INGRESADO
M F N
Nº 71
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICAS

Sapientia

Organo del Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Sapientia, a los cuarenta años de su fundación 83

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *La causa II. Los diversos tipos de causa* . 85

ARTICULOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *La sospecha de orientalismo y dualismo en Platón* 93

DANIEL O. GAMARRA: *Esencia, posibilidad y predicación: a propósito de una distinción aviceniana* 101

JUAN E. BOLZÁN: *Fundamentación de una ontología de la naturaleza* 121

NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO E. PONFERRADA: *Octavio N. Derisi, filósofo cristiano* 133

Dos juicios europeos acerca de la obra filosófica de Monseñor Derisi 141

OCTAVIO N. DERISI: *Introducción a Santo Tomás* 145

BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO N. DERISI: *Estudios de Metafísica y Gnoseología,* (Alfredo Di Pietro), p. 148; SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Comentario de la Etica a Nicómaco,* (Ernesto La Croce), p. 151; GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA: *La envidia igualitaria,* (José L. Martínez Peroni), p. 153; TEÓFILO URDANOZ: *Historia de la filosofía,* t. VIII (Octavio N. Derisi), p. 155; CORIOLANO ALBERINI (Compilación): *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino,* (Matilde I. García Losada), p. 157, SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Comentario de la Política de Aristóteles* (Marta J. A. Daneri), p. 159.

1986

Año XLI (Abril-Junio) **Nº 160**

Directores

OCTAVIO N. DERISI - GUILLERMO P. BLANCO

Secretarios de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA – VICENTE O. CILIBERTO

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

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

REVISTA SAPIENTIA
Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869
1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

SAPIENTIA, A LOS CUARENTA AÑOS DE SU FUNDACION

Con este número 160 de abril-junio de 1986, sin faltar nunca a sus cuatro ejemplares anuales, SAPIENTIA ha cumplido cuarenta años de vida. Para una revista de filosofía, que es redactada desinteresadamente por sus colaboradores y que se sostiene substancialmente con sus suscriptores, este acontecimiento resulta realmente extraordinario.

Sin duda esta perduración de SAPIENTIA obedece a la fidelidad con que ella ha cumplido con su misión de servir a la verdad. No hay tema relevante de la Filosofía que no haya sido tratado en sus páginas. Ni hay sistema o posición ni autor importante de la Filosofía que no hayan sido expuestos y analizados críticamente por ella. De los errores dominantes en la Filosofía moderna y contemporánea, tales como el inmanentismo *en sus diversas formas, el* agnosticismo, *el* relativismo escéptico, *el* materialismo dialéctico, *el* trascendentalismo, *el* ateísmo, *el* irracionalismo *y el* existencialismo, *el lector podrá encontrar frecuentes referencias y exposiciones críticas en los fascículos de estos años de SAPIENTIA.*

Pero, sobre todo, el lector podrá encontrar un amplio repertorio de los principales problemas de la Filosofía, de ayer, de hoy y de siempre: de la Metafísica, Antropología, Etica, Cultura y otros sectores, esclarecidos siempre a la luz de la verdad de los principios de la Philosophia Perennis *de Santo Tomás.*

De aquí que los cuarenta volúmenes de SAPIENTIA reúnen un abundante y rico arsenal de los principales temas y autores de la Filosofía; y constituyen, por eso, una verdadera Enciclopedia Filosófica. *Tomando los* Indices *anuales de la Revista –y el* Indice especial *de sus primeros veinticinco años– el lector encontrará una respuesta segura y clara para todas o casi todas sus preocupaciones filosóficas.*

Digamos para terminar que SAPIENTIA es una revista siempre actual, ocupada de todos los temas acuciantes del pensamiento filosóficos en nuestro tiempo, con la preocupación de ofrecer a la vez una solución cabal de los mismos, a la luz de los principios perennes de la razón y, en definitiva, a la luz de la evidencia de la verdad.

Haber servido con fidelidad a la verdad sin interrupción, sin claudicación y sin decaimiento: he ahí el gran mérito de SAPIENTIA. Por eso, SAPIENTIA tiene asegurado ya un puesto sobresaliente en una Historia desinteresada de la ***Filosofía*** *argentina.*

LA DIRECCIÓN

Sapiens diligit et honorat intellectum,
qui maxime amatur a Deo
inter res humanas.
(In X Eth. Nic., lect 13)

LA CAUSA

II. LOS DIVERSOS TIPOS DE CAUSA

7. Las cuatro causas, en general

A Aristóteles toca el mérito de haber descubierto las cuatro causas principales, que explican el comienzo de un nuevo ser o la existencia de un ser contingente. Cuando se conocen las cuatro causas, dice el Estagirita, se tiene ciencia *del mismo.*

Dos de esas causas son extrínsecas *al efecto, es decir, determinan la existencia de un nuevo ser —el efecto— desde fuera del mismo, sin constituir tal efecto con su propia entidad. Esta permanece fuera del ente del efecto.*

La primera causa extrínseca es la causa final, *así llamada porque en la ejecución de la causa eficiente, es la última en lograrse, como* efecto *de la misma. Pero en realidad como* causa, *es la* primera, *la que inicia el proceso causal al mover —ya veremos cómo— a la causa eficiente a actuar.*

La causa eficiente *es la segunda causa extrínseca, la que con su influjo o acción determina la existencia de un nuevo ser, el efecto. La causa eficiente modifica una* materia *infundiéndole una nueva determinación o* forma, *que constituye el nuevo ente existente: el efecto.*

La causa material *es la primera causa intrínseca, que con su ser constituye el efecto: es el* