sujeto y un predicado se identifican a través de la cópula *es;* sino que es una verdad que podríamos llamar *consecutiva;* en que dos proposiciones simplemente se siguen, pero sin inferencia. Y no hay inferencias porque tampoco hay raciocinio, sino una simple posición de dos proposiciones dispuestas condicionalmente, pero sin ilación formal. Por tanto cuando los estoicos —según la interpretación de Lukasiewicz— decían "si p, luego p" no enunciaban ninguna proposición de identidad, sino una *proposición condicional evidentemente compuesta*. proposición por lo demás evidentemente tautológica, como lo evidencia la transcripción "si es de

(1) La exposición de LUKASIEWICZ: *Zur Geschichte der Aussargenlogik*, Erkenntnis V. Heft 1-3, p. 111/31, Leipzig 1935, ha sido resumida por ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND: *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, Edition Lire, Chambéry, p. 172/87, de quien hacemos fe.

día, es de día" cuya formulación puede ser así también "es de día si es de día". En este caso la posición de las proposiciones es absolutamente estéril: allí no hay identidad sino tautología (2).

El verdadero sentido de la lógica estoica antes que Lukasievicz lo dieron Carl Prantl (1855) (3) y E. Brochard (1892) (4) y aún Ed. Zeller (1902) (5). Según estos intérpretes es indiscutible que para los estoicos los ideas generales, los conceptos, los ἐννοήματα eran sólo nombres. Sólo existen los individuos, mientras que lo universal no existe. Es fundamental en este punto la doctrina del λεκτόν, Entre el objeto real τυγχάνον, y el sonido que lo designa σημαῖνον, los estoicos consideraban la significación del nombre, la cual es una cosa πρᾶγμα y que no puede ser comprendido por quienes no hablan una misma lengua. Este intermediario es el λεκτόν, pero el λεκτόν es difícil de concebir, pues la palabra, en cuanto es concepto-género, expresa un ἐννόημα y es algo más que una mera φωνή: en tal caso es un λεκτόν. Mas el λεκτόν, lo mismo que τὸ ἀληθής son ἀσώματα o sea, de acuerdo a los principios estoicos fundamentales, son noentes. Sobre esto los estoicos no se pusieron nunca de acuerdo. Ammonio (6) dice que sería un μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, y Zeller indica que si por νόημα se entiende no el pensar sino lo *pensado,* el λεκτόν tendría el mismo valor que νόημα (7). Las dificultades con que tropezaron los estoicos en este punto se originaron en su sentido decididamente nominalista de la lógica y en su rechazo de la sana doctrina del universal. En efecto entre estos filósofos

(2) Cfr. JACQUES MARITAIN: *Elements de Philosophie*: II L'ordre des concepts. I Petite Logique, París, p. 127.

(3) CARL PRANTL: *Geschichte der Logik in Abendlande,* Leipzig 1927, I. B. pág. 404/96. La exposición más completa y honrada.

(4) En dos disertaciones de valor desigual debido al temor reverencial que a Brochard inspiraba Octavio Hamelin. La primera, *La logique des stoiciens* (Premiére étude) es más importante que la segunda que lleva el mismo título más el subtítulo (Deuxième étude). Ambas han sido publicadas en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Rec. et Précedés d'une introduction par V. Delbos. Nouvelle edition. París 1926, p. 220/51.

(5) EDUARD ZELLER: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtliche Entwicklung,* Dritter Teil, Erste Abteilung. Die nacharistotelische Philosophie erste Häifte, Vierte Aufl heraus von Ed Wellmann, Leipzig 1909, p. 88 y ss.

(6) En *De interp.* 17, 24. *Stoicorum Veterum Fragmenta* collegit IOANNES AB ARNIM Vol. II, Lipsiae 1903. 168.
nim. Vol II, Lipsiae 1903. 168.

(7) *Op. cit.* p. 88, n. 2. MAX POHLENZ en su gran obra *Die Stoa, Geschichte einer geisligen Bewegung. Gottingen,* 1948. I. Bd. a pág. 38, dice que ya Platón tuvo el concepto de que el lenguaje "imitaba" las cosas (*Sofista* 261d - 262d). Afirma allí que las palabras sirven como "signos" por los que nombramos a las cosas según su particularidad. Para Aristóteles ya son términos totalmente fijos "significar" *semainein* y especialmente el adjetivo *semantikos.* Sobre esto edificó Zenón su propia doctrina. Dividió la dialéctica en dos partes principales: la primera trataba de las significaciones, *semainonta* (p. ej. "caballo" como sonido); y puesto que todos los medios de expresión son manifestaciones de las voces, esta parte podía ser también precisamente titulada *Perifonés,* acerca de las voces, mientras que la segunda trataba de lo que "es significado", *semainomena* (p. ej. "caballo" como contenido de la voz). Pero se diferenció de sus predecesores en cuanto distinguió absolutamente este contenido de la voz, de los objetos reales ("caballo" en cuanto ser vivo) que no pertenece más a la lógica, la cual sólo tiene que ver con la forma del logos. En efecto, en oposición con los objetos, los *semainomena* no tienen ningún ser real, ningún ser corporal; ellos sólo existen en nuestro lenguaje como algo "expresado", λεκτόν. Por ese medio son diferenciados estrictade los sonidos "significativos". Cfr. PRANTL: *Op. cit.,* pág. 416, precisiones muy exactas sobre el λεκτόν

no tiene cabida sino muy circunstancialmente, la clasificación de los entes en géneros y especies. Prantl ha demostrado, con profusión de textos, las características de la doctrina estoica de las categorías derivadas del "hueco formalismo" conceptual por ella profesado y que remata en una "ontología nominalista" (mejor será decir "ontismo nominalista") (8). Como la lógica, es decir, la dialéctica, no se ocupa de los conceptos, ἐννοήματα, en el cuadro general de las categorías, no debemos considerar ninguna esencia y ninguna forma, sino la que los estoicos llaman materia sin forma que no puede ni aumentar ni disminuir y que en vez de distinguir entre sí los cuerpos es la misma en cada uno de ellos. "Lo que constituye la naturaleza propia de cada ser no es un elemento común a muchos seres comprendidos en una misma clase, sino, por el contrario, una cualidad individual y concreta, por la que hay que entender algo corporal, una cierta determinación de la materia, si bien esta materia, que es la cualidad, se agrega a aquella otra materia sin cualidad que es la esencia, por lo que a la letra, en todo ser hay dos sujetos o dos materias" (9). No puede haber comunidad entre dos individuos, porque sólo hay individuos. Y si sólo hay individuos, no hay ciencia de lo universal, sino sólo de lo individual y sólo de éste debe ocuparse la dialéctica. Prantl, señala con exactitud la diferencia entre lógica aristotélica y dialéctica estoica, cuando dice que ésta al τὸ τί ἦν εἶναι le suprimió por superfluo el εἶναι o sea lo que constituye la médula del concepto aristotélico. (10).

Esta doctrina es congruente con la de las proposiciones condicionales que ya mencionamos y que se proyecta en la concepción del silogismo. En la dialéctica estoica no hay proposiciones categóricas que traduzcan una identidad judicativa, sino solamente proposiciones condicionales del tipo: *si es de día, es de día,* enunciación de lo que hemos llamado una "verdad consecutiva". La doctrina del silogismo edificada sobre esta base, hará referencia sólo y únicamente a individuos o a grupos de cualidades unidos por ciertas leyes. Y los silogismos se reducirán a un pequeño número de tipos elementales de forma condicional o disyuntiva. Son cinco tipos de silogismos "evidentes sin prueba", *anapode ikticoi,* de acuerdo a las siguientes figuras:

1. Si la A, la B. Pero la A. Luego la B
2. Si la A, la B. Pero no la B. Luego no la A
3. Ni la A ni la B. Pero la A. Luego no la B
4. O la A o la B. Pero la A. Luego no la B
5. O la A o la B. Pero no la B. Luego la A (11)

(8) *Op. cit.* p. 426.
(9) BROCHARD: *op. cit.* pág. 222.
(10) *Op. cit.* pág. 425 n. 70 y 71, en donde se ve que la observación pertenece a ALEJANDRO DE AFRODISIA: *Stoic. Vet. Frag.* II. 228.
(11) Tomemos el texto de GALENUS: *Inst. dial.* 6 p. 15, 8, Kalbfl. *Stoic. Vet. Frag.* II 245. La traducción de Prantl no es feliz y tiene razón Lukasiewicz al objetarla. Tampoco llega a ser del todo exacta la de Pohlenz, *op. cit.* l. c. pág. 51.

Aquí está bien patente que en el raciocinio silogístico se trata de establecer, no relaciones de conceptos sino una yuxtaposición de cosas concretas, lo cual quiere decir que el espíritu que alienta a esta dialéctica nada tiene que ver con el que anima a la lógica peripatética de esencias. En esta dialéctica de posiciones o de cosas yuxtapuestas, no tiene cabida el *dictum de omni et de nullo* que sólo procede donde hay un universal. Entre el sujeto y el atributo de una proposición la relación existente no es expresada ya por las palabras ὑπάρχει o ἔνεστι, sino por la que dice una simple secuencia ἀκολουθεῖ o ἕπεται, El raciocinio resulta así un proceso *secundum successionem,* no *secundum causalitatem* como en la lógica peripatética. Ahora bien, para el raciocinio de unidades yuxtapuestas desplegándose en simple sucesión, rige un sistema legal y huelga todo supuesto de esencia. Y la ley que rige el raciocinio es la necesidad. La fórmula tradicional: sólo hay ciencia de lo universal, es reemplazada en el estoicismo por esta otra: sólo hay ciencia de lo necesario. Qué sea lo necesario, los estoicos no lo dijeron nunca claramente a pesar de haber disputado mucho sobre ello. Cicerón dice al respecto: In hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quo modo indicare oportet, verum falsumne sit, si quid ita conexum est, ut hoc: "si dies est, lucet" quanta contentio est! aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet. Quid? Cum Cleanthe, doctore suo, quam multis rebus Chrysippus dissidet! quid? duo vel principes dialecticorum Antipater et Archedemus, opiniosissimi homines, nonne multis in rebus dissentiunt? (12). Brochard expone extensamente las diversas concepciones estoicas acerca de la necesidad, problema ligado al de la posibilidad y concluye, a nuestro juicio, con razón: "parece que cuando los estoicos hablan de la necesidad o de la imposibilidad de concebir una cosa, de su inteligibilidad... se refieren a una especie de sentido común, a una acumulación de experiencias hechas por todo el mundo, a axiomas empíricos reconocidos por el uso, la tradición y sobre todo por el lenguaje y como por el consentimiento universal" (13). En la base del discurso dialéctico estaría supuesta una especie de inducción, mediante la cual se determinarían las leyes manifestativas de la razón universal y perfecta. Toda la lógica tendería a ser inductiva y sería también una lógica de nombres. Si reconsideramos aquí la doctrina del λεκτόν, la cuestión se enreda bastante, pero la calificación que corresponde a la lógica estoica es la de nominalista, pues intencionalmente lo fué, a pesar de las aporías que puede suscitar. Y este carácter nominalista es el que ha dado actualidad y el que sostiene la simpatía con que la miran lógicos de la escuela de Lukasiewicz.

Esta ligera referencia a la lógica estoica, nos da razón de que su actualidad es más por los defectos que por las virtudes a ella inherentes. Es una ló-

(12) *Acad. Pr.* II 143. *Stoic. Vet. Frag.* II 485.
(13) *Op. cit.* p. 232/33.

gica de *nombres* (o como ahora se dice "de proposiciones") en oposición a la la lógica peripatética que es una lógica de *esencias* (o como ahora se dice "de nombres"). Las proposiciones estoicas que no usan el *es* dan nacimiento a una lógica de posiciones, al suplir la identidad por la conjunción. Esto había sido previsto ya en la lógica peripatética en la teoría de las proposiciones compuestas que no expresan identidad, sino lo que hemos llamado una "verdad consecutiva", pero que formalmente no es verdad sino una nueva consecuencia conveniente.

Claro es, entonces, que no nos halague gran cosa la insistente apología de la lógica del estoicismo, y que no veamos en ello un renacimiento de la lógica escolástica en cuanto ésta es peripatética.. En este punto hay que distinguir entre la lógica escolástica anterior y posterior al siglo XIII. La especulación lógico-dialéctica hasta el segundo tercio del siglo XIII fué de buena calidad peripatética, sobre todo la de Santo Tomás de Aquino y la del autor de la *Summa totius logicae Aristotelae.* Cuando la escolástica decayó, siguió también este proceso la especulación lógica. Personalmente creemos con un poco de audacia, que las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano son un producto de esta decadencia especulativa y que no indican, como otros creen, un renacimiento del vigor escolástico. La lógica escolástica peripatética es lógica de *esencias* y de *significación de las esencias,* es οὐσία especulación, y no se dió en ella un tratado que no sirviese para ese fin. La lógica hispalense de las *Summulae* aún es parcialmente de esencias (Definitio —dice— est oratio quae est esse rei significans. trat. V., 5-10) (14), pero lo que la ha hecho célebre no es ello, sino el tratado *De Suppositionibus.* Con esta deja de ser solamente lógica significativa y comienza a ser también lógica *supositiva.* Esta es una lógica de posiciones de colocación de los términos cuya significación pierde su intensidad semántica, para ceder su valor lógico a la *acceptio* que es una denominación extrínseca superpuesta a la significación. El enmascaramiento de la significación por la *acceptio,* hace posible la introducción en la proposición de términos sin significación aunque con valor supositivo. Y por ello la substitución que realiza la *acceptio* no es verdadera sino legítima. Tiene que ser así, porque sólo cuando hay esencias hay verdad o falsedad. En la suposición sólo hay *voces* sin un valor significativo aunque sí con un valor de colocación que sólo puede ser legal o ilegal, es decir, legítimo o ilegítimo. En cuanto al verbo, deja de significar existencia para expresar una relación de simple conveniencia, pues ya no se predica verdad o falsedad: "juxta exigentiam copulae" quiere decir que la posición o colocación de la voz debe ser conveniente, es decir, legitima, pero no que deba ser verdadera (15). La lógica que inspira el tratado *De*

(14) Ed. Bochenski, Domus editorialis Marietti, 1947.

(15) El tratado "De suppositionibus" parece una excrecencia de la lógica escolástica decadente. ¿Por qué Juan de Santo Tomás le dió tanta importancia?

Suppositionibus está más en la línea del estoicismo que en la del peripatetismo.

Como se ve por estas consideraciones, que necesariamente deben ser breves pues están escritas para un prólogo, la Lógica implica los problemas filosóficos fundamentales a la par que es la propedéutica irreemplazable. En puridad no hay otra que llene esa función y quien ignore la lógica no podrá nunca filosofar. Pero un pensamiento decadente trata de suplirla en cuanto propedeútica por la llamada "introducción a la filosofía", que hasta ahora nadie ha acertado a definir según su objeto formal, por la sencilla razón de que no lo tiene. La pululación de las introducciones es motivada por la vulgarización de la cultura, por la ausencia de seriedad intelectual. Este fenómeno se dió también en la antigüedad y correspondió a la época del helenismo, cuando la cultura griega comenzaba a entrar en el ocaso. Se hizo frecuente el uso de εἰσαγωγαί (introducciones) y la lectura directa de los grandes autores fué reemplazada por doxografías y florilegios ([16]). Aleccionados por tal ejemplo, debemos precavernos de recaer en una situación intelectual semejante, que sólo puede fomentar el eclecticismo y la frivolidad. La solidez de la mente se forja en la viril disciplina de la lógica, que está en el pórtico de la filosofía, como la geometría lo estaba en el pórtico de la Academia:

ἀλογικός μηδεὶς εἰσίτω

no entre aquí quien ignore la lógica.

NIMIO DE ANQUIN
Córdoba

(16) Cf. FESTUGIERE: *La révélation d'Hermes Trismegiste* II: *Le Dieu cosmique*, París, 1949, p. 341 y ss. principalmente p. 344.

EL SIGNIFICADO DEL ESPIRITU PARA LA FILOSOFIA DEL PRESENTE

El carácter fundamental de la filosofía de nuestro tiempo, calificada como "Filosofía de la Finitud" (1), puede perfilarse en lo que se refiere a su actitud, por las siguientes expresiones: escepticismo, devenir, contradicción y tensión, convulsión y fracaso, dinámica vital y existencial, subjetividad interior y existencialidad, singularidad y formalismo, sentimiento y estado de ánimo. Los elementos citados, se encuentran generalmente en el mismo plano y se postulan recíprocamente. Debemos tener presente, que nos encontraremos poco o mucho también en el futuro, con esa manera de sentir a menudo muy arbitraria que de una u otra forma siempre está ligada a nosotros. Solamente padrá lograrse cubrirla lo más ampliamente posible. Pero las relaciones confusas del presente, que se burlan de cualquier razón, como la apelación a los poderes vitales que ya se efectuó en la filosofía de la vida, dan amplia primacía a aquellas estrecheces demasiado pronunciadas y a las actitudes fundamentales, de la filosofía del presente.

Aun cuando sobrevenga una nueva hora del espíritu y se vea nuevamente un orden ideal, siempre tendremos que contar con aquella manera de ser que conduce también a la profundidad. Pero si nos aferramos a ella, con plena unilateralidad, se deberá renunciar finalmente al conocimiento filosófico válido, en cuanto hayamos traspasado el marco de la captación formal-racional, por ejemplo de las matemáticas o de la experiencia exacto-sensible. Por eso tratamos de lograr otra vez un poder grande del espíritu, de prodigarle más confianza, y de desarrollar el sentido para una medida espiritual renovada, en tanto que es capaz de revelar los contornos ontológicos de la realidad y las bases de nuestras relaciones de vida práctico-éticas. Entendemos aquí por espíritu, algo interno no sensible pero real, que da recién su verdadero sentido objetivo, su formación esencial y dignidad a todo ente. Como tal, el espíritu es

(1) Véase la obra del autor: *Philosophie der Endlichkeit* (Filosofía de la Finitud) Meisenheim/Glan. 1951. (Traducción castellana en preparación).

protoforma del ser en general, y se nos presenta en la forma de lo "objetivamente espiritual" como el orden ideal determinado en el ente, como expresión y exigencia del ser. A la vez consigue su realización más alta en el espíritu subjetivo, inconsciente-consciente, el cual más allá de una escisión absoluta en sujeto y objeto— es de la misma índole que el orden espiritual del cosmos en general. El espíritu se muestra así como poder último, decisivo del ser, aunque no único, a cuyas fuerzas formadoras superiores se opone muchas veces obstinada y destructivamente la dinámica ciega de estructuras inferiores.

El profesar el espíritu es para nosotros de un significado tan elemental, porque es un profesar dirigido al encuentro de la verdad. Verdad debe ser para nosotros el esfuerzo —digamos por de pronto en forma general— de conseguir una comprensión que acierte bien en lo comprendido y que esté libre de arbitrariedad en la medida de lo posible; en caso contrario es mejor no utilizar la palabra verdad. Con eso dejamos sin decidir si la comprensión se lleva a cabo por el camino calculador, racional, contemplativo, prerracional-emocional, o por otro. En todo caso una limitación a una metódica puramente cuantitativo-intelectualista, sería una violación espiritual. Aunque este método pueda demostrar su exactitud lógica, queda trabada sin embargo sólo en lo periférico. Pero frente a esto, el conocimiento de la verdad necesita, en casos esenciales el esfuerzo de todo el hombre. Adoptando esta actitud, está claro desde ya para nosotros, que la esquematización conceptual y el renacimiento desde el logos, son dos cosas completamente distintas. Bajo esquematización conceptual sea entendido el ensayo de captar la realidad plena de la vida, a base de una división técnica, en forma matemática. Se agrupan algunas tesis fundamentales formales, derivadas racionalmente, que se unen con el arte matemático a una red de conceptos estereotipados, cuyos contenidos no son desglosados de la plenitud de la vivencia. Ahora se cree haber comprendido lo último. Pero no se tiene en cuenta la afinidad, vecindad y profundidad de contenido de las palabras usadas, que no puede agotarse nunca completamente. Por eso no basta el intelecto formal, sino que para nosotros el espíritu se convierte en mediador de las verdades del ser, en obediencia a su sentido interior (2). Es más que la mera palabra, más que ciencia empírica, y tiende hacia una certeza objetiva, es decir hacia la convicción que lo enunciado en la verdad incluye también una responsabilidad y obligación interior, porque es correspondiente al ser. Pero esto no es ya una "traición existencial" a favor de una "tranquilidad sin existencia" (Jaspers) (3). Cada verdad más profunda señala hacia lo infinito y no nos deja tranquilizarnos completamente. Es de especial importancia aquí la

(2) Véase del autor: *Von Dionysos zu Apollon* (De Dionisio a Apolo), 1948, y *Dämonie des Willens* (Demonismo de la Voluntad), 1947.

(3) JASPERS: *Philosophie II, Existenzerhellung* (Filosofía II, Aclaración de la Existencia), p. 21, (1932).

ligereza presumida y demasiado segura, o la seriedad exigente y el sentimiento de responsabilidad para la tarea siempre nueva, con que se presenta el pensamiento de la verdad.

Hoy en día, amplios círculos filosóficos están convencidos del descubrimiento de una nueva interpretación de la verdad en la filosofía existencial, especialmente en Heidegger. Ahora bien, la opinión de Heidegger de que verdad es el no estar oculto (ἀ-λήθεια) de lo oculto, el ser-descubridor y ser-descubierto en el estado de abierto de la existencia, no se encuentra por sí misma en oposición a los pensamientos aquí expresados, sino que hasta se les acerca mucho. Si Heidegger pregunta, cómo es posible una relación entre el contenido ideal del pensamiento y lo realmente existente (identificado por él con las cosas), según una concepción realista, entonces contestamos aquí, que en la verdad gnoseológica, el contenido ideal formal, que hasta ahora estaba oculto, se descubre en lo real, en tanto que éste mismo está determinado por lo interior; así no puede hablarse de una subjetividad de tal captación por el logos, como objeta Heidegger (4).

Pero aparece recién ahora la pregunta decisiva, en tanto que Heidegger supone que la concepción realista del ser malinterpreta la verdad como descubrimiento de algo "objetivamente dado", que es el "modo deficiente de lo amanual". Más bien, la verdad está siempre ligada, según él, a la existencia de los hombres, es autodescubrimiento como un proceso dinámico. La verdad misma es aquí libertad y precisamente dirigida hacia la "manifestación de algo abierto". Pero por eso la verdad según Heidegger no se convierte en un "enunciado exacto que un "sujeto" humano afirma de un "objeto" y que luego "vale" no importa dónde, no se sabe en qué dominio". No obstante, contestamos, este dominio es el conocimiento en el cual debería ser reconocido el enunciado por la existencia conocedora del hombre. Pero Heidegger no quiere admitir esto. Por eso Vietta se refiere a él y dice —lleno de sentimientos de afecto— que se opone a una "verdad ya dada" a la "disminución de la dignidad" del hombre como "receptor de verdades", al "comando de verdad", el cual condena a todos los demás por herejes. Sin embargo no podemos dispensar, según nuestro parecer, a esa actitud, del hecho de que la verdad sobre cuestiones como por ejemplo: la estructura fundamental del espíritu humano, cuáles ideas espiritual-históricas se han realizado, cuáles condiciones de vida necesita un ser orgánico, etc., es obligatoriamente unívoca, ya se la logre o no. Pero por esta univocidad no se hunde necesariamente, como sostiene Heidegger, en la "vaciedad de una generalidad abstracta". En éste es más bien la verdad "lo oculto de la historia singular del descubrimiento del sentido, que nosotros lla-

(4) *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) p. 216, 218 sg., 256; *Platons Lehre von der Wahrheit* (La doctrina Platónica de la Verdad), p. 28-32, (1947); *Von Wesen der Wahrheit* (De la Esencia de la Verdad), p. 15.

mamos el ser". Se trata claramente sólo del acceso, en cada caso, mio, hacia lo que el ser en cada hora histórica envía a mí. Nosotros creemos, que la verdad ha perdido aquí, después de una interpretación justa al principio, su sentido decisivo.

Más bien, el eros espiritual busca una verdad objetiva —no sólo una incondicionalidad subjetiva (Jaspers)—, que me responsabiliza a mi y a ti hoy y de la misma manera mañana, si se pregunta por el mismo aspecto, (τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ το αὐτό Aristóteles Met. Γ. 3,1005b.) justamnte, porque es "verdad del ser". En esto, no tiene ninguna importancia, si se trata de algo único, fáctico o de algo que se repite siempre como ley, norma, esencia. Pero esta demanda de validez pertenece para nosotros a la autenticidad de la existencia, que se esfuerza por obtener la verdad, y es un anhelo profundo que surge del centro del hombre, siendo quizá más tranquilo y exteriormente menos apasionado, que la continua orientación por lo que se transforma históricamente, por lo singular o por el fracaso. Por cierto existen también verdades sin palabras, que en el fondo no pueden expresarse nunca y a las cuales el espíritu afanado, puede conducir sólo de una manera muy lenta. Cada formulación es ya un estrechamiento, porque la totalidad no puede ser concebida jamás en una palabra y en una frase. Pero sigue siendo peligroso negar o rebajar por principio al espíritu captador, en su validez. Sólo de su mano podemos abordar también el problema del presente: Cuál es el sentido de la tierra, qué derecho corresponde al hombre por naturaleza, para qué está llamado, o qué exige la dignidad humana, de nosotros. Justamente aquí el tiempo requiere una contestación válida, es decir, objetiva, para poder diferenciar nuevamente lo humano de lo no-humano. Pero estas preguntas no deben ser contestadas por la subjetividad de una ideología imaginada y de una construcción de pensamiento, ni de la propia dinámica subjetiva-dominadora, sino partiendo de la inmensa realidad y peso de la existencia misma, a la que podemos ver con los ojos del espíritu. Recordemos, que el sistema del actuar se apoyará siempre en el sistema del pensar; en otro caso para los hombres todo permanecería arbitrariamente deformable e inordenado, a veces subordinado al deseo animal y al violento anhelo de poder.

Pero con la actitud aquí expresada frente a la fuerza conocedora del espíritu, nos diferenciamos también, por principio, del extremo del positivismo y de su fenómeno complementario, el subjetivismo emocional. El primero en su forma estricta como neopositivismo renuncia a ejecutar de manera responsable cualquier enunciado que no pueda ser expresado en ecuaciones funcionales matemáticas y que no se apoye en magnitudes legales, sensiblemente calculadas. Pero sabemos que hasta en círculos científico-naturales se abre paso el conocimiento de que por este camino puede ser encontrado sólo el "cómo", (compárese la filosofía existencial; los extremos se tocan) pero nunca la "esen-

cia real". Y que según la metódica positivista quedan por completo inexplicables ya los orígenes de la vida, frente a la naturaleza inorgánica, y que por su —repetimos gustosamente con Heidegger— "técnica del pensar", la región más profunda del hombre, la región de la trascendencia y de los poderes religiosos, no puede ser captada nunca.

Por lo tanto tenemos que ir más allá del positivismo, porque la intelectualidad formal es absolutamente insuficiente. Por el no-estar-satisfecho con tal limitación al así llamado ideal positivista de la ciencia —que naturalmente queda dentro del marco de la finitud—, no necesitamos caer en seguida, con la filosofía del presente, en una plena desconfianza frente a la fuerza conocedora del espíritu; pues justamente el espíritu es llamado a una verdad esencial objetiva, aunque no se la pueda obtener nunca completamente. Más bien estamos dispuestos a confiarnos a la conducción espiritualmente ordenadora, que a referirnos a declaraciones irracionales, muchas veces místicas y a conceder un último derecho de interpretación a los estados de ánimo. Entonces no estamos expuestos en nuestra actitud a la subjetividad, sino que esperamos claras demostraciones y razonamientos fundamentados ante el juicio del espíritu examinador.

Pero nuestra contra-tesis es tanto más efectiva, cuanto justamente el presente pregunta nuevamente, también como "filosofía de la finitud", por lo infinito, lo absoluto, eternamente válido, por lo que finalmente da sentido, hasta por lo trascendente. Si este preguntar tiene que mantener su sentido y si se espera seriamente también una respuesta, tiene que quedar determinado por un pensar ordenador, objetivo, aunque insuficiente, que encuentra valor para enunciar verdades válidas. Es la presuposición para cualquier esfuerzo y medida viva de la humanidad superior, así como de la cultura de sus sentimientos. En otro caso nos perderíamos a nosotros mismos. ¿No es el empeño de poseer verdades de contenido, comunicables, el posible privilegio del hombre ante toda creatura? En él el logos se coloca conscientemente ante el bios, como poder ordenador, aclarador de sentido, no como la "máscara de organización exterior", sino como determinación interior. Esta verdad la reconoció nuevamente, para nuestra era, Ernst Jünger en su última transformación.

Por lo tanto no es posible negar la ley del pensar y de sus referencias esenciales, si es que existe la existencia de mostrar algo más que los sentimientos casuales. Si queremos afirmar y hablar de manera responsable, entonces hay que mantenerse fijo, a una validez interior, al enunciar y al contestar, como en cualquier razonamiento. Sólo entonces podemos arriesgarnos a tocar, de manera comunicativa aunque sólo en forma de presentimiento, las últimas preguntas sobre la existencia, como por ejemplo: por el sentido y valor, por los deberes humanos, hasta por la salvación humana. Para las últimas respuestas apelaremos finalmente a la fuerza de la visión espiritual, a conocimientos y encuen-

tros espirituales, así como a la comprensión espiritual de sentido, que tienen que ser comunicados en su estructura esencial aclaradora (5). Con eso nos oponemos a cualquier ensayo actual de derivar contestaciones a las preguntas fundamentales del ser, (en este aspecto completamente de acuerdo con Heidegger) a partir de la pura voluntad, de la posición, o atribuir por principio a los factores irracionales y arracionales una primacia que niega el pensar. Esto es válido también para el ensayo, de retirarse a una paradoja que en la mayoría de los casos consiste meramente en una oposición práctica que se encuentra fuera del logos comprensivo. Duns Scotus ya en el siglo XIV supuso la primacía de la voluntad en Dios, el cual impone desde sí mismo todos los valores y las normas. Pero es característico, que no obstante eso, conservó el orden inalterable de principios lógicos, válidos también frente a El, ya que Dios es la verdad. De tal manera el logos formal y material es para nosotros condición, aunque no única fuente del esfuerzo filosófico, que por lo tanto está obligado a justificarse ante el foro de las exigencias científicas.

Así apelamos en última instancia al espíritu, para conocer un sentido unitario, que no permite la contradicción —cosa distinta de la oposición— y sus fundamentos arracionales como lo última interpretación, que lo pone fuera de combate. El espíritu es el vigía, el equilibrio en el hombre. Con él llegamos a una tercera esfera de expresión del ser humano (sensualitas, rationalitas, intellectus). El sentido espiritual y la comprensión de valor, es un escalón más alto que la razón divisora, en el poder gnoseológico. Los derechos de ésta los queremos reconocer siempre en su dominio, a la vez como una condición, que no debe pasarse por alto. Se encuentra como segundo escalón más arriba de sentimiento ligado a la sensualidad. Cuando hablamos del espíritu, nos referimos a la contemplación de ser y valor, que se encuentra más allá del intelectualismo formal, que se realiza en disposición viva y que toca también lo metafísico. También aquí nos encontramos en muchos casos ante un secreto, al cual el espíritu mayor como razón no puede hacer frente. Pero sin embargo es un secreto que ata, porque está ordenado de alguna manera espiritualmente y no es una actitud de sentimiento o de voluntad puramente subjetiva; es más significativo que la expresión del estado de ánimo, aunque éste tenga en algunos aspectos una fuerza aclaradora.

En tal conocimiento de sentido y valor se ha incluído también lo emocional objetivo intencional (Scheler), pero bajo la condición de que lo entendamos como una emoción espiritual, quiere decir, que nos encontramos ante una captación de esencia ligada al sentido, aunque sólo tanteante, y que nos sometamos al orden espiritual. Hay que reconocer este ensayo superior, de la

(5) Véase del autor: *Sinn und Sinnverständnis* (Sentido y comprensión de sentido), *Zeitschrift für philosophische Forschung* II, 1, (1948).

visión inteligible de valor y obedecer a las exigencias del espíritu, a la primacía de espíritu! Entonces, creemos nosotros, habrá derecho de tratar una contestación a las últimas preguntas, que son más que una confesión determinada por el temperamento, una aclaración que pone en duda cada validez general obligatoria, una visión del ser basada en el estado de ánimo de la angustia, o una estructuración puramente exterior, por la razón formal. Tengamos presente, que nuestro espíritu animado es la liberación más pura de las ligaduras de la finitud y que puede señalar más allá de ella, pero que es a la vez aquella fuerza, que puede sacar recién a toda sensibilidad su última profundidad. Se cumple en pleno sentido sólo en la persona humana ligada a los valores, que se refiere a la trascendencia. Ella participa de manera irreemplazable, irrepetible, en las alturas de lo supratemporal y se siente en lo más profundo ligada a la eterna patria del espíritu.

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN
Universidad de Maguncia

Versión del alemán por
WALTER BRÜNING
Universidad de Córdoba

LAS DIMENSIONES FUNDAMENTALES DEL FILOSOFAR ANTROPOLOGICO ACTUAL

INTRODUCCION

Es nuestro intento hacer en los siguientes párrafos el ordenamiento de los tipos fundamentales de las imágenes filosóficas del hombre en el presente, según su estructura interior, en forma global, de tal manera que sea posible una visión sistemática, a través de las diferentes direcciones históricas, de los problemas esenciales de la antropología filosófica actual (*). Para poder destacar más claramente aquellas dimensiones fundamentales, renunciamos de intento a mencionar los representantes singulares de cada tendencia filosófica. Con eso se consigue un planteo provisorio y preparativo para una antropología sistemática que resulte de una contemplación total de las direcciones históricas y que coordine las dimensiones destacadas en una síntesis unitaria. Pero tal planteo tipológico puede brindar naturalmente sólo una orientación general. Sólo significa un orden estructural del material hasta ahora reunido y de ninguna manera pretende ser una fijación definitiva de la solución sistemática en la antropología, que puede ser encontrada únicamente a través de una investigación temática y de contenido y no genético-histórica.

Queremos dividir nuestro planteo tipológico en tres pasos fundamentales. El primero considera los aspectos del filosofar actual, que determinan al hombre partiendo de su ordenación hacia referencias generales, sean éstas corrientes vivas, movimientos fluyentes e impulsivos vitales o más bien estructuras fijas, esencialidades, normas y principios, o finalmente totalidades, que abarcan polarmente las dos posibilidades citadas, en unidad sintética. El segundo paso trata de subrayar aquellos aspectos antropológicos, que acentúan frente a aquella generalidad, el derecho de lo singular, de lo individual, de lo especial, de

(*) Una exposición de las corrientes fundamentales del pensar antropológico del presente, he presentado en el libro de próxima aparición: Pholisophische Anthropologie, Historische Voraussetzungen und gegenwartiger Stand, Editorial Humboldt, Wien-Frankfurt/Main. (Traducción castellana en preparación).

lo históricamente único. En el tercer paso finalmente se intenta aclarar las dimensiones, desde las cuales el hombre, en la antropología del presente, es interpretado ante todo en su fuerza creadora, en su capacidad de producir por sí mismo, formas y normas; de constituir una nueva validez general. En cada grupo de problemas esbozaremos primero la correspondiente imagen del hombre (*a*), para abordar luego brevemente las relaciones del hombre, que resultan de ahí, con la naturaleza (*b*), la sociedad y la cultura (*c*) y con lo divino (*d*).

Se notará que entre nuestros tres pasos fundamentales se vislumbra una conexión sistemática. La generalidad objetivamente dada del primer paso se descompone, en el segundo, en una pluralidad individual y en el tercero es nuevamente constituída partiendo de esta pluralidad. Y es claro que, contra esta generalidad reconstruída, surge nuevamente la protesta de elementon individuales. De este modo tenemos ante nosotros una continua circulación que marcha hacia una estructura total unitaria, cuya elaboración más exacta deberá quedar a cargo de una futura teoría sistemática del hombre.

1. LA ORDENACION DEL HOMBRE HACIA REFERENCIAS GENERALES

a) Existen direcciones importantes del filosofar actual antropológico que por principio basan su imagen del hombre en una orientación del ser humano hacia referencias generales. El hombre es considerado aquí esencialmente en su ordenación hacia una validez general objetivamente existente, quiere decir hacia algo que tiene una consistencia duradera más allá de la mera temporalidad y particularidad, más allá de subjetividad y arbitrariedad. Ahora bien, hay aquí tres posibilidades fundamentales de concebir esta validez general. Se la puede comprender como el fondo unificador abarcador de vida, que con sus fuerzas totalitarias, atraviesa, sostiene y llena lo singular-individual, como una corriente general de vida irracional, a la cual lo singular siempre puede volver y de la cual recibe fuerzas. O se puede tomar la validez general como un orden fijo, como un conjunto de normas, principios y legalidades, frente a los cuales lo singular es sólo un caso particular, la realización espacial-temporal, la que empero, siempre queda obligada a aquéllos y a la cual no corresponde un valor propio. Estas dos posibilidades se enfrentan polarmente; en ellas se expresa una oposición ontológica fundamental que se despliega dentro del dominio de lo general. Finalmente resta como tercera posibilidad, la síntesis de ambos polos en una totalidad unificante que conserva sin embargo en sí misma la oposición.

En la imagen filosófica del hombre del presente se encuentra desarrollado especialmente el polo irracional de la oposición mencionada. Irracional no significa aquí simplemente sólo lo a-racional, la negación de lo racional, sino

que con eso quiere expresarse una positiva fuerza fundamental, que no puede someterse a rígidos órdenes racionales. De manera general es determinada como "vida", como el protofundamento vital, creador, en el cual se encuentra anclado el hombre y por el cual es en cierto modo llevado. Frente a la estática y el esquematismo sin vida del sistema racional, se le atribuye al dominio irracional, dinamismo y plenitud. Aquí todo es interminable devenir, todo es flujo y proceso. Y es importante darse cuenta, que este proceso no lleva en sí ninguna dirección, sino que siempre vuelve a desembocar en sí mismo; en el fondo se trata más bien de un continuo emanar que de un proceso hacia adelante. Por eso a lo irracional queda esencialmente extraño el elemento histórico en sentido verdadero. Vida significa también, frente a la claridad de lo racional, lo insondable y oscuro, la profundidad misteriosa y en último término, caótica, que puede ser vivida tanto como seno maternal fructífero y protector sostén, como también en forma de un abismo inquietante, amenazador. En el hombre se manifiesta esta fuerza irracional en lo físico como apetito e impulso, como sensualidad y sexualidad, como conjunto total de las funciones vegetativas y sensitivo-vitales. En lo espiritual-anímico aparece lo irracional en deseos y pasiones, en el sentimiento y en todo aquello, que nace de la esfera del corazón, finalmente en lo inconsciente y en el éxtasis dionisíaco. Entre ambos aspectos, el físico y el espiritual-psíquico, hay un transito fluyente; existe un sólo conjunto continuo, justamente el de la vida, que abarca unitariamente a todos los dominios. De este modo aquí ni siquiera se despierta una verdadera problemática sobre el cuerpo y el alma. Totalidad de vida, es el concepto que contesta la pregunta sobre la relación cuerpo-alma, todavía antes que pueda ser propuesta en toda su agudeza. Saltan a la vista los peligros de una tal interpretación irracionalista del hombre. Si dejamos de lado por de pronto lo problemático de la sola acentuación de referencias y relaciones generales (volveremos a esto en nuestro segundo paso fundamental), es insostenible también dentro de lo generalmente válido el destacar demasiado unilateralmente el flujo y el movimiento, lo vivo e informe. Esto prepara la completa disolución de cualquier consistencia fija y de todo orden; el hombre es entregado a un actualismo extremo.

Naturalmente no puede faltar la reacción desde el lado racionalista. Por cierto es característico en nuestro tiempo, que un filosofar racionalista en sentido clásico, prácticamente ya no se cultiva. Pero, por una parte, mucho de la herencia de la tradición racionalista ha entrado hoy en corrientes materialista-naturalistas y por otro se encuentran varios elementos racionales en concepciones del hombre que quieren oponerse a un irracionalismo unilateral, sin caer por eso en el extremo contrario. Por eso podemos obtener mejor la imagen racionalista del hombre, en la comparación con su contraposición antes mostrada. De este modo frente al devenir fluyente y la plenitud de la vida, se hallan el ser fijo inmóvil y la forma ordenadora. La estructura formada y la

esquemática, el sistema y la claridad conceptual, tienen aquí la primacía. Una legalidad racional, captable únicamente por la razón, determina todo con estricta necesidad. Es cierto que también en el dominio de lo irracional está determinado todo; el concepto de la libertad en sentido verdadero, no tiene absolutamente ningún derecho en la esfera de lo general. Pero la manera de la determinación racional es, frente a la irracional, esencialmente más sistemática, más ordenada, más unívoca y está regida en el extremo por una mecánica sin vida. La protoimagen de esta clase de determinación es la dependencia recíproca de entidades fijas, espacial-materiales, que son definidas suficientemente por su estructura exterior, mientras que la determinación en sentido irracional se parece más a un mutuo compenetrarse de líquidos. En el hombre, existe también en el dominio racional una comunicación amplia y continua entre lo físico y lo espiritual-anímico. En lo físico todo está sometido a estrictos principios causales, todo tiene su proceso mecánico. El pensar reflexológico y behaviorista forman aquí el extremo. En la esfera espiritual-anímica (si es que es reconocida como independiente frente a la fisiológica) domina la misma legalidad estricta que se expresa, por ejemplo, en los principios asociacionistas. Se intenta explicar la relación cuerpo-alma casi siempre por la hipótesis del paralelismo. Pero los dos lados paralelos pueden acercarse tanto, que el paralelismo desemboca en una totalidad cuerpo-alma, y finalmente en un monismo. Si la interpretación irracionalista del hombre apareja, el peligro de la disolución y caos, el racionalismo y el naturalismo, que le sigue, llevan en sí una tendencia demasiado fuerte hacia la solidificación y momificación. El hombre está en peligro de caer en una materialización y cosificación que le quita su verdadera condición humana.

Ahora bien, es natural, que se trate de unir estos dos extremos, el irracionalista y el racionalista, en una síntesis para evitar sus aspectos negativos. A esto se tiende efectivamente en medida amplia. Hay esfuerzos por llegar a una unificación de ambos polos, sin abandonar la esfera de lo generalmente válido. Conceptos como totalidad, sentido, armonía, esencia plena, totalidad de valor, estructura sintética total, etc., se aplican para caracterizar esta unidad. Pero ésta no conduce por eso necesariamente a una entera fusión de la oposición, que borre las diferencias de los polos; sino que es típico, que la unidad en general se mantenga como polarmente estructurada; el elemento de la oposición y de lo dialéctico queda conservado. Justamente porque los extremos son relacionados mutuamente y se demuestra de este modo su correspondencia interior, consigue esta concepción sintética su especial fecundidad. En la antropología actual, la polaridad de lo irracional y racional aparece siempre otra vez en diferentes formas, así por ejemplo como oposición de impulso y espíritu, Eros y Logos, corazón y cabeza, de actitud dionisíaca y apolínea, de elementos pasivamente dados y activamente formadores. A menudo se resume también esta oposición en los conceptos de infraestructura y super-

estructura. Pero hay que darse cuenta, que aquí no está incluído necesariamente un juicio de valor. Porque a la infraestructura se la puede concebir por una parte en sentido de un estrato inferior, meramente material, al cual se enfrenta la superestructura como realidad superior y espiritualmente más valiosa; y por otra parte puede verse en la infraestructura también el elemento verdaderamente positivo, sostén de lo demás en relación al cual los estratos superiores aparecen como agregados más o menos superfluos. La citada oposición es relacionada también muchas veces con la polaridad de lo femenino y masculino, también con la de las edades de la vida, en la confrontación de niño y adulto, adolescente y anciano. Finalmente se relaciona ocasionalmente, en una consideración metafísica más profunda, con la oposición de vida y muerte. La unidad de ambos polos puede ser concebida en cada caso o bien como mera ordenación dialéctica, recíproca, o bien en el significado de un tercero superior, que, como sentido, totalidad, valor, esencia, etc., unifica los polos. Si bien es superada en esta posición la unilateralidad de la consideración sólo racionalista o irracionalista, sin embargo amenaza aquí otro peligro, el de la falta de tensión, de la mera igualación de los polos en una indiferencia sin vida, del hundimiento de la oposición en una síntesis de contenido indefinido. Además surge naturalmente una objeción mucho más grave contra esta posición, (una objeción que se dirige a toda la antropología que está determinada desde lo generalmente válido); a saber, que la individualidad del hombre vivo singular aquí no es tomada en cuenta, o (si se la reconoce todavía como importante, al lado de las categorías generales tan destacadas), que por lo menos de ese modo no es reconocida suficientemente, y que de tal manera no obtiene verdaderamente su derecho. Esta objeción encontrará su expresión, en toda su agudeza más abajo en nuestro segundo paso fundamental. En lo que sigue queremos considerar por de pronto todavía brevemente la imagen del hombre orientado en lo general, según sus relaciones con la naturaleza, la cultura y con lo metafísico.

b) En términos generales puede decirse, que en esta posición la relación del hombre con las realidades super e infrahumanas está determinada por la categoría de la continuidad. De este modo él más bien se inserta armónicamente en la naturaleza, de lo que se destaca de ella en brusca diferenciación. En sus aspectos vital-irracionales el hombre está unido estrechamente con la vida totalitaria de la naturaleza. El mismo es una parte de esta vida general, tiene su origen en ella y vuelve a hundirse en ella. Por otra parte, los aspectos racionales de su ser, formados de una manera estrictamente estructural y legal, están también en contacto estrecho con sus fundamentos naturales. El hombre se encuentra insertado aquí en un fijo orden natural dado de antemano. Si bien es cierto que no se llega siempre a concebirlo como mera cosa entre cosas, sin embargo se lo diferencia a lo sumo escalonadamente y no esencialmente de las formas de naturaleza infrahumana, desde las cuales puede ser derivado gené-

ticamente, sin una ruptura radical. Tampoco la consideración polar totalitaria hace aquí una excepción. En sus oposiciones interiores, está ordenado el hombre dentro de las polaridades y ritmos comprehensivos de la naturaleza y su totalidad es sólo imagen y reflejo de una totalidad natural que abarca todo.

c) Es bien característico para esta posición que parte de la primacía de lo objetivamente general, que también sociedad y cultura son experimentadas como realidades objetivas, y casi puede decirse, naturalmente dadas de antemano. Y por lo tanto la actitud del hombre frente a ellas es parecida a su actitud frente a la naturaleza. También aquí todo está determinado por la idea del tránsito continuo. En el dominio irracional se encuentra en primer plano el pensamiento de la íntima comunicación viva con los demás seres humanos y la fusión con ellos en una comunidad de vida que como fuente creadora, se convierte en origen y portadora de la cultura. En la esfera racional, son los órdenes y organizaciones legalmente regulados, los que determinan la sociedad y someten al hombre singular a sus normas y principios. La cultura se convierte aquí, en el extremo, en una mera civilización, que ve su fin más alto en la racionalización y tecnificación de las relaciones interhumanas. La consideración polar totalitaria, que basa su doctrina de sociedad y cultura análogamente en el pensamiento de la síntesis de las oposiciones, hace que la polaridad del ser humano encuentre su continuación en el matrimonio, la sociedad y finalmente en la cultura total. Conceptos opuestos como comunidad y sociedad, cultura joven, originalmente creadora, y civilización anticuada, entumecida, cultura determinada por la primacía de lo femenino o masculino, cultura matriarcal o patriarcal y finalmente cultura oriental y occidental juegan aquí un papel decisivo. Naturaleza, hombre y cultura forman de tal manera sólo escalones de una conexión en el fondo unitaria.

d) También la relación del hombre con lo metafísico esta determinada aquí esencialmente por el pensamiento de la continuidad. Entre hombre y Dios (o lo divino, como se debería decir mejor, porque el elemento de la persona es esencialmente extraño a la aquí tratada consideración de lo general) no existe ningún abismo, sino un camino continuamente ascendente, aunque infinitamente largo. Ahora bien, lo divino y la relación con ello es interpretado diferentemente, según las presuposiciones en cada caso. La actitud irracionalista experimenta lo metafísico como una plenitud creadora, brotadora, como una protovida o, expresado más panteísticamente, una vida universal, que lleva y atraviesa todo. El camino hacia ella es el éxtasis religioso, la unión mística con el protofundamento, la disolución de todas las ligaduras terrenales en la vida divina. La interpretación racionalista ve lo metafísico, como norma y orden más alto, como el conjunto total de todas las leyes y formas. El camino del hombre hacia él es el de un conocimiento racional continuamente ascendente. La estructura del orden metafísico fundamental, se refleja en la estructura de los diferentes escalones del ser. La razón, conociendo de

escalón en escalón más profundamente, se acerca de este modo a lo absoluto. En la consideración de polaridad, finalmente, lo metafísico es concebido como la unidad de las oposiciones, como *coincidentia oppositorum*. El orden esencial totalitario del ser encuentra su coronación y cumplimiento en lo absoluto. Lo divino es experimentado como el escalón más alto de todos los valores, como la reconciliación de todo lo escindido, como lo salvo y santo, como la totalidad abarcadora de sentido. También aquí, por los factores totalitarios en los diferentes escalones de ser, está dada una conexión continua hacia el hombre, una interpretación, que aquí (como en todo el dominio de lo generalmente válido) desemboca, en el extremo, en formas panteístas.

Hemos llegado al final de nuestro primer paso fundamental. Quizá sea conveniente en este lugar, acentuar otra vez que aqui sólo se trata de destacar las esenciales dimensiones fundamentales del filosofar antropológico actual y de ninguna manera de una descripción de direcciones históricamente circunscritas. Pues naturalmente no hay ninguna concepción filosófica del hombre, que conciba a éste sólo como una esencialidad general y deje de lado completamente su individualidad. Tampoco hay ninguna filosofía que interprete al hombre (como se podría suponer quizá desde nuestro segundo paso fundamental) exclusivamente partiendo de su individualidad, singularidad y unicidad. En las antropologías históricamente existentes ninguna de las dimensiones fundamentales está excluída jamás totalmente. Siempre puede haber sólo una cierta primacía de una dimensión frente a las otras.

II. LA INTERPRETACION DEL HOMBRE DESDE LA INDIVIDUALIDAD Y SINGULARIDAD

a) Es muy natural que contra la determinación unilateral del hombre por relaciones generales surja pronto la protesta de factores individual-singulares; y es característico para nuestro presente que ella hoy en día haya tomado una forma especialmente extrema. Según esta visión antropológica, lo que al hombre lo convierte en hombre, no es una esencia general, sino más bien su individualidad, su singularidad, su existencia, su persona. A la validez general y necesidad se enfrentan aquí la espontaneidad, libertad y posibilidad. El conjunto totalitario de lo general, concebido monísticamente, se descompone en un pluralismo de centros independientes, singulares; el continuo unitario es reemplazado por factores discontinuos. Relacionada estrechamente con esto está la acentuación de la historicidad. En el dominio de lo general, no es posible la historia en sentido verdadero, ella necesita el elemento de la dirección irreversible y no lo puede encontrar allí. Puede desplegarse recién en la esfera de lo singular e individual, de lo único e irrepetible. Por de pronto se encuentra el hombre ya como persona sustancial, en un dominio verdaderamente his-

tórico, pero la historicidad puede llegar todavía más lejos y descomponer esta sustancialidad en una pluralidad de situaciones existenciales singulares. De este modo lo histórico se convierte en una dimensión fundamental del ser humano. Destino, finalidad y finitud son los conceptos, que se colocan ahora en el centro. La comprensión de la historicidad fundamental del hombre lo lleva también a una autoconciencia más profunda; surge la pregunta temática por la subjetividad del individuo, por el núcleo y punto de partida de su conocer, querer y actuar. Es característico que de estas tres formas de expresión de la existencia, se dé una primacía especial, en el dominio aquí tratado, a la voluntad. Mientras que el conocer está dirigido más a lo objetivamente dado y el actuar pertenece más a la actividad creadora formadora del hombre (y con eso a nuestro tercer paso fundamental) la voluntad está ligada más estrechamente con el núcleo individual de la existencia humana. Ahora bien, libertad, historicidad, conciencia individual y acentuación de la voluntad son todos factores, que presuponen esencialmente una discontinuidad frente a las realidades ambientes. Esto se manifiesta especialmente en el problema cuerpo-alma. El cuerpo sometido a las necesidades de la naturaleza y el alma libre, por antonomasia individual, no pueden ser unidos en una neutral totalidad de cuerpo-alma; ni tampoco se los puede tratar simplemente como paralelos. Si es que no se quiere declarar, desde este punto de vista, la relación entre ambos como absolutamente insoluble, entonces resta sólo la suposición de la acción recíproca de dos fuerzas independientes. Claro está que aquí la actividad del centro anímico, obtendrá siempre la primacía; el influjo determinador de lo físico, quedará limitado a una medida mínima o quedará desterrado a una esfera inesencial para lo humano. El peligro de esta posición, que en el extremo rechaza todas las vinculaciones generalmente válidas, se encuentra en el completo relativismo que ella provoca. La conciencia de la relatividad de cada actitud y de cada valor conduce a una caída a un problematismo vacío y por último a una total absurdidad y falta de sentido. La acentuación de la unicidad e individualidad lleva en sí la dirección hacia una completa aislación y solitariedad. La absolutización de la libertad hace surgir la angustia abismática ante una abrumadora responsabilidad, que ya no conoce ninguna subordinación a normas y valores y que está ligada necesariamente siempre con culpa y fracaso. La tesis de la finitud infranqueable del ser humano finalmente despierta, en el extremo, una conciencia del estar abandonado a la muerte y de la nulidad fundamental del hombre, de la cual no hay salvación. Estas unilateralidades y peligros de una antropología individualista-existencialista, evocan la reacción de otras direcciones filosóficas. Si es que no se quiere volver a una validez general objetivamente dada, entonces resta sólo el camino de una construcción de valideces y normas partiendo del sujeto, la cual seguiremos en nuestro tercer paso fundamental. Aquí permaneceremos por de pronto todavía un momento en el ambiente del planteo individualista-existencialista, abordando

brevemente sus aspectos positivos y negativos, en los problemas de la relación del hombre con la naturaleza, cultura y con lo metafísico.

b) La categoría fundamental de la relación del hombre con los dominios restantes, es aquí la de la discontinuidad. Lo que ya se expresó en la relación del alma con el cuerpo, se repite en la del hombre, en su totalidad, con la naturaleza. Como ser personal o existencial está separado fundamentalmente de cualquier ser natural. Especialmente, en la enfrentación de hombre y animal se hace temática esta relación en la antropología actual. El animal está introducido en la fija conexión legal de la naturaleza y está determinado por ella, en todas sus actitudes. Pero el hombre como libre, sobrepasa esta determinación necesaria; no está insertado fijamente en un ambiente dado de antemano, sino que posee un campo amplio de posibilidades, en el cual puede desenvolverse hacia las direcciones más variadas. La tesis, de que el animal está afianzado por su adaptación al ambiente, condicionado a su situación particular, y por lo tanto "terminado", mientras que el hombre se caracteriza más por su ser abierto, inconcluso y su inespecialidad, conduce luego a la doctrina general del hombre como ser defectuoso, que se destaca frente al animal, ante todo por falta de adaptaciones y por primitivismos. Esta doctrina está fundamentada ya desde lo fisiológico; y las retardaciones de desarrollo e inespecializaciones allí señaladas, representan entonces la base para la plasticidad y aptitud particular de aprender del hombre, que le brinda su posición extraordinaria frente al animal. Como una expresión típica de esta posición particular del hombre en el reino de la naturaleza vale por ejemplo su poder decir no, frente a las condiciones meramente naturales de su existencia, que revela una distancia fundamental frente a ellas, la que encuentra por ejemplo también una manifestación en los fenómenos de la risa y del llanto. Es sólo una consecuencia lógica de todas estas presuposiciones, el hecho de que la naturaleza, en su estricta necesidad y legalidad inalterable, se desvaloriza cada vez más, colocándose el hombre en el centro. Las relaciones naturales son subordinadas aquí a los elementos únicamente importantes de la personalidad, existencialidad e historicidad humanas. Por otra parte existe también la posibilidad de poner en duda, desde este punto de vista, la necesidad legal de la naturaleza misma. El desarrollo de la física moderna, parece dar aquí un argumento. Parece señalar una indeterminación objetivamente existente en el dominio atómico, (pero desde el punto de vista estrictamente físico puede afirmarse sólo una indeterminabilidad). Desde aquí el abismo anterior entre el mero decurso mecánico de la naturaleza y la libertad del hombre, ya no sería absoluto. Existen planteos antropológicos en el presente, que ven aquí un posible camino hacia una interpretación más comprehensiva de la relación hombre-naturaleza partiendo del ampliamente concebido concepto de la libertad.

c) Los elementos de la libertad, singularidad e historicidad forman aquí también el fundamento para las relaciones del hombre con la sociedad y cul-

tura. Estas no están determinadas por valideces generales, objetivamente dadas, sino que son más bien productos de actos y encuentros individuales en cada caso. Tampoco las relaciones interhumanas son interpretadas desde el punto de vista de estructuras generales o potencias de vida, sino que tienen un carácter completamente singular-personal. Amor, amistad, en fin todas las formas del humano estar junto, son encuentros vivos de yo y tú en situaciones auténticamente histórico-existenciales. Y también aquí el factor de la discontinuidad, desempeña un papel decisivo. Ya que la existencia singular es por antonomasia un centro único, inconfundible e individual y ya que no hay ninguna clase de esencialidades generales que la podrían unir con la otra existencia, un encuentro entre ambos es sólo posible como momentáneo. Nunca puede haber una verdadera comunidad duradera. En último caso, el hombre permanece así necesariamente solitario. También la sociedad y cultura en total están basadas aquí decisivamente en el significado del individuo singular. Son comprendidas esencialmente como formaciones históricas y la historia por su parte es hecha y determinada por el gran singular, por el genio. Este es, en última instancia el portador de la realidad social y cultural. Es cierto que pueden concebirse también las culturas mismas como formaciones individuales superiores, que se encuentran entonces en acción recíproca con los individuos humanos.

d) Desde las presuposiciones de la posición filosófica aquí tratada, se interpreta también la realidad divina de una manera correspondientemente personalista-existencialista. Aquí puede hablarse con diferencia a nuestro primer paso fundamental, en sentido verdadero, de Dios, aunque no necesariamente en sentido de una determinada revelación. Dios es concebido aquí como persona, como Tú viviente, como centro libre de actos, como voluntad, que no está sometida a ninguna clase de vinculaciones generales, esencialidades y normas. Esto, en el extremo, puede llegar a tal punto, que hasta los principios lógicos y los principios éticos se hacen completamente dependientes de la arbitrariedad de Dios. De tal manera, el relativismo histórico es transportado a la esfera divina. Las relaciones de Dios con el mundo están determinadas, por principio, por la categoría de la unicidad e historicidad. Conceptos como creación, revelación y salvación son absolutamente históricos. También la relación del hombre con Dios, es existencial-única. No hay un camino fijo continuamente ascendente de lo terrenal a lo divino. Aunque la individualidad humana esté determinada como alma imperdible e inmortal, queda no obstante en el mundo encerrada en su finitud pecadora, de modo que entre ella y Dios siempre existe un abismo. En eso se expresa con plena claridad el elemento de la discontinuidad. Lo divino se convierte aquí para el hombre finalmente en lo paradójico, en lo "totalmente otro". Esto no es alcanzable por un lento ascenso, sino sólo por un salto. Y éste no puede ser preparado por conocimiento y saber general, sino sólo por la fe. A la fe humana le ayuda desde arriba la gracia y el amor di-

vinos. Pero tampoco aquí existe ninguna clase de principios generalmente válidos, que determinarían a aquéllos, por ejemplo en sentido de una contestación a una cierta medida de mérito humano. La gracia de Dios es un acto completamente indeterminado, único en cada caso. Así también el encuentro del hombre con Dios, es sólo un momentáneo tocarse a saltos, que no conoce una duración esencial y ninguna unificación viva. El hombre queda, en última instancia, encerrado en su soledad finita. No hay que asombrarse, que esto en la filosofía del presente, conduzca a veces a la consecuencia de negar completamente el polo divino y de absolutizar al hombre en su libertad y autonomía.

Hasta ahora hemos tratado dos pasos fundamentales de nuestra consideración tipológico-sistemática. El orden general objetivo dado, del primer paso, se ha descompuesto en el segundo en un pluralismo de individuos singulares y situaciones existenciales. Pero existe todavía una tercera dimensión fundamental del filosofar antropológico actual. Esta trata de evitar las consecuencias relativistas de nuestro segundo paso, sin volver simplemente a la admisión de generalidades objetivamente dadas. Su medio más esencial para esto es el elemento de la constitución, de la reconstrucción de principios, normas y legalidades desde el sujeto. Esto será el tema del paso siguiente.

III. LA IMAGEN DEL HOMBRE DETERMINADA POR EL PENSAMIENTO DE LA CONSTITUCION

a) El pensamiento de la constitución, de la creación de formas y principios desde el sujeto, tiene distintos escalones sistemáticos. Su origen estriba en la así llamada antoconstitución del sujeto. Si es que no sólo las relaciones objetivas generalmente válidas, sino también la estructura substancial fija del individuo singular, están destruídas por doctrinas actualistas y existencialistas, en una pluralidad de situaciones discontinuas, entonces la unitariedad del sujeto puede resultar sólo de su propio acto; se constituye a sí mismo, se da a sí mismo forma y estructura. El próximo escalón es la constitución intersubjetiva, de varios individuos que se encuentran en comunidad. Ellos se forman en una actividad práctica y recíproca a sí mismos y a su mundo rodeante. Otro escalón más es alcanzado en la constitución trascendental. Aquí se unen los sujetos singulares en un sujeto general, trascendental, o, mejor dicho, detrás de la pluralidad de los individuos reales, singulares, se supone una estructura trascendental, común, a la cual corresponde ahora la tarea de la constitución: ella proyecta, de forma generalmente válida para todos los sujetos, la estructura categorial del hombre y del mundo. En el último escalón por fin, consigue este sujeto trascendental, paso a paso más independencia frente a la realidad. Se desprende de la vinculación estrecha, con la pluralidad de los individuos singu-

lares y pierde también cada vez más el carácter de la subjetividad y el de un centro activo de constitución. De tal manera se convierte, en el extremo, en un mero conjunto de principios y normas generalmente válidas, quiere decir, se identifica finalmente con un dominio objetivamente dado de valideces generales. Para nuestra consideración significa eso, que se ha efectuado la vuelta al primer paso fundamental. Ahora queremos abordar un poco más detalladamente el desarrollo esbozado.

La presuposición común, en la cual se basan las diferentes doctrinas de la constitución haciéndola necesaria y llena de sentido, es la tesis de la descomposición de las relaciones generales, válidas, así como de la estructura substancial del individuo mismo. El pensamiento de la constitución es una contestación a eso. Desde la actividad del sujeto, se constituyen nuevas formas y estructuras. Ello comienza con la construcción de la estructura del sujeto mismo. Algunas direcciones de la antropología actual llegan a tal punto, que ven el núcleo del hombre, por de pronto, en la nulidad, de la cual se origina luego por el acto de la autoconstitución, recién el verdadero ser del individuo. De tal manera el hombre se crea literalmente a sí mismo. Sin el acto autoconstitutivo el hombre estaría disuelto en un mero caos de muchas situaciones singulares, y en el extremo: en la nada. Recién por aquel acto se destaca como ser al menos relativamente duradero, frente a su ambiente. Como una de las formas más esenciales del acto autoconstitutivo, se pone hoy en día sobre todo la promesa en el primer plano. Prometiendo algo, quiere decir, obligándose para una fecha, que se encuentra todavía en el futuro, el hombre presupone, que en él existe un centro, que perdura más allá del mero cambio de las situaciones. Y cumpliendo la palabra dada, cumpliendo la promesa, realiza y crea en efecto esta presupocisión; pues por la naturaleza, no está dado en él tal centro perdurable, según la doctrina aquí tratada. De tal manera, la promesa y la fidelidad, el compromiso y el cumplimiento, la obligación y la constancia, forman los elementos fundamentales de la autoconstitución.

Ahora bien, si no se parte del individuo aislado singular, sino de una pluralidad dada de tales, entonces la constitución se interpreta esencialmente como intersubjetiva. La estructura del hombre y de su mundo, es proyectada por los individuos que se encuentran en comunidad. Y este proyecto se efectúa aquí ante todo en el actuar creador. El hombre es visto esencialmente como ser actuante, que se forma a sí mismo y forma al medio ambiente de manera productiva. El mundo no es admitido pasivamente, como terminado, sino que uno de los imperativos fundamentales de esta imagen del hombre es el de cambiarlo mediante un trabajo constructivo. Uno de los caminos más importantes es aquí la creación de instrumentos, que puedan servir para el dominio del medio ambiente y para la orientación en él. Pero el término instrumento, tiene que ser concebido aquí en un sentido muy amplio. El abarca por ejemplo también el habla, que es uno de los medios más decisivos de do-

minar y ordenar el sinnúmero de influencias apremiantes que acechan al hombre desde afuera. El es el instrumento para otorgar sentido, que da recién estructura y significado a las impresiones del caos, que se originan de lo dado. En el habla se muestra también perfectamente la intersubjetividad de esta clase de constitución. Ella une, como factor supraindividual, los individuos aislados, singulares, pero por otro lado es enteramente dependiente de éstos, en su existencia.

Si se interpretara ahora tal instancia intersubjetiva como una estructura completamente independiente de las causalidades individuales de los sujetos singulares, la que como trascendental se destaca por principio de la esfera de la pluralidad real, entonces nos encontramos con una nueva interpretación de la constitución. El punto de partida de la actividad constitutiva ya no se halla aquí en el sujeto singular, tampoco en la comunidad de una pluralidad de sujetos, sino más bien en el así llamado sujeto trascendental, quiere decir en aquella estructura general, supuesta detrás de los individuos singulares. Esta proyecta los principios fundamentales del ser del mundo y del hombre, de un modo generalmente válido para todos los individuos. Toda categorialidad y normatividad procede sólo de ella. Lo dado, tomado por sí mismo, no conoce ninguna clase de orden y estructura, es lo absurdo e irracional por antonomasia. Forma y norma, figura y sentido provienen sólo y únicamente de la constitución trascendental. Ahora bien es importante tener en cuenta, que aquí existen las interpretaciones más distintas de esta actividad transcendental, que pueden insertarse otra vez en una conexión sistemática. Así como puede observarse un proceso de progresiva solidificación y generalización, desde la autoconstitución a través de la constitución intersubjetiva hasta la trascendental, así se puede mostrar, también dentro de la posición trascendentalista, un desarrollo parecido; pues el proyecto trascendental es interpretado aquí de la manera más variada. El acento puede colocarse más en su origen o más en las estructuras proyectadas. Con el problema del origen son ligados a menudo todavía elementos de la historicidad y facticidad, aunque la consideración trascendental se diferencia naturalmente siempre por principio, de una realista. Ahora bien, las diferentes interpretaciones de la raíz del proyecto trascendental se extienden desde el extremo de una transformabilidad enteramente histórica, de este punto de partida, hasta una inalterabilidad, por antonomasia supratemporal. De igual manera también las consideraciones de las estructuras proyectadas mismas se encuentran en la tensión entre una profundización histórico-existencial y una solidificación más racionalista, generalizadora. A este movimiento de retorno, desde lo individual, único, existencial, histórico, hasta lo general, válido. y supratemporal corresponde en el dominio especialmente antropológico, la superación del completo ser abandonado a la extrema libertad gratuita por antonomasia, con sus concomitantes de la absoluta responsabilidad y de la angustia abismática que resulta de ahí; son construídas

nuevas vinculaciones y normas, que para el hombre significan un nuevo amparo. Es cierto que éste está por lo pronto sólo constituído y se diferencia así por principio del amparo original, que tenía su fundamento en referencias generales objetivamente dadas. No obstante veremos en el escalón siguiente, que las formas constituídas finalmente pueden objetivarse tanto, que se identifican en última instancia con aquellas formas dadas.

Si se pone completamente entre paréntesis la pregunta respecto a la raíz de la constitución trascendental, quiere decir, si no se pregunta tanto por el proyecto mismo, sino más bien por las estructuras proyectadas perdiendo cada vez más de vista el hecho del estar-constituído, entonces uno se encuentra con el idealismo objetivo. Es cierto que las ideas todavía no son aquí simplemente esencialidades inalterables, objetivamente dadas (en sentido de nuestro primer paso fundamental); ellas llevan en sí aún el elemento constitutivo, pero éste se convierte más en un movimiento propio (concebido de manera histórica o lógica) de las ideas mismas, las que se han hecho ampliamente autónomas. Los grandes dominios de la cultura humana: religión, filosofía, ciencia, arte, idioma, técnica, política, etc., que encuentran su expresión en las correspondientes formas de vida del hombre, han conseguido mucha independencia frente a su origen. Naturalmente existen también aquí diferentes formas intermediarias hasta el extremo. Por de pronto juega todavía un papel decisivo una dialéctica entre las ideas y el individuo singular, entre espíritu subjetivo y objetivo, la que pasa luego más y más a segundo plano dejando lugar a la tesis que considera el mundo de las ideas como realidad primordial y finalmente única.

Algunas palabras dedicaremos todavía al problema cuerpo-alma, dentro de las doctrinas de constitución. Mientras que la relación entre lo físico y psíquico estaba determinado, en nuestro primer paso fundamental, esencialmente por la categoría de la continuidad, y en el segundo estaba sometido fuertemente a planteos discontinuos, en el tercer paso fundamental se efectúa nuevamente un retorno hacia concepciones más continuas. La reconstrucción constitutiva de estructuras y principios generales trae consigo una reintroducción de la continuidad. Así es importante, que en muchos sistemas antropológicos actuales, que parten del pensamiento de la constitución, se vea cuerpo y alma como un complejo unitario, homogéneo, que es descompuesto recién más tarde en sus componentes. El ser humano está determinado por un proyecto constitutivo, que es todavía previo a la división en dominio físico y psíquico. Este proyecto atraviesa como unitario todos los estratos del hombre. De tal manera, la pregunta especial por la relación de lo físico con lo espiritual, juega aquí un papel secundario o es considerada como hecha falsamente por principio.

Otra cosa más resta aquí aclarar. En nuestro primer paso fundamental, habíamos señalado tres diferentes clases de principios generales: una irracional, otra racional y una clase sintética que une a ambas. También aquí en el tercer

paso fundamental, en la reconstrucción constitutiva de valideces generales, puede efectuarse nuevamente la misma división. El principio constituído, que determina los individuos singulares, puede ser o un fundamento de vida general comprehensivo, que es experimentado como un flujo irracional, una corriente portadora; o se puede manifestar como un rígido orden fijo, que en su estructura racionalmente clara, contiene formas y normas generalmente válidas; o finalmente, aquel principio puede representarse como una totalidad que abarca lo racional e irracional, como una unidad, que conserva polarmente en sí misma a las oposiciones.

Están a la vista los peligros de la imagen del hombre que se basa en la constitución. Ya que aquí no hay ninguna clase de puntos de apoyo para la construcción de principios válidos, no es fácil excluir completamente el factor de la arbitrariedad y fantasticidad. Especialmente visible se hace este peligro en las formas sistemáticamente tempranas, de la autoconstitución y de la constitución intersubjetiva. En las formas posteriores, que se solidifican cada vez mas, aparece luego el peligro contrario de una generalización demasiado fuerte y con eso de una supresión de la libertad e independencia individual. En eso se expresa también claramente la posición intermediaria que asume nuestro tercer paso fundamental, entre el segundo y el primero (quiere decir después del segundo y en un movimiento circulatorio nuevamente de vuelta al primero).

b) Esta posición intermedia se manifiesta también en la relación del hombre con la naturaleza. En la autoconstitución existencialista, que se refiere principalmente sólo al sujeto aislado singular, aparece la naturaleza, como algo que se enfrenta como extraño con la actividad constitutiva. Entre hombre y naturaleza existe todavía un abismo, el elemento de la discontinuidad es todavía muy efectivo aquí. Pero a medida que la intersubjetividad y finalmente la trascendentalidad del proyecto pasan a primer plano, más estrechas se vuelven las vinculaciones con las presuposiciones naturales. La constitución ya no es colocada exclusivamente en el dominio de lo humano, sino que es concebida como una fuerza fundamental de la vida en general, la cual abarca unitariamente a la naturaleza y al hombre.

c) Algo análogo es válido para las relaciones del hombre con la sociedad y la cultura. El hombre por de pronto todavía aislado en la autoconstitución, se inserta con el desarrollo sistemático de las formas de constitución citadas, cada vez más en relaciones sociales y culturales. Estas se convierten progresivamente en coportadores de los proyectos constitutivos, hasta que el hombre juegue finalmente sólo un papel secundario, frente a ellos. Las estructuras sociales y culturales consiguen finalmente una amplia autonomía, que comprehende en sí al hombre singular como miembro subordinado.

d) Para la concepción del ser divino correspondiente aquí, es otra vez característico (al menos en las formas sistemáticamente posteriores) que no puede hablarse de Dios en sentido estricto. La persona de Dios se volatiliza

en última instancia nuevamente en dirección a estructuras generales. Lo divino se convierte en un ideal trascendental, en el conjunto superior de todos los valores y normas constituídas. Lo sagrado no es la expresión de un absoluto poder personal, sino una general realidad de sentido, que penetra y estructura al universo.

Se habrá aclarado, que en nuestro tercer paso fundamental tenemos ante nosotros realmente un movimiento de retorno, que conduce de nuevo a la primera posición. El tránsito desde el extremo de la doctrina de constitución, en el idealismo objetivo, hasta la suposición de principios generales, dados de antemano independientes del sujeto, es enteramente fluyente. El círculo de nuestros tres pasos se ha cerrado.

OBSERVACION FINAL.

La presente consideración tipológica (que naturalmente es sólo un ensayo completamente provisorio y que necesita una elaboración y una profundización más extensa) conduce por sí mismo a la problemática puramente sistemática. Esta puede ser abordada en este lugar sólo brevemente. Por de pronto surge la pregunta si las dimensiones aquí señaladas, representan realmente las más importantes del ser humano o si no falta más bien toda una dimensión, o si las señaladas están atrofiadas o mal relacionadas entre sí. Si esto está aclarado, se origina en segundo lugar la pregunta de cómo es posible una síntesis entre ellas: sobre qué dimensión se encuentra el centro de gravedad, cuál tiene que pasar más a segundo plano. La contestación de estas preguntas tiene que dejar detrás de sí el dominio de la historia de la filosofía y abordar la realidad sistemáticamente. Si la antropología filosófica del presente ha efectuado una labor suficiente, en la aclaración del ser del hombre, lo decidirá realmente recién tal investigación futura.

Prof. Dr. WALTER BRÜNING
Catedrático de la Universidad
Nacional de Córdoba

¿SE PUEDE HABLAR DE LIMITES DEL RACIONALISMO ETICO EN LA TEORIA DE Sto. TOMAS SOBRE EL CONOCIMIENTO MORAL?

El término "límites del racionalismo ético" es usado por un agudo moralista italiano contemporáneo, Herminio Juvalta (1865-1934) (1), para indicar la siguiente teoría del conocimiento moral: la razón tiene la tarea de deducir cuáles son los medios que nos traen a la consecución de un fin, pero no puede ella determinar qué fin debe proponerse el hombre como bien supremo. La determinación del fin último no es obra de la razón, sino el fruto de una opción que no puede ser discutida con argumentos racionales. Distinto será el valor supremo para el filántropo, para el especulador, para el místico y para el esteta, y en la fundamentación de estas opciones no está la razón, sino una dirección de la voluntad, respecto a la cual la razón no tiene nada que decir. "La voluntad es dirección y es fuerza... En cuanto es dirección, elección o bien acción en vista de un resultado, es el fundamento irreductible de los juicios primarios de valor, los cuales expresan las direcciones originarias de la voluntad, de las cuales obtenemos conocimiento con el sentimiento" (2).

Esta teoría del conocimiento moral depende, según Juvalta, de la sostenida imposibilidad de fundar la ética sobre la metafísica, y es por lo tanto opuesta a la teoría tomista según la cual, siendo demostrable la finalidad de la naturaleza y siendo posible una antropología filosófica, o sea una doctrina del hombre en sus caracteres esenciales, es también posible deducir cuál es el fin último del hombre y cuáles son los valores fundamentales a través de los cuales se realiza ese fin, que es la perfección humana. Sin embargo las varias formas de intuicionismo ético —comenzando por la teoría del sentido moral de Hutcheson y paso a paso hasta las teorías contemporáneas de G. E. Moore, de M. Scheler y de otros— o sea las teorías que ponen en relieve, como en las valoraciones morales, el hecho de que no sólo en la conducta moral, (3) entren ele-

(1) Sus escritos han sido recogidos por L. Geymonat y vueltos a publicar en un volumen con el título de uno de ellos: *I limiti del razionalismo etico,* Torino, Einaudi, 1945.

(2) *I limiti del razionalismo etico,* pág. 380.

(3) Una cosa es de hecho la conducta moral y otra la valoración moral, por lo menos

mentos no racionales, se presentan con algún aspecto de verdad. Es cierto por ejemplo que a veces hábiles y sutiles deducciones para demostrar que una acción es lícita no nos persuadan, porque *sentimos* que algo no marcha, y aunque no alcancemos a justificar racionalmente aquella repugnancia, aquella valoración moral negativa, sin embargo estamos persuadidos de tener que ser fieles a ésta antes que a las conclusiones de sutiles razonamientos. Si bien es cierto que algunos principios metafísicos y religiosos rigen ciertas valoraciones morales, también es cierto que una determinada actitud moral parece ser condición para entender o aceptar esos principios metafísicos y religiosos. El discurso de Jesús a Nicodemo, la afirmación que "quien *hace* la verdad llega a la luz" parece confirmar este punto de vista. Y por eso, en una duda moral nos fiamos más del juicio de un hombre que estimamos moralmente recto, que del juicio de un buen razonador.

Nos preguntamos por lo tanto: ¿Es totalmente racional el juicio moral, la valoración moral? Y ¿cuál es precisamente la teoría de Sto. Tomás sobre el conocimiento moral?

Nos parece que el texto fundamental de Sto. Tomás para la teoría del conocimiento moral es el de la *Summa theologiae* Ia. IIae., q. 94, artículo 2 y 4, y más aún en el artículo 2º, según nuestro parecer, se afirma el racionalismo ético, y se señalan sus límites en el 4º. El artículo 2º se pregunta si la ley natural (4) contiene varios preceptos o uno sólo. El problema, que a primera vista parece poco interesante, merece en cambio atención, pues implica lo del pluralismo o del monismo de los valores (5): ¿existe un único valor que defina la perfección humana, la moralidad, o existen varios tipos de valores irreductibles el uno al otro? (6). La respuesta de Sto. Tomás a este problema puede ser resumida en pocas palabras: existe un valor supremo, que es la perfección humana, mas no es un valor simple. La naturaleza humana es una realidad com-

---

para quien admite la libertad de elección y no reduce la moralidad a conocimiento. Pero se podría admitir la libertad de elección (y por lo tanto un elemento extrateorético en la *conducta* moral) también admitiendo que el conocimiento moral fuese rigurosa y totalmente racional. Yerra por lo tanto Calogero, quien argumenta que si las normas fuesen demostrables, no habría libertad y nosotros "no podríamos nunca dejar de ser buenos". (*Etica, Giuridica, Politica,* Torino, Einaudi, 1946, pág. 157).

(4) Como se sabe, la *lex naturalis* es para S. Tomás la ley moral en cuanto ley de la naturaleza humana y, por ende, cognoscible de derecho por la razón. Sto. Tomás no dice ley *moral* natural, porque para él se puede hablar de ley sólo a propósito del hombre: no usa por lo tanto el término *ley natural* en el sentido que lo usamos hoy, o sea en el sentido de ley de la naturaleza infrarracional. Dice en efecto: "Quia homo inter coetera animalia rationem finis cognoscit et proportionem operis ad finem, ideo naturalis conceptio ei indita qua dirigitur ad operandum convenienter, lex naturalis vel ius naturale dicitur; in coeteris autem aestimatio naturalis vocatur" (*In IVum Sent.,* d. 33, q. 1, art. 1.). "Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solis convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae" (III *Contra Gent.,* cap. 114).

(5) Dado que para Sto. Tomás el precepto se funda en un valor: "... ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae quae ratio practica naturaliter apprehendit esse *bona humana*" (Ia. IIae., q. 94 art. 2). (Subrayado mío).

(6) Cfr. a propósito N. HARTMANN, *Ethic,* 2ª, ed., Berlín, 1935, cap 28, 29, 30, págs. 245-267.

pleja, y su perfección exige la actuación de diversos valores, jerárquicamente ordenados (7).

Pero al resolver este problema, que por ahora nosotros dejaremos de lado, Sto. Tomás nos expone su teoría del conocimiento moral, o mejor dicho: la primera parte de esta teoría, la parte racionalista. Establece en realidad un riguroso paralelismo entre el conocimiento teorético y el conocimiento práctico:

Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota [...] In his autem quae in apprehensione cadunt quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est *quod non est simul affirmare et negare,* quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4 *Metaphys.*

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, que habet rationem boni; et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: *bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum, et super hoc fundantur omnia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

Razón teorética y razón práctica son la una y la otra *razones*: proceden por lo tanto de la misma manera: de principios inmediatamente evidentes —por estar fundados en nociones universalísimas— a conclusiones mediatas. Es distinto sólo su objeto: el de la razón teorética, *lo que es,* el de la razón práctica, *lo que debe ser.* Ahora la noción más universal, y por ende implícita en toda otra, para expresar aquéllo que es, es precisamente la de *ente,* y sobre esta noción se funda el primer principio: cada ente es determinado, es sí mismo, por lo tanto un ente no puede tener y no tener al mismo tiempo el mismo predicado (principios de identidad y de no-contradicción). La noción más universal para expresar lo que debe ser, es la noción de *bien* o de *fin*: debe ser lo que es objeto de tendencia, aquello al cual cada cosa tiende. Por eso, el principio primero de la razón práctica es el siguiente: el bien debe ser, cada ente debe ejecutar aquello a lo cual tiende su naturaleza (8).

---

(7) J. LECLERQ. *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine,* págs. 262-267, observa muy bien que el valor moral no es uno entre tantos, sino que es valor del hombre en cuanto tal, es la perfección humana; pero la perfección humana exige la actuación de valores de diverso tipo que a veces pueden estar en conflicto, y nos parece que la fenomelogía de estos diversos tipos de valores, que se encuentran en algunas filosofías contemporáneas (por ej. en M. Scheler y N. Hartmann) puede aportar una contribución notable a la ética.

(8) Este principio supone que la noción de bien tenga un fundamento en la realidad, lo cual quiere decir: supone que la realidad sea dirigida por un fin o sea por una Inteligencia. Y en realidad el primer fundamento de la ética tomista es el principio de finalidad. Sólo admitiendo que la realidad responda a un plano inteligente y tenga un sentido, se podrá buscar de descubrir en la naturaleza la tendencia a su perfección y se podrá salir del círculo vicioso que N. Bobbio reprochaba al derecho natural (que es la ética especial), o sea de juzgar bienes a aquellos que corresponden a tendencias naturales y de juzgar tendencias naturales a aquellas vueltas a los objetos que ya considero como bienes. (*Sul diritto naturale,* en la "Rivista di

Pero este principio universalísimo me dice solamente que ha de ser lo que debe ser, no me dice todavía qué cosa debe ser, cuál es el fin o el bien, así como el principio de identidad me dice que cada ente se identifica consigo mismo, pero no dice qué es éste o aquél ente. Para saber qué cosa debe ser el hombre, es necesario que me pregunte a qué cosa el hombre está orientado, cuáles son los *bona humana,* los valores humanos, o sea, aquellos valores actuando con los cuales el hombre es plenamente hombre. Y el artículo continúa:

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda; secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.

Ahora entre las "inclinaciones naturales", o sea, entre las tendencias de la naturaleza humana el artículo distingue tres planos, a los cuales corresponden tres tipos de *bona humana,* tres tipos de valores: valores de la conservación individual.

—et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur—;

valores que en el lenguaje moderno llamaremos vitales, valores de la animalidad humana,

et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et foeminae, et educatio liberorum et similia;

valores espirituales, característicos del hombre en cuanto racional,

sicut homo habet inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea, quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et caetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

Para conocer, pues, qué es el bien y qué es el mal, el hombre debe estudiar qué es lo que responde a las tendencias esenciales de su naturaleza. Es evidente que este conocimiento práctico depende de la concepción del hombre que se tenga. Y efectivamente es así: si uno concibe al hombre como puro animal, tendrá otro concepto de los deberes humanos que aquél que admite en el hombre la presencia de un principio espiritual (9). El conocimiento de lo que es

Filosofía", 1954, pág. 434). Lo cual no quiere decir que la determinación de las tendencias naturales, y por lo tanto de los valores, sea fácil y que no sea posible errar al respecto, y que no sea necesario valerse también de la antropología científica y de la sociología, como observa muy bien Bobbio. Pero también la antropología científica y la sociología no favorecerían, si no se esperase de descubrir en la naturaleza un sentido, una orientación hacia una perfección.

(9) Así es en el orden lógico. De hecho puede acaecer que uno que se profese materialista reconozca deberes que no son lógicamente justificados en su concepción, y que por otra parte

bien y de lo que es mal, y por lo tanto el conocimiento de nuestros deberes, es, en fin, el fruto de un razonamiento, del cual la mayor es el principio de finalidad y las menores son provistas por los aspectos esenciales de la naturaleza humana.

Mas las valoraciones morales son aplicadas al hombre concreto, operante en una determinada situación histórica; y aquí se revela una primera diferencia entre la razón teorética y la razón práctica, como se observa en el artículo 4º de la cuestión citada más arriba. Lo concreto es —para nuestra razón que va de los conceptos más indeterminados a los más determinados añadiendo poco a poco nuevas diferencias— más complejo, más difícil de conocer; de aquí la dificultad de descubrir cuál sea la orientación a seguir y, por ende, el deber, en el caso concreto. La enunciación general ya no basta, la formulación general del precepto no vale más, como se ve en el famoso ejemplo del deber de devolver un depósito cuando éste sea un arma pedida por el depósitante para cumplir una acción injusta. En ciertos casos podrá ser difícil conocer cuál es objetivamente el bien.

Aliter tamen circa hoc se habetur ratio speculativa et aliter practica; quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis sicut et in principiis communibus; sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Y en ciertos casos, también cuando es objetivamente claro cuál es el bien, la dificultad será de carácter subjetivo: porque la razón está cegada por la pasión, o por alguna mala costumbre. Se sabe en realidad que en la concepción tomista, el error es un hecho ateorético: es debido al influjo de los motivos extrateoréticos en el juicio; ahora se entiende qué motivos extrateoréticos tengan más acceso en los juicios morales, en lo tocante a algo que urge, que no lo tengan, por ejemplo, en los juicios referentes a la geometría.

Quantum ad proprias conclusiones rationis practicae nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota [...] et hoc propter hoc, quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar in lib. 6 *De bello gallico*.

Y aquí se comienzan a ver los límites del racionalismo ético: qué cosa sea el bien es *de derecho* cognoscible racionalmente, más *de hecho,* por la dificultad de aplicar los principios a las complejas situaciones históricas y por la va-

---

el fariseo que se llena la boca continuamente con la palabra espíritu, dé valoraciones morales que serían coherentes con una concepción materialista; pero esto prueba solamente que el materialismo de uno y el espiritualismo del otro son profesados con palabras y no verdaderamente aceptados. Una concepción moral es siempre un poco el banco de prueba de la autenticidad de una concepción teorética.

riedad de impulsos por los cuales el hombre es movido, las conclusiones pueden no ser infalibles. De manera que se necesita una voluntad de ver claro, una liberación de intereses egoístas y una amplitud mayores de aquéllas que pueden bastar para conocer una verdad teorética.

Tanto es así, que Sto. Tomás afirma que el hombre no llega a valorar rectamente, en concreto, si su razón no toma un doblez, por decir así, para el bien valorar, y este doblez, esta agilidad en campo moral, este *habitus* es la *prudencia*. Sin ella el hombre se encuentra frente a las valoraciones morales, como se encontraría un hombre desprovisto de hábito científico frente a teoremas científicos, o sea no podría "nisi imperfecte et cum difficultate agere" (10).

Pero téngase en cuenta que la prudencia es para Sto. Tomás algo muy distinto de lo que se entiende comúnmente por este término. Kant entiende por prudencia "la habilidad en la elección de los medios que nos guían a nuestro mayor bienestar" (11). Sto. Tomás en cambio entiende por prudencia el *habitus* que lleva al hombre a "diiudicare proprium bonum" (12). Ahora bien, el *primum bonum* del hombre, su fin de hombre, es la perfección moral; la prudencia es por lo tanto el *habitus* de la recta valoración moral (13).

Sto. Tomás, en fin, admite que para valorar bien moralmente, no basta, por decir así, la razón desnuda, más es necesaria una razón perfeccionada por un *habitus*, una razón educada, vigilada por la prudencia.

Pero lo que más cuenta es que, según Sto. Tomás, la prudencia, a pesar de ser un *habitus* de la razón, supone una orientación de la voluntad al bien.

> In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis...; et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requirutur quod *homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem fit per appetitum rectum;* et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus (14).

Resumiendo: históricamente de hecho, el hombre no llega a valorar rectamente si no tiene la prudencia, y no tiene la prudencia si su voluntad no está orientada al bien. El juicio moral es, por lo tanto, justificable racionalmente, mas el hombre no es históricamente capaz de ver tal justificación si no quiere el bien, si no está dispuesto al bien. La virtud moral no puede existir sin un jui-

---

(10) Q. d. *De virtutibus in communi*, art. 6.

(11) *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. Vidari, Torino Paravia, pág. 37 (Akademie Ausgabe, IV, pág. 416).

(12) Q. d. *De virtutibus in communi*, art. 6.

(13) "Ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sunt nunc agenda" (Q. d. *De virtutibus in communi*, art. 6, ad primum) "Prudentia est bene consilitiva de his quae pertinent *ad totam vitam hominis et ad ultimum finem vitae humanae*" (Ia. IIae., q. 57, art. 4 ad tertium). "...ille qui bene rationatur *ad totum bene vivere*, dicitur prudens simpliciter" (IIa. IIae., q. 47, art. 2, ad primum). (Subrayado mío).

(14) *Summa Theol.*, Ia. IIae., q. 57. art. 4. Esta afirmación se vuelve a tomar en la IIa IIae.: "...ad prudentiam autem pertinet applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto". (IIa. IIae q, 47, art. 4).

cio recto y, por ende, sin prudencia; pero la prudencia exige a su vez la virtud moral.

Dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem, esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus efectivus, id est faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: primo, ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem...; secundo ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem; et hoc non potest esse nisi rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem: quod pertinet ad prudentiam...; unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consecuens nec sine intellectu: per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota, tam in speculativis quam in operativis; unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum, ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium (15).

Pero por otra parte:

Dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est quia prudentia est *recta ratio agibilium,* non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones recta autem ratio praeexigit principia, ex quibus ratio procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus: circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit, quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam: sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque, quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis; et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem, vel per habitum scientiae: ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis; quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in 3 Ethic. (*cap.* 5 *a med.*), et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

¿Estamos acaso en un círculo vicioso?

Hemos ya implícitamente respondido, cuando hemos distinguido el orden lógico de la cognoscibilidad de los valores y, por ende, de los preceptos, del orden histórico o psicológico de su efectivo conocimiento. Añadiremos que Sto. Tomás distingue constantemente entre valoraciones muy generales y valoraciones en el caso concreto: para las primeras basta el intelecto, para las segundas se necesita también la orientación de la voluntad, la virtud moral. Podríamos observar sin embargo que una mala flexión de la voluntad, un prejuicio difundido pueden influir en las valoraciones morales también cuando se trate de normas bastante generales como el caso del hurto, que los antiguos germanos no reputaban de malo, recordado por el mismo Sto. Tomás en el artículo 4º de la q. 94, examinado más ariba.

Podríamos en fin concluir que lo de Sto. Tomás es ciertamente un racio-

(15) *Summa Theol.* Ia. IIae. q. 58, art. 4.

nalismo ético, pero un racionalismo ético muy adherido a todos los matices que la experiencia de la vida moral nos presenta, un racionalismo ético que reconoce límites, aunque no en el sentido admitido por Juvalta.

¿Fundamenta racionalmente, este tipo de racionalismo ético, lo que efectivamente es el conocimiento moral?

Me inclinaría a responder afirmativamente. Y como se vió que la teoría tomista del conocimiento moral consta de dos partes: una en la que se afirma que el conocimiento moral es obra de la razón, y la otra en la que se reconoce los límites de la razón en el conocimiento moral, examinaré de una manera distinta las dos partes. En cuanto a la primera observación: 1) Si el conocimiento moral partiría, como quiere Juvalta, no de proporciones evidentes, sino de una opción (o como quieren otros, de un sentimiento, o de una intuición emocional de los valores) no cabría ninguna discusión en los principios morales. No sólo se debería admitir como igualmente válidas la moral del filántropo, del especulativo, o del místico, como dice Juvalta ([16]), sino también la moral del tirano que pone en el vértice de los valores la voluntad de poder. Si las valoraciones morales dependieran de una originaria e indiscutible opción, o de un originario e indiscutible sentimiento de los valores, frente a uno que valorase de una manera opuesta a la nuestra, deberíamos, o quedar perfectamente indiferentes, como frente a quien tiene gustos diferentes de los nuestros en materia de sabores o de perfumes (lo cual además de ser imposible, es la negación de toda valoración moral), o bien concluir que aquél está fuera de la humanidad, que es de otra especie que la mía, tiene otra realidad metafísica, como dice L. Geymonat ([17]): *hic non est homo,* en suma. Lo que es otra consecuencia más grave moralmente. Mientras que si se admite que las valoraciones morales son justificables racionalmente, no se cortan los puentes con quien valora diferentemente de nosotros, no se lo pone afuera de la humanidad, sino que se admite siempre la posibilidad de *persuadir* a aquel que valora mal, de *hacerle ver* cuál es la recta valoración. A veces esta posibilidad será puramente teórica, y habrá que resignarse a aplicar el *nolite proiicere margaritas vestras ante porcos;* pero quedará siempre la posibilidad (y para un cristiano quedará siempre la *esperanza*) de que el contradictor vuelva a ser hombre.

2) Luego la tesis de que las valoraciones morales específicas no sean inmediatamente evidentes, sino fruto de un razonamiento, explica como hay concepciones morales distintas junto a pueblos distintos, en distintos tiempos y también simplemente entre distintos individuos. Si en efecto, las verdades mo-

---

([16]) Y como es cierto, porque en el fondo todas estas morales afirman la primacía de los valores espirituales y su diversidad se funda en cierta diversidad de temperamento entre los hombres, la cual hace sí que cada uno cultive preferentemente algunos valores, pero sin por esto negar otros.

([17]) *Studi per un nuovo razionalismo,* Torino, Chiantore, 1945, pág. 295.

rales fuesen inmediatamente evidentes, todos los hombres deberían estar de acuerdo en reconocerlas; mientras que si éstas son conocidas mediante un razonamiento, el cual supone una cierta concepción del hombre, que, a su vez, debe ser conquistada por una reflexión profunda ([18]), se entiende que este conocimiento mediato puede caer en el error ([19]). En fin, la tesis que los preceptos morales se descubren con un razonamiento, es la única que permite conciliar la objetividad de los valores morales con el hecho de la variedad de las morales. M. Scheler observa muy bien que el objetivismo ético no es desmentido por la diversidad de las intuiciones morales, porque nuestro conocimiento de los valores ([20]) puede ser parcial, y la jerarquía que establecemos entre ellos puede ser equivocada, así es que hay progreso y regreso en la aprehensión de los valores; pero para dar un sentido de aceptabilidad a esta observación, es necesario admitir que el conocimiento de los valores es un conocimiento mediato, discursivo. De otra manera, si es una aprehensión inmediata, no se entiende cómo pueda tener lugar el progreso y el regreso, cómo se pueda declarar más adecuada y más rica que otra una determinada concepción moral.

Y ahora venimos a la segunda parte, a los límites del racionalismo ético. Aún sin admitir que el juicio moral sea irracional o extrarracional en su punto de partida, en su fundamento, basta reconocer el influjo de la voluntad en el proceso que lleva de los principios generalísimos a las conclusiones más determinadas para dar razón de ciertos hechos reales que los intuicionistas han a menudo subrayado, o sea, que lo esencial de la personalidad de un hombre (a la que Geymonat llama su "realidad metafísica") nos es revelado sobre todo por su manera de valorar éticamente; que al bien valorar favorece más que

---

([18]) Sto. Tomás dice para conocer la naturaleza del alma "requiritur diligens et subtilis inquisitio". (*Summa Theol.*, Ia. q. 87, art. 1).

([19]) Admitir, pues, la posibilidad de un derecho natural o de una ética especial (ética material) no quiere decir admitir que tal posibilidad sea de fácil actuación y que sea imposible errar en la deducción de una ética tal. Criticando el concepto de derecho natural N. Bobbio en el artículo citado más arriba, juzga superficial la observación de que la necesidad de alimento es una tendencia natural y la necesidad de torturar a otros hombres es antinatural. Y añade: "Es evidente que si en vez de la necesidad del alimento el autor hubiera hablado de la necesidad sexual las cosas no habrían ido tan derechas". Las cosas van siempre derechas cuando se habla de principios generales y no van nunca derechas cuando se llega a lo determinado, porque si es fácil sostener que el hombre tiene derecho al alimento, es luego difícil establecer cuál es la más justa distribución de la riqueza; mas esto no impide que se pueda discutir este problema, y se juzgue un determinado arreglo económico mejor que otro, como hace ciertamente también Bobbio. Si por ejemplo fuese cierto que algunos romanos daban esclavos como pasto a los peces para tener un alimento más delicado, no dudo que Bobbio juzgaría inhumana esta manera de satisfacer la necesidad del alimento. En cuanto a errores encontrados en tratados de derecho natural, no veo cómo pueden ser juzgados tales, si no se supone el poder juzgar racionalmente valoraciones opuestas a esos errores. No veo, por ejemplo, cómo se podría juzgar errónea la preferencia dada a la censura preventiva de Guillermo Audisio, citado por Bobbio (y quien escribe estaría de acuerdo personalmente con Bobbio), sin presuponer que la censura preventiva (cuando no está aceptada libremente por quien, por ejemplo, se adhiere a una confesión religiosa y acepta libremente la disciplina) se arriesga a dar lugar a abusos de autoridad que violan los derechos esenciales de la persona humana.

([20]) Nuestro "Erleben des Kosmos der Werte", como dice Scheler: *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Wertethik*, 2a. ed. Halle, 1930, pág. 314.

el razonamiento sutil, la honestidad, la apertura al bien. De hecho el hombre que discute una valoración moral para ver si es o no justificable, parte de una cierta orientación respecto al bien: o de una voluntad del bien, voluntad de ver las cosas como son y de adaptar sus particulares deseos a lo que debe ser; o de un desinterés, de una indiferencia moral a la que Sto. Tomás llama *accedia* (en la q. 35 de la IIa. IIae.); o del deseo de comodidad, de placer, de potencia primera de todas las cosas. Y esta orientación de la voluntad influye en el razonamiento moral.

Pero cuando hay luego, no sólo una primera orientación de la voluntad al bien, sino un hábito virtuoso, el razonamiento moral llega a ser más rápido y más seguro, hasta el punto de dar impresión de constituir una intuición. Se tiene entonces lo que Sto. Tomás llama conocimiento *per connaturalitatem* y que podría también llamarse intuición moral, sentido moral, siempre que se tenga presente que tal intuición no es innata, sino que es fruto del ejercicio de la razón y de la buena voluntad.

SOFIA VANNI-ROVIGHI
Catedrático de la Universidad Católica
del Sacro Cuore de Milán

Traducción del italiano por
FIORA ZOCCHI

ENSAYO SOBRE LA VERDAD DEL ERROR NOMINALISTA

INTRODUCCION

La verdad puede ser considerada en dos significaciones principales: como atributo del conocimiento y como atributo del ser.

La tradición filosófica denomina verdad lógica a la primera y ontológica a la segunda.

Consideramos más correcta la denominación de verdad crítica o gnoseológica a la comúnmente llamada verdad "lógica", porque este último término en sentido estricto debería ser reservado para la ciencia y el objeto que resulta de las segundas intenciones de la mente, es decir, para cierto ente de razón, es a saber, la relación (de razón y no real) que sobreviene al objeto pensado por el hecho de ser pensado, y pensado por una inteligencia como la humana que forma sus conceptos mediante abstracción y que expresa lo que piensa por medio de signos instrumentales (es decir, de signos entitativamente diversos del acto de pensar y del objeto pensado y de previo conocimiento).

Para la consideración lógica, en sentido riguroso, que estudia las relaciones necesarias de los conceptos objetivos, y que de los diversos entes de razón tiene principalmente en vista el raciocinio, no se plantea propiamente el problema de la verdad, sino de la coherencia racional, la que sólo tiene a la verdad como fin, no como objeto.

El de la verdad es un problema metafísico, que interesa a la gnoseología en cuanto ésta juzga del valor del conocimiento, o a la ontología en cuanto ésta descubre que el ser como tal comporta por virtud de su esencia una relación trascendental a la Inteligencia. Del ser mismo, en cuanto por su esencia depende de un Ser que es idénticamente Acto puro de Intelección subsistente, se dice que es verdadero en la medida en que es. Y ésta es la verdad ontológica.

La relación en que consiste dicha verdad no le sobreviene, porque todo el ser es constituído por la Inteligencia que lo pone en la existencia.

Dios no llega a conocer lo que los seres son, sino los seres (reales) son en la medida en que Dios los conoce y crea, supuesta su libérrima omnipotencia.

La verdad, en cambio, que preferimos llamar crítica o gnoseológica, más bien que "lógica", es una relación real del cognoscente (hombre) al *ser* conocido.

La verdad gnoseológica (presupuesto necesario del conocimiento verdadero) es una relación que sobreviene al cognoscente en virtud de la determinación objetiva. Cuando decimos aquí "conocimiento verdadero" usamos el vocablo en acepción ontológica, aunque no se nos oculta su estricta conexión con la verdad gnoseológica, por cuanto sólo es verdadero conocimiento aquél que sigue a la verdad, tal como ésta sigue al ser.

Mientras las cosas, o los seres, son en la medida en que son verdaderos, es decir, conformes al pensar de Dios como Inteligencia subsistente, idéntica con el Ser por esencia, nuestro conocimiento es verdadero en la medida en que se adecúa o conforma con el ser objetivo.

Verdad, pues, como *ser,* se dice de muchos modos.

La Filosofía tradicional sostiene que se dice *per prius* de la verdad que reside en la mente y que es presupuesto ontológicamente necesario del conocimiento perfecto, en el sentido de acto completo de conocimiento.

El tomismo afirma que la mente humana, no siendo intuitiva (aquí se opone intuición a abstracción, no a discurso), sólo completa su acto de conocer intelectual en el juicio, o sea relacionando conceptos, componiendo o dividiendo según que afirme o niegue. En efecto, piensa que la inteligencia humana, aun en la simple aphehensión, es siempre abstractiva, comportando cierto proceso y una peculiar dependencia así sea extrínseca de previo conocimiento no intelectual. Y, ni en el acto de la sensibilidad, ni en la simple aprehensión, hay lugar para que se dé estricta reflexión, o vuelta del cognoscente sobre el acto de conocer que es entitativamente diverso del cognoscente.

Nuestra mente relaciona conceptos para imitar, como puede, al objeto que conoce, ya que conocer es una actividad inmanente que implica adaptación vital al ser de lo conocido, a fin de que el cognoscente se haga (intencionalmente) el otro sin alterarse.

Sólo en el juicio, la inteligencia humana enuncia y declara la conveniencia o disconveniencia en algo mismo, objetivo, (es decir, independiente en su ser del hecho de ser conocido), de dos conceptos formalmente diversos.

Se deja aquí de lado el juicio tautológico del tipo de "A es A", que, si es rigurosamente tautológico, por ser la significación y la suposición de los términos idénticos, carece de todo interés y es científicamente vacuo, pues la absoluta identidad del ser consigo mismo es verdad tan obvia como estéril.

En efecto, nada conocemos de A con conocer que es A. Y esto no significa conceder que el principio lógico y ontológico de identidad sea también tautológico, según malentienden muchos, porque en dicho principio no se habla de un ser cualquiera que por ser, ciertamente verifica la identidad del Ser, sino del ser en tanto que tal, y entonces lo que se predica de todo ser comporta dis-

tinción de razón fundada en la distinción real de principios del ser que cae bajo la aprehensión del hombre, ya sea en la intención directa, ya en la reflexión (1).

El juicio, decimos, da lugar a que la mente humana, identificando *a parte rei* lo que es *nocionalmente diverso,* distinga juntamente el ser conocido, de su propio ser, y de su propio acto de conocer, y a la vez, reflexivamente conozca que, en y por el acto de conocer, su ser se conforma con el ser conocido (2).

Conociendo yo que A es B me conozco a mí mismo en acto de conocer que A es B, mediante la relación enunciativa en mí de dos formas mentales "A" y "B", las que aunque diversas en sí como formas mentales, por abstractas, pueden tener y tienen, conjugadas, un valor enunciativo *"a parte rei"*. Decimos aquí, *a parte rei,* en acepción gnoseológica equivalente al término Sachverhalt (estado de cosas o situación objetiva) de la filosofía germana, sin abrir juicio sobre su valor e independencia ontológica, porque mi juicio es siempre gnoseológicamente objetivo, aunque no recaiga sobre realidades extramentales sino sobre, ya realidades intramentales (como mis actos subjetivos), ya puras idealidades de intención directa como los objetos matemáticos (racionales o irracionales), ya innumerables conceptos dialécticos o empíricos a los que nada real adecuadamente corresponde, ya, en fin, entes de razón lógicos formados por la mente humana al pensar todo lo demás y que sólo *son* por la consideración mental.

Un ejemplo clásico al respecto es también tópico para mostrar que la objetividad gnoseológica no exige objetividad ontológica, pero no se reduce a mera subjetividad, antes bien, ésta no puede menos de ser *objeto* de conocimiento

---

(1) En el principio de identidad: "todo ente, o ser, es lo que es", bajo el concepto sujeto se piensa el ente real con especial connotación de la existencia ejercida por el sujeto, mientras que bajo el predicado ("lo que es") se piensa también el ente real (ya que el sujeto determina la suposición del predicado tanto como el predicado determina la significación del sujeto) pero con especial connotación de la esencia, es decir de la inteligibilidad propia de todo y cada ente, la cual corresponde a su definición. No es imposible que en otra perspectiva metafísica se predique más bien la *existencia* de la *esencia,* por decir así, en fórmula más arriesgada, que podría mover a pensar que todo ente necesariamente existe. Lo correcto es mantener que *esencia y existencia* así sean coprincipios de ser realmente distintos en el ser finito y contingente, son siempre inseparables y proporcionales, como quiera que en todo ser, finito o infinito, contingente o necesario, la esencia (real) es la de un existente, la existencia (real) es la de una esencia y es tan absurdo concebir *existencia* de nada como *esencia* imposible, que no sólo no exista pero tampoco *pueda existir.*

Conviene recordar que el realismo metafísico mejor logrado, que es el de Santo Tomás, no es una filosofía de la esencia, ni de la existencia, sino del Ser, o ente real, en cuya estructura discierne jerárquicamente el primado del *actus essendi* sobre la *essentia,* análogo al primado ontológico del acto sobre la potencia.

(2) Conforme con el bien conocido texto del De Veritate, Q.I, 9,c: "In intellectu enim "est (veritas) sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur "namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum "quod est; *cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum "suum,* non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed *secundum quod cognoscit pro-"portionem eius ad rem* quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; "quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, "in cuius natura est *ut rebus conformetur;* unde, secudum hoc cognoscit veritatem intellectus "quod supra seipsum reflectitur".

para ser conocida. Si digo, y pienso, "de la nada, nada surge", digo algo verdadero, sumamente verdadero, y los conceptos relacionados precisamente resultan de la negación total que, en cuanto negación, no puede ser más que una función del espíritu. En el orden del ser ontológicamente considerado, con independencia de que lo pensemos o no, no existe la negación, como es evidente. Sin embargo, gnoseológicamente los elementos (conceptos) de la enunciación tienen valor de significación objetiva. Pues, aunque la nada no existe ni es nada de ser, yo no hablo de mí, ni de mis actos, ni de elementos subjetivos, sino de algo gnoseológicamente objetivo en cuanto se *opone* relativamente a mi acto de conocer. Se trata precisamente de ese algo, ente de razón, que mi mente, negando, forma, y del cual no se puede decir que absolutamente no sea... nada,, puesto que, de él valido, declaro una verdad.

El fundamento virtual de la negación total es, precisamente, el ser. Heidegger en su *Was ist Metaphysik,* pidiendo a su sentimiento metafísico de la existencia más de lo que metafísicamente puede dar, y pensando que él *no* pueda ser más radical que la negación, ha dejado que la Nada se le objetive ontológicamente y lo fascine más allá del Ser y de lo debido, y de lo conveniente para la salud de la inteligencia.

La verdad ontológica que se predica del ser como tal, y que es una propiedad o atributo trascendental de éste, se dice *per posterius,* o secundariamente.

La relación del ser a la Inteligencia es conocida a partir de la relación de nuestra inteligencia al ser; pero aquello que es conocido secundariamente (verdad ontológica) se identifica realmente con el ser; por donde, lo que secundiariamente conocemos en virtud de analogía de atribución es, sin embargo, fundamento de lo que primariamente conocemos.

En dicha analogía, el primer analogado es la Verdad por esencia que es idénticamente Ser primero.

Al conocer lo que es, estamos en la verdad, y por razonamiento fundado en el principio de causalidad, descubrimos la verdad del ser, que es el supremo fundamento de nuestra verdad. (Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito: De Veritate Q.22,a 2,ad 1., citado por Von Balthasar en su *Wahrheit,* traducido al francés y al castellano como *Esencia de la Verdad*).

El error se opone a la verdad (gnoseológica) como el no ser al ser; pero, mientras la nada ontológicamente nada es, nuestros errores, múltiples, sin duda son algo. ¿De qué extraña naturaleza consta esto que con frecuencia frustra nuestro acto de conocer y que, sin embargo, no puede darse sino en acto de conocimiento?

Contrario de la verdad que es en la mente, el error, si es algo, necesariamente es también en la mente, y nada, fuera de ella. Pues, el objeto falso es

imposible. Si alguna vez decimos de algo ontológicamente objetivo ser falso, conviene que atendamos a al analogía y que no reifiquemos nuestros conceptos y menos aún las palabras que los expresan, no sea que la máscara, ese falso rostro, nos oculte no ya la cara escondida, sino la verdadera faz inteligible de su propio verdadero ser de máscara.

La inteligibilidad del error (que necesariamente alguna tiene ya que es) no se halla sólo en la verdad que niega, sino más bien en los elementos de verdad que posee y que el acto de juicio erróneo distorsiona.

A la tesis de que la verdad gnoseológica reside en el juicio, y que en este "veritas sequitur esse", el tomismo agrega que el concepto, en cuanto aislado elemento del juicio, no es ni verdadero ni falso (simplex apprehensio respicit quidditatem, judicium respecit *esse*) y que, en cuanto término objetivo de la simple aprehensión, no puede no ser "materialiter" verdadero.

La simple aprehensión, en efecto, ¿qué es si nada aprehende? Pero, si aprehende algo, lo aprehendido es materia de juicio verdadero posible, y no sería cognoscitiva la simple aprehensión si no se constituyera la relación de verdad entre el cognoscente y lo conocido. Pero, si no fuera cognoscitiva, ¿de dónde, o de qué extraería su propia verdad el juicio, que no se forma sino completando el dinamismo de la simple aprehensión, cuya función analítica se ordena a la síntesis enunciativa dada la naturaleza de la humana inteligencia?

¿Cómo llegar sin haber partido, cómo juzgar si el acto primero de la inteligencia no contuviera ya relación al ser, es decir, si no conociera, si nada de verdad poseyera?

Toda esta intrincada cuestión, de tan grande sutileza, exige reconocer, sin embargo, que no basta conocer de cualquier modo para estar explícitamente en la verdad; es necesario también conocer expresa y formalmente la verdad en que se está, lo qne no puede ocurrir más que en el juicio.

La Escuela distingue (una vez más, a la altura de la magnitud del asunto) la verdad material de la simple aprehensión, de la verdad formal que se actúa en el juicio. Si aprehendo, pero todavía no juzgo de ninguna manera (y no se requiere para juzgar perfecta proposición verbal; con frecuencia basta la intención proposicional acompañando cualquier acto de expresión) no conozco expresamente la verdad, porque tampoco, de ninguna manera, *reflexiono*.

Si en mi campo se halla un tesoro del que ignoro la existencia, poseo el tesoro poseyendo el campo, pero materialmente.

En las cosas del espíritu no basta una tal posesión. Mientras no *descubro* el tesoro escondido de la verdad, poseo y no poseo la verdad. No la poseo expresa y formalmente porque no la conozco en tanto que relación y en virtud de cierta reflexión; de algún modo ya la poseo porque al juzgar descubro y en cierto modo extraigo la verdad de la simple aprehensión, que la ha recibido a su vez originaria y radicalmente de las impresiones externas de la sensibilidad.

Nada juzgo sin conocer a la vez, de algún modo, que conozco. (De Ver. Q.I, o,c, texto citado en nota 2).

Para acabar de conocer cualquier cosa necesito conocer al menos implícitamente que conozco.

Si digo que A es B y alguien me contradice, tomo expresa conciencia de la relación de verdad que mi juicio pretende, en el énfasis espontáneo con que declaro ser la verdad al decir esto: que A es B. Explicito solamente la verdad en que me hallo, desde que simple y expontáneamente afirmo que "A" es "B".

Los juicios reflejos "Es verdad que A es B"; "Yo conozco que conozco la verdad cuando juzgo que A es B" toda su inteligibilidad y su verdad la extraen *del juicio directo* "A es B" que no se reduce a enlazar conceptos (que en sí mismos por su obvia diversidad no consentirían, sin falsedad, identificación) sino refiere a cierto orden objetivo de existencia las quididades concebidas. Algo mismo es pensado como A y como B conotando A cierta suposición o valor representativo como sujeto y connotando B cierta significación como predicado. El Sujeto determina la suposición del Predicado y éste determina la significación del Sujeto. Lo diverso en la mente se identifica "a parte rei".

Parásito de la verdad humana, el error vive de la verdad que niega, siendo por ello la verdad el criterio o medio manifestativo de sí misma y del error que la contradice.

Sólo puede errar quien por su naturaleza es capaz de verdad; y aun, no hay error que tenga alguna estructura inteligible y no tenga algún elemento de verdad. Falso es, v. gr. "existe un círculo cuadrado". Entonces verdadero que no existe; pero "existencia" y "círculo cuadrado" que entre sí disconvienen no son en sí mismos falsos, puesto que son elementos de la verdad negativa: "no existe el círculo cuadrado".

De propósito elegimos un término internamente contradictorio al que no puede corresponder conceptos abstracto positivo, objeto de simple aprehensión, como caso límite, para hacer obvia la tesis de que el error es una *falta de verdad* que, como toda privación, presupone *el ser y la verdad* cuyo es el defecto.

De todo lo cual se sigue que sólo accidentalmente cae en el error quien para errar necesariamente alguna verdad posee.

Y nada de esto puede explicar el presunto intuitivo intuicionista que, de serlo, sería naturalmente infalible como el ángel. Las filosofías que, para eludir el error, se obstinan en afirmar el error intuicionista, todo lo pueden explicar sin contradicción expresa, menos el hecho cierto del error humano.

Con lo que precede, ya queda en el camino, desarmado, todo escepticismo absoluto o sistemático que abandone el silencio declarando conocer que no se puede conocer, tanto como la filosofía que metódicamente se finge comenzar por la duda, o suspensión de juicio.

En la hipótesis absurda de una duda originaria, ¿cómo salir jamás de ella?

Muchas cosas conoce con certeza el que quiera dudar de todo, como San Agustín probara contra todo académico.

Y si para evitar semejante duda, tan trágicamente embarazosa para toda la vida de la inteligencia, alguien se imaginara una intuición perfectamente cognoscitiva que expresa y formalmente poseyera la verdad, lo que no podrá ya más entender será el error, y consiguientemente ese temor de errar que justifica la razonable duda.

Por dudar demasiado, ya no podrá dudar. Pero, si de nada duda, y es hombre, y por ende falible, bien poco podrá conocer con certeza verdadera, fuera de los entonces vacíos primeros principios, a cuya luz pudiera, de otro modo, adquirir ciencia.

En cada asunto y en cada problema que la realidad presenta cuando se nos presenta, una sola es la forma positiva de la verdad, muchos los errores posibles. Mientras un solo dardo "stetit ille tremens", en verso de Virgilio, sobre el blanco, muchos clavan afuera su fracaso. El saber del hombre, tan limitado, no sin dificultad, conquista su verdad a través de múltiples errores. La lógica y el método le asisten, mas no dispensan de pensar. Y el que ensaya corre el riesgo, precio de preciosa recompensa.

En el método riguroso de las antiguas "summae", con el sic et non de Abelardo, el estado de la cuestión se elaboraba contraponiendo a la tesis múltiples posiciones erróneas, dignas empero de consideración por la aparente verdad fundada en poderosos argumentos. El error, cuanto más sutil y difícilmente discernible de la verdad, tanto más pernicioso. El rechazo ordenado y gradual de los errores cada vez más particulares y cada vez más próximos a la tesis de que, sin embargo, divergen permite el desbrozamiento paulatino del camino seguro y recto; de modo que la falibilidad accidental de la mente humana que comporta sin duda imperfección y detrimento, se integra al orden, condicionando "per accidens", ya el descubrimiento, ya la consolidación, ya la profundización de la verdad asequible.

El "oportet heresses esse" de San Pablo también se verifica según analogía en la historia del progreso filosófico y científico. *Conviene que haya errores,* si han de ser ocasión de la obra progresiva de la inteligencia humana en el develamiento del ser, y a condición de que se libren sin tregua las grandes batallas del espíritu, ya refutando los errores, ya incorporando a la síntesis (nova et vetera) las partículas y despojos de verdad que los grandes errores hiróticos contienen virtualmente.

Grandes errores... Si grandes, ¿cómo errores? Si contrarios a la verdad, ¿en qué consiste su grandeza?

La grandeza, histórica, del error humano, depende de múltiples causas. Supuesta la buena fe del investigador, y dado que la inteligencia tiene por objeto formal el ser, cualquiera sea la conceptualización y la sistematización de

cada pensador, una de las causas de la grandeza del error es la intensidad energética y la autenticidad del espíritu que yerra; otra la importancia y la inédita novedad de la verdad contradicha, o de la concepción positiva que da sin embargo ocasión al error; otra, la historicidad genuina del problema irresuelto al que el error intenta respuesta; otra, por fin, la profundidad metafísica del asunto que determina su inveterada reiteración en los más diversos tiempos y que opone su pertinacia a la necesaria perennidad de las soluciones verdaderas.

En el orden subjetivo, supuesta la energía del pensador y la profundidad histórica de su cultura y su valor representativo, la grandeza del error es normalmente proporcional a la sinceridad del que yerra.

Las Filosofías de tipo cartesiano, que pecan de intelectualismo en cuanto admiten una intuición esencial eidética, se inclinan a sobreestimar la parte afectiva y voluntaria en la causa subjetiva del error. Ello se explica por la gnoseología angelista que tiñe de orgullo la tácita pretención de infalibilidad natural que aqueja al racionalismo.

En este trabajo dejaremos de lado cuanto sea extraño a las facultades cognoscitivias. Para escudriñar las verdades que los errores desfiguran, preferiremos atender a la visión sincera del espíritu que yerra, antes que denunciar en instancia especulativa la malicia del espíritu que miente, sin olvidar que en la Escritura Santa, Satanás es padre de la mentira y no padre del error. Este es sólo humano, y en la historia del saber puede ser estudiado en sí mismo sin necesaria relación actual con la obra del sutil engañador cuyo supremo engaño consiste en seducirnos con la misma verdad en colusión con afectos desordenados.

Atendemos, pues a la grandeza del error humano y a sus falsas tradiciones que, conforme a nuestra condición, ante las más subidas cuestiones, llenan casi la historia del pensamiento, según son solitarias y en cierto modo raras las altas cumbres que, con todo dibujan la cordillera histórica de la verdad humana.

¿Cuál ha de ser, pues, la actitud del pensador ante los grandes y pertinaces errores que en analógica histórica sucesión se nos presentan?

Creemos que la más fecunda actitud será la que asumiendo la defensa de las verdades adquiridas para siempre (tradición) procure sobre todo rescatar la inédita verdad que ve y no ve la concepción errónea (progreso). Según prevalezca el espíritu de síntesis como en Leibniz, o de análisis como en los más, la función docente o la investigadora, se pondrá con ventaja el acento sobre la defensa de la verdad conocida o la conquista integradora de la verdad... del error.

Por lo demás las verdades más profundas, que por más estratos de la realidad propagan y refractan su luz, y por ello las más universales, no pocas veces se presentan bajo extrañas apariencias de error y contradicción, o al menos con

esa inquietante figura multiforme que en espíritus sutiles estimula el gusto de la paradoja.

Es posible también, con toda gravedad, libres de tentaciones dialécticas y, desde luego, de todo verbalismo, ver en el carácter paradojal de la verdad filosófica un destello de la suma Verdad, que, al decir de Von Balthasar, de ningún modo excluye la inagotable hondura del Misterio, como quiera que, en última instancia, la Verdad, para la cual fuímos hechos, gusta de ocultarse manifiesta y manifestarse oculta, pues, quien más adelanta por su camino, más aguda conciencia tiene de sus promesas ciertas y de su infinita trascendencia.

En el ensayo, al que procuramos introducir por estas páginas, nos proponemos aplicar el antiguo método que podríamos denominar dialéctico al análisis doctrinario más bien que histórico de uno de esos grandes errores, de los más tenaces, que vuelven una y otra vez a todo lo largo de la historia de la Filosofía, involucrados en los más diversos contextos; uno que fija y agota una de las posibilidades dialécticas ensayadas al problema gnoseológico fundamental.

Nos referimos al Nominalismo que, al oponerse polarmente a toda forma de realismo de los conceptos universales, tanta gravitación ha tenido desde la baja Escolástica hasta nuestros días en Metafísica y en Lógica, a través de la tradición racionalista, que muchos distinguidos contemporáneos, sobre todo entre nosotros, aunque no falte un Jaspers a pesar de su talento, pero a causa de deficiente crítica histórica, asimilar a la tradición como tal, sin advertir las sustanciales diferencias que median entre el pensamiento lógico de Aristóteles y sobre todo de Santo Tomás, y el de la Filosofía típica, ente moderna contaminada de nominalismo desde sus orígenes medioevales.

Nuestro propósito, doctrinal antes que histórico, según ya dijimos, se orienta: 1º a mostrar una vez más las consecuencias necesarias de toda especie de nominalismo, que son decisivas contra el valor del conocimiento científico en general y tienen efectos paralizantes en Metafísica, cuya restauración sólo se logra en un realismo metódico, tan reflexivo còmo sanamente crítico; 2º a destacar las verdades que el nominalismo deforma y pierde ocasionalmente, pero que, al tenerlas en vista parcialmente, de algún modo, dan a su pertinacia, valoración positiva.

Intentamos rechazar la falsa doctrina y lamentable conceptualización, salvando, sin embargo, aquel aspecto de ser y de verdad que el nominalismo ha vislumbrado siempre y que alguna vez descuida la empequeñecida expresión, también moderna y afectada de racionalismo, de la filosofía tradicional.

Esperamos de este modo poner la crítica al servicio del progreso que, en este caso, y a la medida de nuestras modestas fuerzas, apenas si comportará acaso la recuperación de una doctrina, la de Santo Tomás, cuyas virtualidades la hacen demasiado rica para que nuestro tiempo pueda desechar sus desarrollos.

HECTOR A. LLAMBIAS
Vicente López, 15-II-56.

DESENVOLVIMIENTOS RECIENTES DE LA FILOSOFIA TOMISTA

Aunque la metafísica tomista pertenece a una antigua tradición filosófica, es una filosofía viva: como cualquier otro organismo vital crece y cambia, aunque sus fundamentos son los mismos (1). En los últimos 25 años se han visto notables desarrollos en ella. No es mi intención en este breve artículo hacer una revisión de todos esos cambios, sino seleccionar unos pocos temas que ilustran la vitalidad y la capacidad de desarrollo que caracteriza al tomismo moderno.

EL "ESSE" COMO ACTO DEL SER

Posiblemente el rasgo más sorprendente en los recientes estudios tomistas de metafísica, es el vigoroso acento que se pone sobre el ser como acto y perfección primera. Muchos pensadores han ayudado a colocar en primer plano la importancia del acto del ser, pero el mayor aporte parece deberse a los tomistas franceses (2). En el caso de Maritain, este nuevo retorno sobre la existencia debe algo a la influencia de G. Marcel (3); sin embargo, en general, aparece allí muy poca relación entre este "existencialismo" tomista y el existencialismo más conocido de Sartre, Jaspers o Heidegger. Es notorio que Gilson está influído por el pensamiento metafísico de Maritain, pero aquél ha extendido y profundizado el significado del ser por sus propios estudios histórí-

(1) Este aspecto dinámico del tomismo no ha escapado a Monseñor Octavio N. Derisi, a quien está dedicado el presente trabajo. Hablando de la síntesis tomista dice: "la cual por esta razón, no es un sistema acabado sino siempre abierto y en continuo crecimiento vital con la asimilación de todo nuevo descubrimiento de la verdad". *La persona, su esencia, su vida y su mundo,* La Plata 1950, pág. 20.

(2) J. MARITAIN: *Court traité de l'existence et l'existant,* Paris, 1947. (Ya traducido a varias lenguas, incluso al español, Bs. As. 1949); E. GILSON: *L'être et l'essence,* Paris, 1948; *Being and Some Philosophers,* Toronto, 1949; J. de FINANCE: *Etre el agir dans la philosophie de S. Thomas,* París, 1945.

(3) Evidente a través de su antiguo trabajo *Sept leçons sur l'être,* París, 1933.

cos y por los de sus numerosos discípulos (4). Estos estudios apuntan a la conclusión de que ni los discípulos inmediatos y continuadores de Sto. Tomás, ni los célebres comentaristas tomistas del Renacimiento, han apreciado totalmente el significado del ser en la metafísica de S. Tomás (5). Los efectos de este acento sobre el ser en el tomismo contemporáneo, sobrepasan a la mayoría de los otros desenvolvimientos que tendrá en cuenta este artículo.

ABSTRACCION Y JUICIO DE SEPARACION

Cuando Maritain escribió su *Degrés du savoir* (6), tal obra fué inmediatamente reconocida como un gran libro, y es aún probablemente su obra maestra de filosofía. En ella fué clara y bien expuesta la teoría de los tres grados de abstracción intelectiva. La primera clase de abstracción está dirigida a la aprehensión de las esencias de las cosas físicas, porque sus conceptos incluyen el ser con sus aspectos cuantitativos y cualitativos. El segundo grado de abstracción, toma las esencias matemáticas concentrándose en el ser bajo su aspecto cuantitativo, pero prescindiendo del cualitativo. Estos dos niveles corresponden aproximadamente a lo que Cayetano llamó abstracción total y abstracción formal, aunque los términos no son idénticos con la *abstractio totius* y *abstractio formae* de Sto. Tomas. En el tercer y más alto grado de abstracción, el ser es aprehendido en sí mismo prescindiendo de la cantidad y cualidad como tales; este es el nivel apropiado al pensamiento metafísico. Ahora bien, Maritain ha insistido siempre en que los conceptos metafísicos no omiten simplemente las condiciones realmente cuantitativas y cualitativas del ser, porque éstas son parte del todo que es ser concreto. Sin embargo, algunos de sus lectores pueden haber admitido una interpretación demasiado simplista de la teoría considerando al ser metafísico como lo que queda después que la cantidad y la cualidad han sido sustraídas. Mucho se ha escrito sobre la cuestión de la naturaleza exacta de la abstracción propia de la metafísica, porque no es una abstracción definidamente total o formal. El texto clave que dió base a estas discusiones se encuentra en las antiguas ediciones clásicas del *Comentario* de Sto. Tomás al *De Trinitate de Boecio*. Ahora bien, ya en el siglo XIX se sabía que este *Comentario* existía manuscrito, revisado o corregido aparente-

(4) Buen número de estos artículos, de miembros de la escuela histórica centrada en Gilson, ha aparecido en el anuario *Mediaeval Studies*, Toronto, desde 1939 en adelante.

(5) Ver I. BONETTI: *Il valore dell'esistenza nella metafisica de San Tommaso, Divus Thomas* (Piacenza) LIV. (1951), 359-371; E. GILSON: *Cajetan et l'existence, Tijdschrifft voor Philosophie, XV,* (1953)), 276-286. Consultar también la nueva *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* de Gilson, New York, (Random House), 1955, 361-427.

(6) *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,* París, 1932. Traducción castellana bajo el título *Los grados del saber,* Desclée de Brower, Bs. As., 1947.

mente por propia mano de S. Tomás (7). Hasta hace poco tiempo se prestó escasa atención a esas variaciones, pero en 1947 L. B. Geiger publicó un artículo (8) llamando la atención sobre una aparente revisión, hecha por el mismo Sto. Tomás, de la teoría de los tres grados de abstracción (9). Sostenía Geiger que es característica del pensamiento metafísico *un juicio* especial (*i. e. separatio*) y no un tercer tipo de abstracción. En efecto, la separación es explicada por Geiger como un juicio negativo ("algunos seres reales no son materiales"), siguiendo la demostración, en la filosofía de la naturaleza, de un primer motor inmóvil, o de seres finitos pero inmateriales, tales como el alma humana.

En el mismo año el padre P. Wyser, O.P., publicó un texto del *Comentario* que apoyó la interpretación de Geiger (10). En realidad Geiger no usó la edición de Wyser pero fué ayudado a determinar el texto (del M. S. Vat. Lat. 9850) por A. Dondaine. B. Decker ha prometido una edición más crítica de todo el comentario (11). Ha habido alguna reacción contra esta doctrina de la separación (12); sin embargo sigue teniendo un efecto positivo en discusiones muy recientes sobre el acceso a la metafísica. El juicio negativo de separación ha encontrado su camino en forma corregida en un nuevo texto de metafísica muy usado ahora en Estados Unidos (13). El hecho no es que la "separación" fuera totalmente ignorada en los estudios tomistas antes de que apareciera el artículo del padre Geiger; en verdad fué discutida ya en 1922 por J. M. Ramírez (14). Lo que este desarrollo ha hecho es más bien descubrir otros problemas: si es posible un *concepto* del ser metafísico, cuál es el mejor camino a la metafísica (15) y, por supuesto, el problema de la relación de la metafísica con las otras ciencias.

---

(7) La edición por P. A. Uccelli, (*In Boetium De Trinitate Expositio*, Roma, 1880) lo demostró. Sobre todo el problema textual ver: M. GRABMANN: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, dritte Aufl., Münster, 1949, pág. 358-360.

(8) *Abstraction et séparation d'apres S. Thomas: In De Trinitate*, c. 5 a 3, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXI, (1947), 3-40.

(9) Así J. ISAAC O.P. (*Bulletin Thomiste* VIII, 2, (1947-1953),p ág. 556). resume el punto diciendo: "Le fait majeur est que S. Thomas renonce expressement aux trois degrés d'abstraction, —en suprimant un "patet ergo quod triplex est abstractio" avec les développements qui y conduisaint,— pour distinguer les deux abstractions (par simple apprehension) de la physique et des mathematiques, et la séparation (par jugement requise en méthapysique)".

(10) *Die wissenschaftsheoretischen Quaest. V. und VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquim, Divus Thomas*, (Freiburg), XXV, (1947), 437-485; XXVI, (1948), 74-98, impresas separadamente como: THOMAS VON AQUIN: *In librum Boethii de Trinitate, Quaestiones Quinta et Sexta;* Fribourg, (Suisse), 1948.

(11) Ver la crítica en *Scholastik*, 20-24, (1949), 415-418, donde Decker sostiene que algunas interpretaciones de Wysser están equivocadas.

(12) Ver por ejemplo: MARITAIN: *Court traité de l'existence*, pág. 51 53.

(13) G. P. KLUBERTANZ, S.I.; *Introductio to the Philosophy of Being*, New York, (Appleton-Century-Crofts), 1955, págs. 24-46.

(14) Cf. *Bulletin Thomiste*, ibid., pág. 358.

(15) Ver J. OWENS, C.SS.R.: *A note on the Approach to Thomistic Metaphysics, New Scholasticism*, XXVIII, (1954), 454-476.

EL ORDENAMIENTO DE LAS CIENCIAS

Para los tomistas el dicho: *Sapientis est ordinare,* ha involucrado siempre el carácter arquitectónico del esfuerzo metafísico. Sin embargo es actualmente obvio que mucho de las matemáticas y la ciencia natural moderna se ha desarrollado aparte y, en algunos casos, en oposición a la metafísica clásica ([16]). También aquí *Degrés du savoir* de Maritain ofreció una importante reafirmación de la subordinación de la física y las matemáticas a la metafísica. El mismo Maritain se vió obligado a introducir la noción de "ciencia media", de modo que pudiera acomodar las ciencias modernas al molde de los tres grados de abstracción.

Nuevos problemas han surgido hoy para los tomistas. En primer lugar, es claro que matemáticos prominentes de nuestros días ya no reconocen la cantidad como límite para su materia. Con la rápida expansión del campo matemático, en el cual los *Principia Mathematica* de B. Russell jugaron un importante papel, esta disciplina ha sido extendida hasta incluir lógica y axiología. Las matemáticas ya no son la mera ciencia del ser cuantitativo; sus intereses parecen abarcar toda relación formalmente pensable. Se están convirtiendo ahora en el *organon* de las ciencias y, desde el punto de vista de los empiristas y de los profesionales del análisis lógico, las matemáticas proporcionan el trabajo metodológico fundamental para pensar en todos los campos de la filosofía. Con semejante desarrollo, resulta algo arcaico y sólo de interés histórico sostener que las matemáticas son actualmente idénticas a la vieja ciencia del ser cuantitativo y ordenarlas en el segundo grado de abstracción bajo la metafísica ([17]). Por otra parte, la física teórica es hoy, evidentemente, una disciplina muy diferente de la *Física* de Aristóteles o de la *Philosophia naturalis* de Sto. Tomás.

Hemos llegado al punto en que ya no se trata simplemente de especificar con exactitud la relación de la metafísica tomista con la física y las matemáticas en el sentido clásico aristotélico-tomista ([18]); debemos determinar ahora el valor y alcance de las nuevas matemáticas y físicas de Einstein, Russell, Heisenberg, Borh, Dirac y otros. Trabajos recientes de Van Melsen en Holanda

---

([16]) Cf. G. BONTADINI: *La metafísica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo* in *La Metafisica Classica,* Milano, (Vita e pensiero), 1954, págs. 149-203.

([17]) Algunos matemáticos católicos conocen bien esta situación ambigua. Ver E. A MAZIARZ: *The philosophy of Mathematics,* New York, (Philosophical Library), 1950; y *Number Freedon,* en *Philosophical Studies in honor of I. Smith O.P..,* Westminster, Md. (Newman Press), 1952, págs. 304-310. Sobre las relaciones entre las matemáticas y la lógica, J. T. CLARK, S.I.: *Conventional Logic and Modern Logic,* Wooddstock. Md. (Amer, Cath. Philos. Assoc. Studies, III), 1952.

([18]) Ver A. MAURER C.S.B.: (ed.) *St. Thomas Aquinas, The Division and Methods of the Sciences,* Toronto, (Pontifical Institute of Mediaeval Studies). 1953.

([19]) y Vicente Smith en Estados Unidos ([20]) y de otros ([21]), muestran que los pensadores católicos no desconocen este problema. Sin embargo, muchos tomistas aún se limitan a la ciencia de Aristóteles y Euclides.

ANALOGIA Y PARTICIPACION

Aparte de la analogía de atribución, a la cual la escuela de Suárez ha dado una expresión clásica, los tomistas modernos han seguido hasta hace poco, al tratar la analogía, el camino sea de Cayetano, sea de Silvestre de Ferrara ([22]). También en este tema la labor histórica de Gilson y sus discípulos abre nuevas perspectivas. Uno de los mejores libros publicados en Estados Unidos sobre analogía indica el camino hacia futuros desarrollos ([23]). Algunos autores hablan ahora de una "analogía de analogía" ([24]), en la cual se distinguen, analogia intrínseca y extrínseca, analogía de proporción y de proporcionalidad, analogía de eminencia en la causalidad, de género etc. ([25]). Una serie de disertaciones de graduados que se están llevando a cabo en la Universidad de San Luis, no publicadas aún, llegan a la conclusión de que Sto. Tomás usó distintos tipos de analogía en varios trabajos importantes y en su camino de acceso a diversos problemas metafísicos.

Estrechamente relacionada con lo anterior, está la doctrina de la participación del ser. Parte del interés en este tema ha surgido de estudios históricos sobre la posible influencia platónica en el pensamiento de Sto. Tomás ([26]). En su entusiasmo por la idea de que el tomismo es más que un "aristotelismo bautizado", algunos tomistas se han ido al otro extremo, hasta hacer de Sto. Tomás un continuador de Platón ([27]). No hay duda, sin embargo, de que la participación es una enseñanza importante en el platonismo, y es también verdad que

---

([19]) *From Atoms to Atom,* traducido al inglés por H. J. Koren, Pittsburgh, (Duquesne, U. Press) 1952.

N. de la R.: La Editorial Sudamericana de Buenos Aires dará a luz esta obra, que ha traducido nuestro colaborador de *Sapientia* Dr. Juan F. Bolzán.

([20]) *Philosophical Physics,* New York, (Harper), 1950.

([21]) e. g. F. SELVAGGI, S.I.: *Problemi della Fisica moderna,* Brescia, (La Scuola), 1953.

([22]) Para las tesis esenciales de estas dos escuelas, ver: L. de RAEYMAEKER. *Philosophie de l'être,* Louvain, (Institut Supérier de Philos.) 1947. págs. 43-69.

([23]) J. F. ANDERSON: *The Bond of Being. An Essay on Analogy and Existence,* St Louis, (Herder), 1949. El Dr. Anderson estudió con Gilson y con el Padre G. B. Phelan, cuyo *St. Thomas and Analogy,* Milwaukee, (Marquette U. Press 1943) es aún un trabajo fundamental.

([24]) Ver la obra de G. P. KLUBERTANZ (discípulo también de Gilson): *Introd. to the Philosophy of Being,* págs. 286-290.

([25]) Cf. AMAURER: *St. Thomas and the Analogy of Genus, New Scholasticism,* XXIX, (1953), 127-244.

([26]) Para estudiar parte de esta literatura véase: R. J. HENLE S.I.: *St. Thomas' Metodology in the treatment of "Positions" with particular reference to "Positiones Platonicae", Gregorianum,* XXXVI, (1955), 391-409. El padre Henle rechaza la opinión de que la metafísica de Sto. Tomás sea platónica.

([27]) Aunque el libro contiene valiosa información en la materia, con todo la critica vale contra A. LITTLE S.I.: *The Platonic Heritage of Thomism,* Dublin, 1949. Una crítica similar ha sido promovida contra el trabajo de Cornelio Fabro en Italia: ver nota siguiente.

Sto. Tomás piensa y habla en función de una teoría de la participación ([28]). Hasta las últimas décadas, esta noción de distintos niveles de la participación del ser había sido casi totalmente descuidada. Esta omisión ha sido salvada ahora por un buen número de excelentes estudios.

CONCLUSIONES

No hay razón para suponer que la enorme actividad intelectual de la metafísica tomista (de la cual los temas previamente mencionados son sólo ejemplos fragmentarios) esté en decadencia. Cada año aparecen más centros de estudios y autores más competentes bajo el estandarte del tomismo. Geográficamente el interés en esta filosofía es casi universal. Uno de los primeros pedidos para la reimpresión fotostática de la edición de Parma de las *Opera Omnia* de Sto. Tomás, a cuya empresa estuve asociado, vino de Moscú. Exponentes activos de la metafísica de Sto. Tomás se encuentran ahora en las naciones más adelantadas del mundo. La cooperación internacional en la filosofía es un movimiento en el cual todos los tomistas deberían colaborar.

Es imposible exagerar la importancia que han tenido los estudios históricos del pensamiento de Sto. Tomás en la mayoría de los desarrollos anteriormente citados. En verdad, mientras que parte de la actividad vital de la metafísica es debida a nuevos métodos y datos provenientes de la ciencia contemporánea, mucho del crecimiento debe atribuirse a una investigación más exacta y más inteligente de las fuentes y textos históricos.

Finalmente ha habido un desvío notable del foco de interés desde la epistemología a la propia metafísica. Hace 25 años el problema del conocimiento ocupaba la atención de la mayoría de los tomistas; mucha energía se perdió en preguntas formuladas de tal forma que no podían responderse. Hoy encontramos que la metafísica ha sido restituída a un lugar de importancia en la actividad de aquellos que tienen a Sto. Tomás por maestro. Lo cual no deja de ser una ventaja para la filosofía y los filósofos.

VERNON J. BOURKE
Catedrático en la Universidad
de San Luis (EE. UU.).

Traducción del inglés por
ROSA CASTELLANO

([28]) Aparte de los *Comentarios* de Sto. Tomás sobre Dionisio y Boecio, el lenguaje de la participación es notable en: *Summa contra Gentiles*, Libro III, del cual el autor del presente artículo, acaba de terminar una nueva traducción anotada: *St. Thomas Aquinas, On the truth of the Catholic Faith*, Book III: *Providence*, New York, (Doubleday), 1956.

([29]) L. B. GEIGER: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1924; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ediz. 2ª, Torino, 1950. Para más referencias ver: W. N. CLARKE, S.I.: *The Meaning of Participation in St. Thomas, Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Assoc.*, XXVI, (1952), 147-157, y *Bulletin Thomiste*, VIII, (1952), 577-592.

DOS NOTAS ACERCA DEL SIGNO

1. FUNDAMENTOS METAFISICOS DEL SIGNO

Cuando Leibnitz se refería a las mónadas sin ventanas, establecía sin embargo entre ellas una armonía preestablecida, con la cual las mónadas no quedaban ya tan aisladas unas de otras; no quedaban en ese sentido tan mónadas, diríamos. La armonía preestablecida nos permite en efecto comprender no sólo la simpatía que se da entre las mónadas sino también, lo que es más importante, el que cada una de de ellas refleje en cierta manera todo el universo. Si las cosas fueren entre sí totalmente ajenas, si el universo fuese en definitiva una polvareda de átomos aislados, no podríamos jamás explicarnos la acción de las cosas entre sí. Ni la atracción, ni la repulsión, ni las semejanzas, ni las causas, ni los efectos, serían entonces inteligibles.

Constantemente, y de un modo experimental y cotidiano, comprobamos cómo las cosas poseen la capacidad de estar unas en otras, y, sin dejar de ser lo que son, tomar unas el modo de ser de las otras, es decir, adoptar lo recibido, como decían los escolásticos, el modo de ser del recipiente. Así, comenzando por de pronto por la relación de las cosas con nosotros mismos, vemos, por ejemplo, que cuando nos alimentamos, hay cosas que pasan a estar físicamente en nosotros, incorporándose a nuestra substancia corporal y adoptando por ello el modo de ser propio de nuestra naturaleza corporal. En este caso, claro está, que como se trata de una incorporación física, el ser incorporado pierde su forma substancial para tomar la del incorporante, por lo cual puede decirse aquí que deja de ser lo que es para ser lo otro, mas cuando esa incorporación es inmaterial, como acaece en el acto cognoscitivo, la integridad física del ser no es afectada, no obstante lo cual, el ser incorporado pasa al incorporante de alguna manera, mostrándose y revelándose en un orden de realidad que en él se encontraba sólo potencialmente. Así, las cosas pueden hallarse en los sentidos, en la imaginación, en la memoria, desplegando en cada facultad algo de sí mismas. Cuando las cosas entran en el ámbito de la inteligencia, ese despliegue se efectúa en el orden más íntimo de la realidad, es decir,

las cosas aprehendidas por el espíritu, que con su luz las penetra, muestran a éste lo que ellas son, se descubren en su ser, adoptando el modo de ser del espíritu que se identifica así con ellas en ese acto de develamiento. El término griego *aletheia,* verdad, que, como se ha señalado, quiere decir patencia, mostración, develamiento, explica bien esta situación de las cosas respecto de la comprensión del espíritu. Estamos en la verdad cuando aquello de que juzgamos se nos muestra, y se nos muestra precisamente en el acto de jugar, gracias a la capacidad del intelecto de penetrar en la realidad de las cosas y elevarlas hacia sí, y gracias también a la capacidad de las cosas de ser entendidas, es decir de ser inteligibles. Naturalmente que no cualquier inteligencia puede develar totalmente las cosas —una intelección absoluta sólo cabe en una inteligencia absoluta— pero ello muestra de cualquier manera hasta dónde llega esa posibilidad de compenetración de los seres, a que nos referimos. En el caso del alma espiritual, como ámbito de receptividad y de actividad, esa posibilidad es, en cuanto tal, ilimitada, aunque en lo que al hombre respecta, esa limitación esté en definitiva circunscripta a las posibilidades establecidas por su propia naturaleza, que es finita y sujeta el ministerio de lo sensible.

Ninguna cosa podría llegar a estar en otra si no estuviese ya potencialmente de algún modo previamente en ésta. Hay un supuesto previo de "armonía preestablecida", digamos leibnitzianamente, que hace posible esa unión. Así, una entrevista entre dos amigos supone previamente el estar uno en el otro por el conocimiento y el afecto: así no sería posible la alimentación si el alimento no fuese en sí asimilable, es decir, si no hubiese una correlación previa entre el alimento y el cuerpo que ha de ingerirlo; del mismo modo entre la cosa conocida y la facultad que la conoce. Por eso si hay un universo, es porque, de algún modo están las cosas en todas, según dice Leibnitz hablando de su mónadas; es pues porque hay un parentesco entre todas ellas, parentesco que proviene, como es natural, de que poseen algo en común, un principio común de origen, como sucede con los parientes que son tales por el pariente común que los relaciona, tal por ejemplo, el padre, respecto de los hermanos, o el abuelo, respecto de los primos. No cabe comunidad entre las cosas múltiples si no es por la participación de todas en una unidad, que las trasciende y que, por ello mismo, no siendo ninguno de ellos posee su ser independiente substante.

La diversidad de los seres del universo y su correspondencia, nos muestra a la par que la limitación de los mismos, —ya que siendo diversos cada uno carece de lo que posee el otro—la procedencia común de una causa, ya que si constituyen un universo, si pueden relacionarse entre sí, es porque existe ese parentesco previo a que nos hemos referido. Ello implica la participación de todos en una unidad previa, unidad substante y trascendente a las cosas, como decíamos, y de la cual ellas de alguna manera participan. Tal participación sin embargo no hay que entenderla en el sentido material (aunque las imágenes to-

madas de la materia nos sirvan para comprenderla) al modo que un trozo de pastel es parte del pastel entero, sino más bien en el sentido que una persona es parte integrante de una familia por relación al pariente común, o al modo en que decimos que participamos de un dolor o de una alegría comunes, o que participamos de los beneficios de un buen clima o de la luz del sol.

Esta capacidad de los seres para estar en otros, o de participar unos de otros, proviene en definitiva de una propiedad metafísica del ser que funda lo que los lógicos llaman la analogía del concepto de ser. El concepto de ser es análogo porque se predica de muchas maneras (el hombre es ser, la hormiga es ser, el número es ser, Dios es ser) según cierta atribución o cierta proporcionalidad, de modo que indica en todos los casos algo que en parte es igual y en parte diferente. Ello proviene de la analogía metafísica, real, del ser, es decir, de la propiedad del ser que consiste en poder ser de muchas maneras. Lo que es, pues, es de muchos modos. Así se explica incluso que la esencia de tal ser particular (la esencia de su ser substancial o de sus accidentes) pueda estar, sin dejar de ser la misma, ya realizada en el ámbito extramental de los objetos, con la existencia propia de éstos, ya realizada en la mente de quien la conoce, con el modo de existir propio del espíritu. Si no admitiéramos esto no se explicaría el conocimiento, o por lo menos tendríamos que caer en el idealismo más absoluto, según el cual la idea que concebimos frente a algo y mediante la cual pretendemos conocer una cosa, poco o nada tiene que ver con ella. En cambio si el conocimiento de la realidad es posible, es porque puede traerse (abs-traerse) algo del objeto hacia el sujeto, alguna esencia, pues, que adopta en el sujeto el modo de existir de éste.

Es por ello, entonces, que el alma, como dice Aristóteles, puede ser todas las cosas, desde el momento que es capaz, por su naturaleza espiritual, de traerlas hacia sí, haciéndolas suyas y de acuerdo a su modo propio de ser. Las cosas pueden trascenderse, pueden "estar en otro", en razón de esa propiedad del ser que consiste en ser de diversas maneras, es decir, en razón de la analogía metafísica. La posibilidad de la participación se funda en la analogía. Si el ser no pudiese ser de maneras diferentes y si, por lo tanto, no pudiesen los seres participar unos de otros, no sería posible el signo. En efecto, siendo el signo aquello que conocido conduce al conocimiento de otra cosa, es menester que de alguna manera esté lo significado ya contenido en el signo.

Ahora bien, ¿cómo en efecto podría estar lo significado en el signo y cómo podría luego ser comprendido el signo, reconstruida digamos así la intención del signo en quien lo comprende, si no admitiéramos la posibilidad de que una misma cosa pueda estar ya en potencia, ya en acto, lo que implica precisamente la posibilidad del ser de realizarse de diversas maneras? Esa influencia de la intención en el signo, esa dinámica propia del signo, se comprende metafísicamente como el paso de la potencia al acto. Veamos por ejemplo lo que acontece

cuando leemos en las páginas de un libro. Allí hay signos, rasgos, elementos materiales; decimos que allí hay un sentido, que esos signos dicen algo. En efecto, tal es la misión del signo, decir algo, tener un sentido; para ello hay que aceptar que en esos signos se expresó alguien que quiso decir algo y que lo dice por tales signos. En ellos se ha objetivado una intención. Ahora bien, cuando nos enfrentamos con esos signos con el ánimo de enterarnos de la intención que ellos encierran, debemos desarrollar una actividad que va desde un simple mirar hasta un auténtica comprensión. Desarollamos una actividad sensible —los sentidos, diríamos entran en acción— y una actividad intelectual o de comprensión que requiere por supuesto un despliegue intelectual de energía. Desde la luz que ilumina el ambiente —el "medio lumínico"— y hace posible la visión de las letras hasta la posesión a modo de hábito de un cierto bagaje intelectual —conocimiento de un lenguaje, recuerdos, comprensiones sedimentadas, conocimiento del contexto a que alude lo que estamos leyendo, etc. etc.—, desde la posibilidad de ver materialmente las letras hasta la posibilidad de entenderlas, se escalona una serie de elementos que obran sobre los signos como algo que actúa e ilumina, como algo que descubre. En efecto eso es lo que acontece, un descubrimiento, una mostración, una actividad que tiende a que lo que está oculto se haga manifiesto, salga a la luz; en una palabra que lo que está latente se haga patente. Ya aludimos más arriba al término griego "aletheia", verdad, que es poner de manifiesto, descubrir. Cuando leemos, descubrimos. Y bien, eso supone que lo que está en el signo y luego estará en nuestra comprensión, se halla de un modo potencial; nosotros lo actualizaremos. En el signo la significación está en potencia; nosotros debemos actualizar esa potencia; entonces comprenderemos el signo. Cuando frente a unos mismos signos unos comprenden y otros no, ello se produce porque unos poseen los elementos que permiten actualizar tales signos mientras los otros no los poseen. La doctrina de la potencia y el acto, doctrina metafísica y por ello de aplicabilidad universal y amplísima, es pues, por ello, un supuesto para la comprensión del ser del signo.

Para interpretar un signo pues debemos actuar sobre él, suscitando, actualizando lo que en él está contenido de un modo potencial. Desde el "medio lumínico", hasta el intelecto agente, muchos elementos intervienen en dicha actualización. Intervienen así los sentidos, con su "vis cognoscitiva", los sentidos externos e internos; intervienen por lo tanto la memoria y la imaginación, actuando y reteniendo la unidad de estructura expresada a través de la multiplicidad de las partes significativas; interviene activamente la inteligencia en su actividad comprensiva, y los conocimientos y las experiencias anteriores; hay también una serie de supuestos que constituyen la circunstancia, el clima espiritual o cultural, el ambiente humano en que el signo es proferido, todo ese ámbito vital, existencial, que va implícito en el signo o mejor dicho que constituye su contexto. Un japonés culto que lee un poema escrito en su idioma, ve en él,

claro está, lo que no percibe quien no sólo ignora la lengua japonesa, sino todos los elementos culturales, usos, hábitos, que sirven al lector para entender lo que lee. Un gesto entre dos amigos que se conocen familiarmente puede no decir nada a un tercero que no está "al tanto" que no posee los elementos *actuantes* de la significación implícita en dicho signo. Comprender un signo es así llevar al acto lo que en él se encuentra en potencia, mediante la puesta en acción de las más diversas energías.

De tal manera pues, las nociones de acto como las de participación e intencionalidad, fundadas todas ellas en la de analogía, son necesarias para la comprensión metafísica del ser del signo.

2. LO CONVENCIONAL Y LO NATURAL EN EL SIMBOLO

El símbolo es un signo que por la estructura y el sentido que en sí mismo posee alude a determinadas ideas que guardan con él cierta proporción comparativa. El símbolo hace conocer lo simbolizado y aclara mediante determinadas imágenes el sentido de lo simbolizado, pero posee en sí mismo su propia autonomía. Allí estriba su diferencia con el signo que es sólo signo, ya que éste debe transparentar en lo posible lo significado y poseer, diríamos, el mínimum de existencia propia para remitir a lo significado. (De ahí que esa misión la cumpla a la perfección el concepto, signo formal por antonomasia, cuyo ser consiste todo él en significar (1). El símbolo es una metáfora de lo simbolizado, una metáfora con valor propio y hasta con valor estético en los mejores casos. Hay entre el símbolo y lo simbolizado una relación metafórica que los lógicos denominan de analogía de proporcionalidad impropia, ya que esa analogía es convencional y arbitraria.

Ahora bien, ¿todo es arbitrario en el símbolo? En los signos instrumentales no todo es arbitrario; tampoco pues en los símbolos, los cuales en cuanto signos entran en la categoría de signos instrumentales. Todo signo convencional, en efecto, tiene algún fundamento natural. Ese elemento natural —que, como veremos, excede el ámbito de la mera naturaleza— es el común supuesto de lo dado, de aquello que ya está ahí, anteriormente a toda convención y que implica, diríamos, acuerdos tácitos o por lo menos ciertos sobreentendidos que se nos imponen de suyo.

Es verdad que convencionalmente puede establecerse cualquier signo como representando cualquier cosa, así puedo, por ejemplo, convenir con un amigo en que al mover en un determinado sentido mi pañuelo deba él realizar tal o cual acto; hay aquí una pura arbitrariedad en la elección del signo; más aún en

(1) En el número anterior de esta Revista se ha publicado un valioso trabajo de Juan A. Casaubon titulado *Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal,* cuya lectura recomendamos.

este caso el convenio establecido para la producción del signo tiene que apoyarse en determinados motivos circunstanciales, de otro modo el signo no cumpliría una función clara y con sentido. Así no sería posible en nuestro ejemplo substituir el gesto con el pañuelo por la ejecución de una sinfonía de Beethoven. Quizá en otras circunstancias la ejecución de una sinfonía de Beethoven pudiera ser un signo convenido para entenderse sobre cualquier asunto; podría ser por ejemplo una convención secreta entre varios conspiradores para realizar un acto terrorista, o entre dos amantes para buscarse con la mirada en medio de una multitud; pero para que tales fines se cumplan deben darse determinadas circunstancias exteriores —así los conspiradores deberían encontrarse por ejemplo en una sala de conciertos y en circunstancias que constituyen también elementos dados y supuestos previos a cualquier convenio de signos.. El inventor de los signos telegráficos se ha acomodado sin duda a una serie de exigencias dentro de las cuales debía de quedar un amplio margen de pura arbitrariedad, pero siempre sería una arbitrariedad limitada, condicionada por exigencias previas, teóricas y prácticas.

Cuando los signos convencionales penetran en un medio de comunicabilidad social, los fundamentos no arbitrarios a que hemos apuntado deben poseer aún mayor importancia. No es difícil, por otra parte, que esa misma importancia del fundametno natural en el signo sea lo que facilite su aceptación social. Esto se nota particularmente en el lenguaje, como puede verse por la etimología de muchas palabras en donde la onomatopeya no ha sido ajena. Pero más se nota sin duda en las gesticulaciones y en muchísimas señales; así por ejemplo una flecha indicadora posee universalmente un sentido que se refiere al movimiento natural que la flecha sigue cuando ha sido arrojada. Una convención secreta podría establecer que el punto a donde debemos dirigirnos es el contrario que el indicado por la flecha de acuerdo a la representación de su movimiento natural, pero esto supone precisamente algo no típicamente social, sino un convenio privado, interindividual, algo cuyo supuesto habría que buscarlo entonces, en circunstancias muy especiales y determinadas.

El símbolo no es por ello totalmente arbitrario. Se funda en un sentido natural; la analogía que expresa tiene su base en profundas relaciones analógicas naturales. El espíritu descubre tales analogías y por medio de ellas construye libremente el objeto simbólico. Si representamos por ejemplo a Cristo como un Cordero, hay sin duda allí un elemento arbitrario dado que se ha elegido al Cordero deliberadamente para dicha representación con preferencia a otro animal. Pero resulta que el cordero es un animal que se comporta pacíficamente respecto del hombre, de ahí que éste le atribuya y proyecte sobre él la virtud humana de la mansedumbre. Así para el hombre el cordero es "el manso cordero". Cristo entonces puede ser pues representado por un cor-

dero. Hay aquí una metáfora, o sea una analogía de proporcionalidad impropia: el cordero es a su mansedumbre como Cristo a la suya. Puede substituirse para dar la idea de mansedumbre a Cristo por el Cordero. En el símbolo —como sucede en toda metáfora— se hace entrar en una esfera dada de apreciación aquello que quiere hacerse resaltar del objeto considerado. Es así como del cordero se elige la mansedumbre y no otros aspectos del animal. También suele compararse a Cristo con un león; en ese caso se toma de dicho animal no la fiereza sino la majestad y la fuerza; también se le compara con una paloma, es entonces la inocencia, expresada metafóricamente por la blancura y la candidez, lo que se quiere poner de manifiesto de la persona de Cristo. Vemos pues que el símbolo, si realmente quiere decirnos algo, debe fundarse en determinadas coherencias previas, en ciertas analogías naturales.

Al hablar de coherencias previas, queremos referirnos a aquellos elementos que el hombre no construye, que le son dados ya como algo establecido. De ese modo nos referimos no solamente a lo dado por la naturaleza —a esas "analogías naturales" que el hombre descubre y usa para crear sus signos y sus símbolos— sino también a lo que está en la circunstancia viviente a modo de usos y costumbres establecidos, a modo de hábitos sociales, que son como una segunda naturaleza, superpuesta a la primera y no tan rígida, claró está, como ésta (ya que en definitiva queda siempre vinculada a la voluntad humana) pero, en la práctica, con una fuerza parecida de imposición. Las diversas formas del saludo, por ejemplo, y tantos otros signos con que nos comunicamos con el prójimo y de los que echamos mano sin reflexionar sobre ellos y de un modo casi instintivo (2) se nos muestran como ajenos, de hecho, a nuestra voluntad y como fundados en supuestos anteriores a cualquier convención deliberativa.

La vida humana sería imposible sin el uso de signos. Podríamos decir finalmente, forzando un poco el lenguaje, que el signo es signo del hombre (3), signo natural en este caso. Allí donde hay signos, evidentemente hay o ha habido hombres, y allí donde hay hombres hay signos. El signo, como el hombre, posee un cuerpo y un alma, un alma, claro está, en cuanto hay algo que trasciende los estrechos límites de lo corpóreo: un alma, más exactamente, en cuanto hay una huella del alma humana, una intención latente del espíritu.

JOSE MARIA DE ESTRADA
Buenos Aires, 12-I-56

(2) Cfr. lo que dice Ortega en diversos pasajes de su obra acerca de la naturaleza de los usos.

(3) E. CASSIRER, en su *Antropología Filosófica,* define al hombre como un animal simbólico, entendiendo por símbolo la plenitud del signo, y André Marc, por su parte, dice que el hombre es un animal significativo. Cfr. *Psychologie Réflexive.* T. I.

EL PLATONISMO EN LA FILOSOFIA DE LOUIS LAVELLE

Es nuestro intento en este artículo establecer la filiación platónica de la filosofía de Louis Lavelle a la luz de un concepto metodológico de Historia de la Filosofía. Por consiguiente, no es objeto nuestro, presentar una exposición completa de la obra del pensador francés (1), sino que limitamos nuestra tarea al examen de la referida influencia con el propósito de comprobar el carácter eminentemente personal de que se reviste la investigación filosófica. De ahí el que dividamos el trabajo en dos partes: la primera, dedicada al análisis del concepto de Historia de la filosofía y la segunda a la consideración del paralelismo existente entre los temas del platonismo y del lavellismo.

I

La Historia de la Filosofía debe situarse equidistante de las exageraciones, tanto de una historia excesiva como de una filosofía pura. Aún más, hay que hablar de una ambigüedad de esta disciplina, traducida en forma incisiva por Hegel en su *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Según el filósofo del panlogismo, si la filosofía busca lo inmutable, lo eterno, lo que existe en sí y por sí, y la historia se limita a narrar lo que sucedió en un determinado tiempo, no se puede evitar la conclusión de que los dos términos se rechazan y su unión expresa una irremediable contradicción. Hegel superó la dificultad al establecer una dialéctica capaz de situar la Historia de la Filosofía lejos de la oposición entre la verdad y el error. La concepción hegeliana de la filosofía, suscitando el continua "Werden", posibilitó la formación del progresismo histórico que acabó exorcizando el relativismo radical de la historia.

Cuando, sin embargo, rehusamos admitir el carácter necesario de los sistemas en la temática histórica de su incesante evolución, de inmediato debemos

(1) Ver nuestro trabajo: *A ontología axiológica de Louis Lavelle,* 1955.

precavernos de los sistemas y de las escuelas subordinadas a un criterio absoluto, de una verdad inconcusa, habitualmente debilita el organismo del pensamiento filosófico, reduciéndolo a un mapa-mundi de errores.

El gran maestro francés Emile Boutroux cataloga una serie de concepciones posibles de Historia de la Filosofía. ¿Acaso se trata, se pregunta, de reunir y de clasificar geográfica y cronológicamente los hechos considerados filosóficos? Y después de hecho este trabajo ¿se trataría de unir cada uno de estos hechos a las peculiaridades del medio en que se produjo, a sus condiciones o causas? ¿O entonces estaremos ante una realidad filosófica con existencia y desenvolvimientos propios, verdadero organismo opuesto a las interferencias individuales? ¿O se limitaría la tarea del historiador de la filosofía al esfuerzo por estudiar, no la filosofía, sino a los filósofos a través de la evolución de sus ideas dentro de las condiciones espacio-temporales de sus vidas?

Ya Devivaise coloca entre las posibilidades de una construcción histórico-filosófica un fin propiamente histórico, obtenido a través de una reconstitución exacta del pensamiento del autor, o todavía la presentación de la historia de las ideas en función de un objetivo sistemático que, de ninguna manera se reñiría con el conocimiento del pasado. Finalmente, las filosofías pueden constituir apenas el material para temas de meditaciones, a veces hasta bien distantes del contexto que les sirvió de base. Esta última modalidad de estructuración de la Historia de la Filosofía, viene a encontrarse con el pensamiento de Henri Bergson de que el poder creador es en cierto modo incompatible con la fidelidad histórica. El bergsonismo es, por otra parte, extremadamente fecundo en su concepción de que el fin del historiador reside en el encuentro con el punto único en torno al cual todo gravita, como expresiones heterogéneas de una perfecta y fundamental homogeneidad. Podríamos repetir a propósito, la idea de Henri Gouhier: "desde el punto de vista bergsoniano, la única filosofía de la historia de la filosofía considerada legítima es aquella que recusa toda y cualquier filosofía de la historia de la filosofía" (2).

La verdad es que todas las tentativas de aminorar el Valor filosófico de la Historia de la Filosofía terminan por exteriorizarse en dogmatismos estrechos. Muchos sistemas parecen temer los diálogos, olvidados de que la Historia de la Filosofía es el lugar apropiado a la necesaria decantación de las ideas, en lo que ellas tienen de perecedero. Las ideas no se desgastan con la crítica, sino que se agigantan y consolidan en la liberación proveniente de la apreciación del historiador penetrante, siempre pronto a buscar el lenguaje recóndito de lo implícito y compararlo con el presentado por el pensador para el juicio definitivo.

Creemos, sin embargo, que la Historia de la Filosofía es indispensable a

(2) *Le bergsonisme et l'histoire de la philosophie* en *L'homme et l'histoire,* pág. 388.

la misma filosofía. Joseph Moreau llega a afirmar que la Historia de la Filosofía es una dimensión esencial de la filosofía (3). Es que el pensamiento humano oscila permanentemente dando lugar a una manifiesta discontinuidad. Renuévase, sin embargo, a cada paso, constituyendo las nuevas conquistas, aspectos inéditos ventilados por estructuras lógicas anteriores o por sugestión del pasado. De ahí que Emile Bréhier reconozca que "discontinuidad y renacimiento son complementarios una de otro" (4).

Nadie puede substituir a quienquiera que sea en la tarea personalísima de pensar al respecto de los temas dominantes de la filosofía. Los filósofos, como seres humanos no pueden tampoco excluir el aspecto contingente de que se revisten sus vidas. Fué lo que comprendió Marcel De Corte, cuando observó: "si la metafísica es una obra humana, es fácil comprender que ella depende de la condición concreta del metafísico, no siendo posible considerarla un pensamiento puro" (5). Esta es la razón por la cual juzgamos que todas las grandes filosofías en vez de ofrecernos soluciones perfectas y definitivas a los muchos problemas que nos angustian, son ante todo llamados que nos dirigen en sentido de que sigamos los senderos por ellas abiertos, y alcancemos las cumbres que entonces se les tornaran familiares. El filósofo recorre un itinerario y ¿qué más le podemos exigir, sino la autenticidad de la empresa a que se ha lanzado? ¿Acaso le podemos imponer una absoluta coherencia lógica? Aún nos parece que una tal coherencia, a veces, vacía muchos sistemas de sus más sublimes riquezas. A veces es la contradicción, la salvaguardia de grandes tesoros con que nos ofrendan los filósofos. Nicolai Hartmann, en su obra *Das philosophisches Denken und seine Geschichte,* propone una distinción extremadamente lúcida entre intelecciones y sistemas. Dice que por más que el ideal de los filósofos sea casi siempre el sistema cerrado, invulnerable en su estructura lógica, lo que verdaderamente subsiste al trabajo corrosivo de la crítica, son las intelecciones, vale decir, las visiones geniales que los proyectan definitivamente en la Historia de la Filosofía. Hasta ciertos desvíos del pensamiento ofrecen, con sus contradicciones, genuinas lecciones preventivas para futuras arremetidas de la inteligencia. Todavía es indispensable añadir a tales consideraciones, que jamás debemos ceder a los ruegos de una erudición asfixiante. ¿Cuántas veces nos atraen las bellezas del pasado invitando a nuestro espíritu a un convivio permanente? Sin embargo, es nuestro deber situarnos en el siglo XX, enfrentando las vicisitudes de la época con las armas del pensamiento eterno de la humanidad, adaptadas, es cierto, a las coyunturas específicas del presente. El pasado cede así al presente

(3) *L'histoire de la philosophie, l'historien et la philosophe,* en *L'homme et l'histoire, Actes du VIe. Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française,* pág. 376, *P. U. F.,* 1952.

(4) *Comment je comprends l'histoire de la philosophie,* en *Études de philosophie antique,* P. U. F., 1955, pág. 6.

(5) *La métaphysique et le métaphysicien,* en *Giornale di Metafisica,* Nº 1-5, 1947, p. 352.

su savia perenne posibilitando con ello la continuidad de la cultura y, por lo tanto, la subsistencia del espíritu humano. Lo necesario y lo contingente se traman de esta manera en el tejido de las doctrinas, pues si es verdad que no hay ni habrá jamás un sistema definitivo, no es menos verdad que la filosofía vive de las contribuciones traídas por los sistemas, por más que a priori sepamos que ellos padecen las limitaciones de la naturaleza humana. Volviendo siempre, pues, a las fuentes imperecederas de la cultura del pasado, el filósofo debe caminar hacia la encrucijada en que se enfrentan los problemas eternos y las peculiaridades de su tiempo, seguro de que sólo este encuentro podrá proporcionar la solución equilibrada de los problemas de su época.

Por lo tanto, no vemos en los grandes sistemas únicamente un conjunto de ideas más o menos vinculadas a un principio director. Ni nos ceñimos a comprobar el grado de coherencia interna que puedan presentar. A veces ocurre que la organicidad de las tesis proviene hasta de una rigidez excesiva que malbarata lo real en lo concreto de su realidad, sacándole la exuberancia de su riqueza que, queda así sustituída por el apriorismo de las ideas.

Los grandes sistemas constituyen, por consiguiente, mensajes que nos son dirigidos individualmente, casi diría, invitaciones a repetir el itinerario del filósofo. Este es el carácter eminentemente personal de la filosofía que aquí queremos esclarecer, pues, a nuestro modo de ver, su simple consideración tiene la condición de solucionar definitivamente todas las objeciones escépticas nacidas de la comparación entre la ciencia y la filosofía.

II

Fué esta la serie de ideas que nos llevó al estudio de la obra de Louis Lavelle. En él descubrimos al filósofo de la conciliación, ávido por superar las antinomias, por creer que muchas afirmaciones antagónicas se excluyen, cuando son vistas por el prisma superior de una verdad más amplia, capaz de englobarlas. Cuidando de evitar polémicas, por juzgarlas inútiles (6), Lavelle parte de una experiencia privilegiada que es el descubrimiento del yo en el ser. Todo depende de esta idea central, en torno a la cual gravita toda la metafísica lavelliana (7).

El lavellismo es sin duda un platonismo cristiano. He aquí sus coorde-

---

(6) LOUIS LAVELLE: *De l'Être*, pág. 28, 3ª ed.

(7) "Diese Teilhabe am Sein ist fuer Lavelle —escribe J. HANSLMEIER— eine Urerfahrung an deren Richtigkeit und Unmittelbarkeit er keinen Augenblick zweifelt". Cf. *Philosophie de l'Esprit von Louis Lavelle und René Le Senne* en *Philosophisches Jahrbuch*, 1953, Nº 2, pág. 309.

Expresan la misma idea: DIAMANTINO MARTINS: *Louis Lavelle*, en *Revista Portuguêsa de Filosofía*, 1952, I, pág. 53.

GASTON BERGER: "Elle (el pensamiento de L. Lavelle) creusait autour d'un point central, faisant apparaître dans une lumière de plus en plus nette la signification d'une

nadas, pues un examen más detenido evidenciaria la presencia de muchas otras influencias, introducidas de modo genial en la obra del gran filósofo francés. Platón, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Descartes, Malebranche, Maine de Birán, para no citar sino los más importantes, contribuyeron diversamente a la elaboración de las doctrinas de Lavelle. Sin embargo, no debemos olvidarnos de que tales pensadores ofrecieron apenas la materia prima, constituyendo verdaderas sugestiones para las reflexiones personales del filósofo (8).

Sin descender a menudencias, que rebasarían los límites de este artículo, queremos restringir nuestra exposición a la influencia de Platón en Lavelle. A propósito dejemos hablar al mismo Lavelle: "no hay sino dos filosofías entre las cuales es necesario escoger: la de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, pero la medida que él se da es también la suya propia; y la de Platón, que es también la de Descartes, para quien la medida de todas las cosas es Dios y no el hombre, mas un Dios que se deja participar por el hombre, que no es solamente el Dios de los filósofos, sino el Dios de las almas simples y vigorosas, que saben que la verdad y el bien están sobre ellas y que no se rehusan jamás a aquellos que las buscan con valor y humildad" (9).

La influencia del platonismo en la filosofía de Lavelle no se limita sólo al paralelismo de los temas fundamentales de ambos sistemas: lo Uno y lo múltiple, el Ser y los seres, el mundo sensible y el mundo inteligible, la dialéctica y la participación. Es el proceso reversivo de la dialéctica el que permite una aproximación más profunda entre los dos filósofos. En efecto, el examen atento de las dos primeras obras de la *Dialectique de l'éternel présent* evidencia el mismo proceso de una doble dialéctica –ascendente y descendente– tan subrayada por los intérpretes del platonismo.

En *De l'Être,* volumen que abre la serie de la dialéctica del eterno presente encontramos claramente el problema de lo Uno y de lo múltiple. La unidad del ser se comprende no sólo a través de una primacía del ser manifestada en su universalidad, sino también en la univocidad. Así, el ser es anterior a todas las formas de que se puede revestir. Es inútil buscar una anterioridad del sujeto o del objeto, de lo sensible o de lo inteligible, porque "el ser es contemporáneo a todas las formas". Lo mismo ocurre con la posibilidad, pieza fundamental de

---

decouverte initiale". Cf. *Louis Lavelle,* en *Revista di Filosofia Neo-Scolastica,* 1949, fasc. IV, Nº 4, pág. 446.

J. CHAIX-RUY: *L'expérience ontique de Louis Lavelle,* en *Giornale di Metafisica,* 1952, Nº 4, pág. 461.

El propio Lavelle declara: "Le retour à une philosophie de l'Absolut est pour nous la condition du serieux de la pensée et de la profondeur de la vie". Cf. *Être et Acte,* en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1936, pág. 192.

De esta visión del ser emana toda esta extraordinaria homogeneidad del lavellismo reconocida por BERNARD DELFGAAUW: *Het spiritualistich Existentialisme von Louis Lavelle,* pág. 3.

(8) RENE LE SENNE: *Louis Lavelle,* en *Giornale de Metafisica,* 1952, Nº 4, pág 409.

(9) LOUIS LAVELLE: *De l'Être,* pág. 35.

la metafísica lavelliana. Lo posible, como lo real, son formas de ser, no siendo legítimo minimizarlo como un ser marginal.

Sin embargo, la univocidad del ser es la que marcará la fisonomía propia de la ontología lavelliana. Muchos intérpretes del lavellismo vacilaron al estudiar la univocidad, temiendo que el filósofo no pudiese escapar de la acusación de panteísmo. Lavelle encuéntrase aquí ante el mismo problema que preocupara a Platón en su *Sofista*. En este diálogo se ve claramente que Platón busca una solución al dilema de Parménides. Es el temor de que el Uno se cristalice, lo que conduce a Platón a superar el dilema, salvando a un tiempo la unidad y la multiplicidad en cuanto plasman el proceso del conocimiento (10).

Con la univocidad, Lavelle destruye una pseudo zona intermediaria entre el ser y la nada (11), conciliando lo Uno y lo múltiple. El contenido de cada ser surge entonces como una mirada sobre la totalidad del ser. De ahí la razón por la cual el filósofo, al establecer la univocidad, postula la analogía. Con todo, no hay motivo para aniquilar la analogía en nombre de la univocidad, pues "todos los seres pueden diferir en cuanto seres individuales. Entre tanto su propio ser reside en una misma dependencia frente al ser absoluto que es único capaz de sustentarlo en la totalidad del ser. Pero esta misma dependencia es la que explica su diferencia individual, desde que no puedo recibir de Dios un ser que me es propio sino en la medida en que El funda también mi propia independencia, esto es el poder completar yo mismo el acto que me hace existir" (12).

Toda la filosofía de Lavelle depende de una experiencia del ser que no es sino un descubrimiento del yo en el ser. Pero esta experiencia fundamental es una verdadera participación entre el ser y el Ser, o entre mi ser y el Ser. Podríamos tal vez a primera vista juzgar que el estudio de la interioridad del ser como condición para penetrar en el Ser llevaría al subjetivismo. Sin embargo, tenemos que distinguir con Roger Troisfontaines, entre subjetivismo y filosofía de la subjetividad (13). En el primer caso, nos encaramos con una posición gnoseológica, en el segundo con una actitud metafísica. Sin embargo, Lavelle manifiestamente rechaza la tesis kantiana de la identificación de la metafísica del ser con la metafísica del conocer. Lo cual es hasta tal punto verdadero que O. M. Nóbile (14) y Pier Giovanni Grasso (15) objetan contra el lavellismo por la

(10) Cf. A. DIES: *Autour de Platon*, II, pág. 480-1, 1927.

(11) LOUIS LAVELLE: *Être et Acte*, en *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1936, pág. 197..

(12) Carta de LAVELLE a N. J. J. BALTHASAR en el articulo de éste: *L'univocité, non immanente de lÊtre total*, en *Giornale di Metafisica*, 1952, Nº 4, pág. 433.

(13) *Existencialisme et pensée chrétienne*, pág. 16-19, 1948.

Cf. LAVELLE: *La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle*, en *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, 15 octubre, pág. 43-65.

(14) "Il non aver dato nel suo sistema alla gnoseologia il posto che le compete, e il non aver neppure tentato di giustificare tale trascuranza, é probabilmente l'origine di molte aporie nel pensiero di Lavelle. "Cfr. *La filosofia di Louis Lavelle*, pág. 111, 1943.

(15) "...se con ció (la afirmación de que experimentamos el absoluto en nuestra intimidad) Lavelle voul dire che *metafisicamente* e cioè nel piano della realtá, il fatto primo,

ubicación en que coloca el problema del conocimiento. Por consiguiente, en la perspectiva del ser es donde Lavelle cree resolver todos los problemas filosóficos, y, por ende también el gnoseológico (16).

La filosofía de la subjetividad refiérese a la concepción de un Ser-Ipseidad, conocido apenas en el momento en que profundizamos nuestro yo, que, en contacto con otras subjetividades, a través de la objetividad de las cosas, lo fortalece más y más con el Absoluto (17).

La afirmación inicial del ser entendido como una concreción y no como un carácter que se le pueda acrecentar (18), desde ya evidencia el repudio del lavellismo por el abstraccionismo, que mina ciertas modalidades de idealismo y a veces de filosofía escolástica.

Para comprender todo el sentido revolucionario de la metafísica lavelliana se impone el que consideremos la situación del pensamiento moderno a partir de Hegel. Es indudable que el hegelianismo constituyó un sistema completo, apto para resolver en términos de una nueva dialéctica la universalidad de los problemas. Su forma de filosofía monolítica, proponiendo un método capaz de obviar todos los inconvenientes de una visión unilateral, no impidió, sin embargo, su substitución por el cientificismo y por la corriente múltiple en su expresión de la "Lebensphilosophie". Con esto mucho sufrió la metafísica, que pasó a merecer total descrédito.

Mientras tanto, la filosofía del siglo XX, tuvo clara conciencia de la necesidad de un retorno a la ontología, por más que a veces esta afirmación pueda parecer desmentida por algunos excesos del método fenomenológico. Así es como paralelamente, Heidegger, Hartmann y Lavelle, para citar solamente los más importantes, buscan estructurar nuevamente la ontología. En *Sein und Zeit,* Heidegger habla de una "Fundamentalontologie" y Hartman revoluciona con los *Neue Wege der Ontologie.* En Francia la restauración de la metafísica será obra del movimiento de la *Philosophie de l'Esprit,* fundado por Lavelle y Le Senne.

---

ció che prima di tutto e sopratutto é neccesario perché un essere é il suo raporto di pendenza e di partecipazione con Dio allora nulla c'é da obbietare. Ma se invece egli intende dire (come pare dire) che anche *gnoseologicamente,* e cioé sul piano della conoscenza, il fatto primo, cioé che innaziatutto si conosce anzi "si sperimenta" é il rapporto partecipativo, é l'Assoluto presente e cooperante in noi, allora se dovrá apporgli che in campo naturale, é assolutamente insostenibile una qualsiasi "esperienza" o intuizione dell Assoluto nella intimitá della concenza". Cf. *Lavelle,* pág. 153.

(16) "In ne sert à rien de chercher à définir la métaphysique et de s'interroger sur sa possibilité d'entreprendre de la constituer". LOUIS LAVELLE; *Les trois moments de la métaphysique,* en *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Étaits-Unis,* II, pág. 132.

Igualmente JAMES COLLINS: "For Lavelle there is not legitimate critique of knowlegde. He defends the validity of metaphysics by reviewing the kantian attack upon first philosophy in the ligth of his own account of the relation between thought and bieng". Cf. *Louis Lavelle — on human participation,* en *The Philosophical Rewiew,* 1947, Marzo, pág. 166

(17) LOUIS LAVELLE: *De l'Âme Humaine,* pág. 89.

(18) LOUIS LAVELLE: *Introduction à l'ontologie,* pág. 11.

Igualmente se puede decir que el platonismo evita el abstraccionismo, por más que Etienne Gilson (*l'Être et l'Essence*) lo catalogue entre los sistemas esencialistas. La verdad, sin embargo, es que la dialéctica platónica en sus fases ascendentes y descendentes se revela capaz de superar el esencialismo proyectando una estructura apta para coexistir con la problemática del pensamiento contemporáneo. Jean Wahl reconoce en el método platónico un análisis de ideas, una dialéctica empírica, en cuanto permite un paso casi espontáneo de una idea a otra expresando así su gran elasticidad ([19]).

Partiendo del hecho absolutamente concreto del conocimiento, "la dialéctica ascendente llega a la postulación de la existencia de las realidades inteligibles y del Ser supremo" ([20]). Determinando el objeto propio de la inteligencia, Platón llega a la noción de *ousía,* esto es, de la forma que, como ser, es un existente. Se aleja así, una vez más, la interpretación de Etienne Gilson, que ignora el carácter existencial del platonismo.

La búsqueda de un ser supremo resultará, pues, de un proceso ascendente señalado con fases dialécticas, en que lo sensible es punto de partida para lo inteligible o forma, la cual, recibiendo el nombre de ser, posibilita la ascención final hacia el Absoluto. Las realidades inferiores dan lugar al descubrimiento del ser supremo. El proceso inverso está constituído por la dialéctica descendente, por más que esto no signifique que ésta se desprenda de aquélla como uno unidad dialéctica independiente. Es el momento de la participación. El ser, el mismo, y el otro, de que nos habla el *Sofista,* tiene, pues, un carácter marcadamente ontológico ([21]).

Dijimos que el lavellismo es una filosofía de conciliación, tendiente a dirimir las contiendas, mediante la superación de las verdades fragmentarias por un prisma suficientemente amplio, capaz de englobarlas en una verdad superior. Esto tal vez pudiera suscitar la duda de que la dialéctica lavelliana se ligaría estrechamente a la de Hegel. Esta duda encontraría aún una justificación histórica, puesto que Lavelle recibió una formación idealista. Con todo, las dos dialécticas difieren grandemente. La de Hegel está tejida en base a la contradicción. La de Lavelle es participacionista ([22]). Por esto la dialéctica hegeliana está cimentada en la negatividad, porque "lo negativo forma la esencia de la conciencia en movimiento" ([23]). Pero Lavelle se apresura a deshacer cualquier equívoco. La dialéctica se sitúa en un plano muy distante del esquema hegeliano: "en oposición a la dialéctica de la contradicción, la dialéctica de la participación, en lugar de objetivar la conquista del mundo, median-

---

([19]) JEAN WAHL: *Étude sur le Parménide de Platon,* pág. 71, 1926.
([20]) R. LORIAUX, S. I.:*L'Être et la Forme selon Platon,* pág. 211, 1955.
([21]) A DIES: *op. cit.,* II, pág. 510.
([22]) MICHELE JURINO: *La metafisica dell'uomo secondo L. Lavelle,* en *Revista di Filosofía Neo-Scolastica,* 1952, fasc. VI, pág. 513.
([23]) CORNELIO FABRO, C.O.S.: *Il significato dell'esistenzialismo,* en *Esistenzialismo, Atti della settimana di Studio, indetta dall'Accademia di S. Tommaso,* (8-13 aprile 1947) p. 21.

te una serie de victorias obtenidas contra las resistencias sucesivas, nos enseña a penetrar en él, creando en nosotros una pluralidad de potencias a las cuales lo real responde incesantemente. Tal dialéctica no se reduce a este artificio de la contradicción, por la cual la negación es introducida en el corazón de lo real para proporcionarnos la alegría de superarla" (24).

La dialéctica lavelliana, no amoldándose a los cuadros del hegelianismo, recuerda la estructura de la dialéctica platónica. Siendo la metafísica para Lavelle el descubrimiento y la profundización de la intimidad, el acto espiritual constitutivo del ser, "se encuentra subordinado a una doble dialéctica, una dialéctica ascendente que remonta a su propia fuente en una purificación incesante a través de una reducción continua de la materialidad a la inteligibilidad, y de la diversidad a la unidad, y una dialéctica descendente, la más bella de las dos, que a veces fué considerada imposible e impía y que, en lugar de determinar la volición de todas las existencias particulares en la identidad estéril de un acto solitario, muestra, en la perfección de este mismo acto, un llamado a actualizarse mediante posibilidades siempre renacientes" (25). La exégesis inmediata del texto evidencia definitivamente la profunda vinculación entre la dialéctica participacionista de Lavelle y la que propone Platón en sus diálogos. El pasaje de lo sensible a lo inteligible, mediante un proceso de purificación, la tendencia a la unidad a partir de la multiplicidad, o también el camino inverso ofrecido por la dialéctica descendente, que en modo alguno se debe confundir con una doctrina emanatista, proporcionan una visión bien clara de la fuente platónica del lavellismo.

Otro espacio igualmente decisivo encontramos en el artículo en que Lavelle se ocupa de la legitimidad y significación de la metafísica. Al referirse a la relación entre el acto puro y el acto participado, dice platónicamente: "ella (la metafísica) nos permite al mismo tiempo subir de éste a aquél y descender de aquél a éste; ella es una dialéctica ascendente y descendente al mismo tiempo, una teoría del origen de las cosas y una teoría de la creación" (26).

La dialéctica descendente es objeto del *De L'Acte,* pues el problema de la participación de los seres con el Ser que, de otro modo, se confunde con la relación de los actos participados con el Acto puro, domina esta verdadera suma filosófica (27). Creemos que se trata del momento culminante de la dialéctica, por cuanto el filósofo se esmera en presentarnos este itinerario privilegiado, gracias al cual cada uno de nosotros es convidado a participar, en la originalidad de los destinos individuales, de la obra de la creación de sí mismo. Es la cons-

(24) LOUIS LAVELLE: *De l'Acte,* pág. 48.
(25) LOUIS LAVELLE: *Le metaphysique ou la science de l'intimité spirituel,* en *Revue Internationale de Philosophie,* 1939, 15 octubre, pág. 57-58.
(26) LOUIS LAVELLE: *Remarques sur le thème: légitimité et signification de la métaphysique,* en *De l'intimité spirituel,* 1955, pág. 60.
(27) PIER GIOVANNI GRASSO: *Lavelle,* pág. 16.

titución de la esencia en la valorización de la existencia. La senda a recorrer está, sin embargo, llena de obstáculos y la historia de los intervalos por vencer no es otra que la de las diferentes modalidades de participación.

Para comprender perfectamente toda la riqueza del concepto lavelliano de participación, ante todo hay que consignar la importancia de la idea de posibilidad. Lejos de considerarla mero concepto abstracto, Lavelle la enriquece, dándole un carácter ontológico. Hay una posibilidad real que es una cadena indefinida, invitación a una gama ilimitada de actos con los cuales confeccionaremos nuestros destinos, porque modelamos nuestra auténtica esencia. Muchos vislumbraron en este punto un argumento decisivo para incluir a Lavelle entre los existencialistas ([28]). Sin embargo, lo hicieron sin tener en cuenta que esencia y existencia son coprincipios del ser y que, bajo este título, Lavelle acepta plenamente la esencia ideal ([29]).

Si el concepto de posibilidad fué puesto en relieve por Lavelle es porque existe un tránsito de la potencia al acto que es constitutivo de la propia participación. La potencia señala el intervalo que separa el Acto de los actos. Hay un intervalo entre el acto y lo dado, transpuesto por la existencia en el esfuerzo de identificar la vocación con el destino ([30]). La filosofía oscila entre el materialismo y el idealismo cuando predomina lo dado o el acto. Pero lo dado está mudo de sentido si no hay un acto para darle consistencia, de la misma suerte que el acto necesita de lo dado como elemento circunstancial de su realización. El ideal es siempre reconocer que ambos se pueden conciliar y coexistir como el fenómeno y la conciencia.

Otro intervalo es el espacio-temporal. Observa Gaston Berger que "en la perspectiva ofrecida por el problema del tiempo y por el problema de la participación que a él estrechamente se une, conviene abordar la obra de Louis Lavelle si se quiere alcanzar su originalidad e íntima coherencia" ([31]). Mas el espacio y el tiempo son inseparables, pues "estas dos formas están implicadas la una en la otra, o más exactamente, nada puede entrar en el espacio sin entrar también en el tiempo, pues todo objeto tiene simultáneamente una faz interna y otra externa, esto es, no puede ser objeto del sentido externo si no fuere, a la vez, objeto del sentido interno" ([32]).

Así como el espacio y el tiempo permiten la estructuración del universo, de tal modo que la mediación de las cosas se transfigura en la perspectiva iluminada de la conciencia, el intervalo entre el entendimiento y el querer sella toda la valorización de la existencia.

---

(28) Cf. a propósito el capítulo *Sabedoría ou otimismo onto-ético* de nuestro libro: *A ontologia axiológica de Louis Lavelle,* 1955.

(29) Cf. Correspondencia de Lavelle con Delfgaauw: *Het spiritualistisch Existentialisme van Louis Lavelle,* pág. 125-129.

(30) Cf. Capítulo de *Vocação e destino* en *L'Erreur de Narcisse.*

(31) *Le temps et la participation dans l'ouvre de Louis Lavelle,* en *Giornale di Metafisica,* 1952, Nº 4, pág. 453.

Constituye, por lo tanto, error manifiesto, acusar la filosofía de Lavelle de angelismo. Lejos de despreciar lo sensible, Lavelle, de hecho procede a su rehabilitación. El mundo sensible, adquiere nuevo significado, porque "por la materia, en cuanto nos es dada, y aún impuesta, llegamos a ultrapasar los límites de nuestra subjetividad individual, a actualizar nuestra propia posibilidad, esto es, a crear nuestro ser espiritual y, por la comunicación que obtiene con todo lo que ultrapasa, a penetrar en los secretos del espíritu absoluto" (33).

La dialéctica lavelliana tiene, entre tanto, un matiz reflexivo, señalado por el filósofo en *De l'âme humaine* (34). Este carácter resulta de la concepción de la metafísica como ciencia de la intimidad espiritual. La intimidad inalienable del alma, que le posibilita vivir la vida que le es propia y realizarla a través de actos libres, transforma la dialéctica en un proceso verdaderamente onto-ético. No se trata, pues, de una actividad formal, objetivando un mero encadenamiento de ideas, sino una dialéctica constitutiva del ser que me es propio. A su vez, Platón, intenta con su dialéctica liberar el espíritu humano de las impurezas de la materialidad para transportarlo al mundo de las ideas. Así, "disciplinar los impulsos ascendentes y descendentes del espíritu humano es el secreto y la razón de ser de la dialéctica platónica" (35).

La dialéctica platónica es la explicación del ser a través del Logos como verdadero fundamento del ser. Como muestra Johannes Hirschberger, en su reciente *Geschichte der Philosophie,* I, la dialéctica del gran filósofo griego podría ser considerada un "itinerarium mentis in Deum".

La filosofía platónica ha sido invariablemente criticada como dominada por el dualismo. A veces se la acusa de oscilar entre dos polos como en el caso de la inmanencia y de la trascendencia. Nos parece, sin embargo, bastante definida en este particular la idea del filósofo griego. Hay una armonía de la inmanencia con la trascendencia. La inteligencia soberana nos es representada, tanto inmanente al Universo por su presencia en el alma del mundo, como trascendente a la inteligencia soberana, como una inteligencia fabricadora; pero aún en este segundo caso la organización ideal, inteligible, es concebida ya como trascendente a la inteligencia soberana, como un modelo que ella contempla, y también como inmanente a esta misma inteligencia y resultante de sus cálculos (36).

Esta conciliación de la inmanencia con la trascendencia operada por el pla-

(32) LOUIS LAVELLE: *Du Temps et de l'Éternité,* pág. 50.

(33) LOUIS LAVELLE: *Existence spirituelle et existence matérielle,* en *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dell'Istituto di Studi Filosofici,* II, (Esistenzialismo), pág. 297.

(34) Pág. 18-19.

(35) RENE SCHAERER: *La structure des dialogues métaphysiques,* en *Revue Internationale de Philosophie,* 1955, fasc. 2, pág. 219.

(36) JOSEPH MOREAU: *L'idée d'univers dans la pensée antique,* en *Giornale di Metafisica,* 1953, Nº 1, pág. 91.

tonismo, surgirá igualmente en la filosofía lavelliana. Es cierto que las filosofías oscilan entre una y otra. Sin embargo, desde que se considere el carácter complementario de que se revisten, la dificultad es superada. Los dos términos, trascendente e inmanente, dice Lavelle, no tienen sentido sino el uno por el otro y el término participación se destina precisamente a mostrarnos cómo unirlos (37). Constituyen, por consiguiente, las verdaderas coordenadas del ser, pues si el acto de que participamos es trascendente, la existencia, como tal es inmanente. La inmanencia y la trascendencia, nacen así, en el instante en que se introduce la teoría de la participación: "la participación, que nos coloca siempre entre el Acto puro y la pluralidad de los estados, expresa exactamente el carácter ambiguo de una existencia que se hace, convirtiendo, por así decir, en inmanente a ella misma un trascendente en el cual ella penetra y siempre la supera" (38).

El lavellismo es nuclearmente una filosofía del ser. Este se confunde con el acto, desde que se considera el Ser, pues al tratarse del ser, es necesario admitir que hay una tendencia a la identificación. Entre tanto, el ser-acto se identifica con el valor. De ahí que el Ser y el Bien constituyan una sola y misma realidad. Por esto la filosofía de Lavelle, interpretada hasta aquí como un actualismo, puede recibir ahora una nueva denominación: ontología axiológica.

Cúmplenos en este punto mostrar una vez más la correlación existente entre el platonismo y el lavellismo. Es bien verdadero que la filosofía de los valores, en la plenitud de su expresión, sólo se estructuró enteramente a partir de Lotze. Por más que la filosofía escolástica busque en la identificación del ser y del bien trascendentales toda una metafísica de los valores, creemos con Han Meyer que, en el terreno axiológico, la contemporaneidad nos trajo, con relación a la Antigüedad y a la Edad Media, algunas ideas esenciales enteramente nuevas.

Con todo, Lavelle pretende encontrar en Platón el fundamento de su axiología. Considera al platonismo como un modelo perfecto de filosofía de los valores. Esta afirmación es cuidadosamente demostrada: 1) El ser es para Platón una idea que es también un ideal; 2) En la cumbre de la dialéctica la idea de Bien es el único nombre que se puede atribuir al Absoluto; 3) El Bien suscita el amor como motor soberano por el cual todas las cosas son producidas para realizarlo y encarnarlo sin jamás conseguir agotar su riqueza; 4) En todos los dominios, esta doctrina debe continuar la misma subordinación del inferior al superior, lo cual constituye la ley fundamental del mundo de los valores (39). Es justo todavía esclarecer que la teoría de los valores de Lavelle está lejos de abrazarse al contexto de la filosofía platónica. En este particular Lavelle repien-

(37) LOUIS LAVELLE: *De l'Acte*, pág. 144.
(38) Id. pág. 147.
(39) LOUIS LAVELLE: *Traité des Valeurs*, I, pág. 52-53.

sa toda la filosofía moderna de los valores, mostrando que el valor es una emoción volitiva. Así "toda la teoría del valor y todas las discusiones de que es objeto se producen en el camino que va del sentimiento al querer y que nos obliga a convertir continuamente las valoraciones inmediatas, que la sensibilidad nos ofrece, en acciones que puedan ser asumidas y, si así se puede decir, que deben ser objeto de actos de voluntad" (40).

La filosofía de los valores supone, ante todo, un abismo entre lo que se es y lo que debe ser. Por esto, vuelve a la consideración la idea de posibilidad vinculada ahora a la esencia. Nuestra libertad interviene en todo instante en la transformación de los posibles que me convierten con su itinerario en actos constitutivos de mi esencia.

Oriunda del platonismo, la filosofía de Lavelle se acrecentó con toda la problemática del pensamiento contemporáneo, dándole una vigorosa síntesis que continúa la filosofía clásica en lo que ella tiene de más auténtico, confortando, a la vez, al hombre angustiado del siglo XX con un mensaje de optimismo consciente. Por esto, ante lo incierto del presente, Lavelle repite la palabra de Platón: "es Dios y no el hombre la medida de todas las cosas" (41).

TARCISIO M. PADILHA
Catedrático de la Universidad
del Distrito Federal (Brasil)

Versión por J. A.

(40) Id. pág. 192.
(41) *Leyes*, 716 C.

EN LOS ULTIMOS DIEZ AÑOS

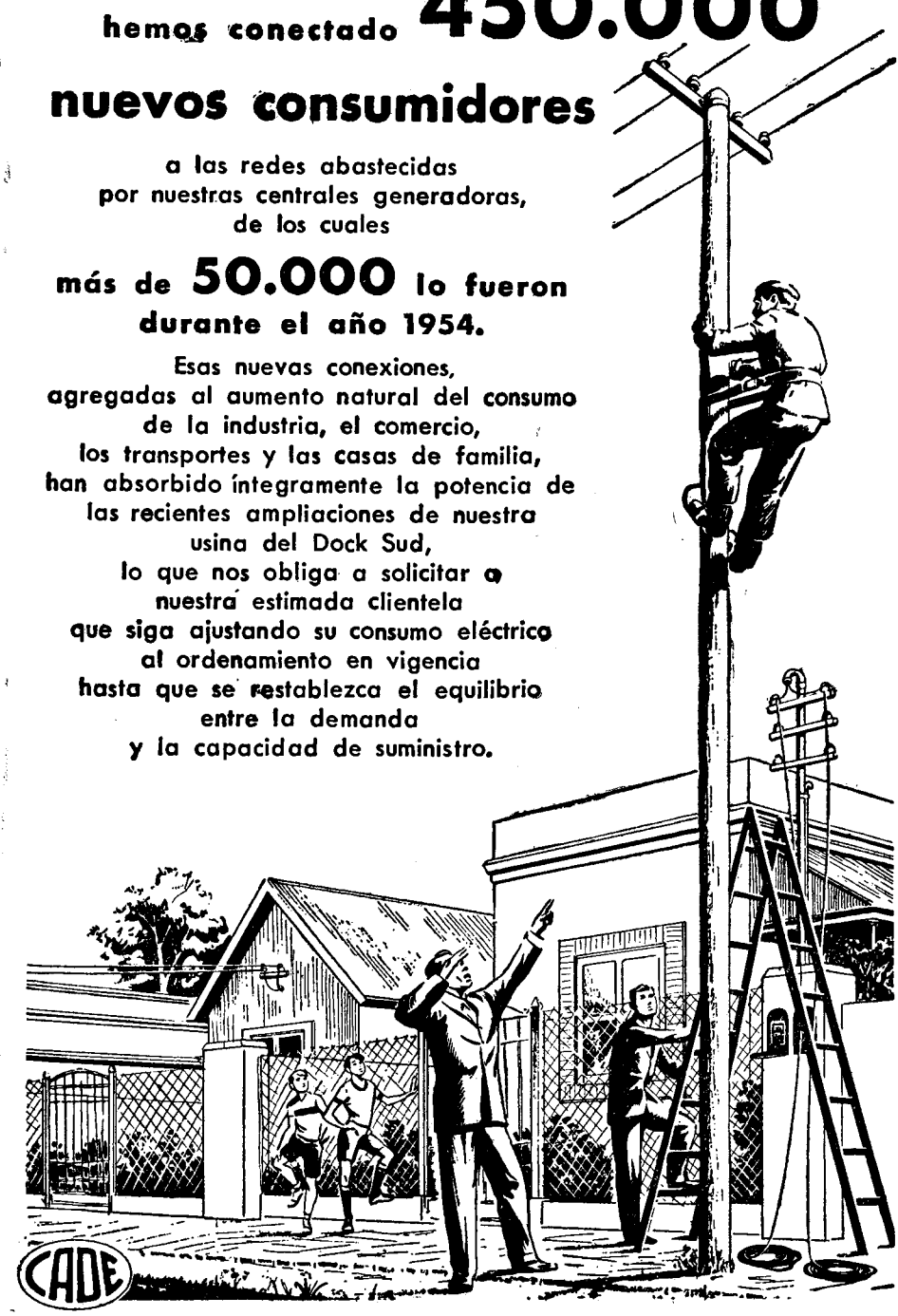
hemos conectado 450.000

nuevos consumidores

a las redes abastecidas
por nuestras centrales generadoras,
de los cuales

más de 50.000 lo fueron durante el año 1954.

Esas nuevas conexiones,
agregadas al aumento natural del consumo
de la industria, el comercio,
los transportes y las casas de familia,
han absorbido íntegramente la potencia de
las recientes ampliaciones de nuestra
usina del Dock Sud,
lo que nos obliga a solicitar a
nuestra estimada clientela
que siga ajustando su consumo eléctrico
al ordenamiento en vigencia
hasta que se restablezca el equilibrio
entre la demanda
y la capacidad de suministro.



CIA. ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.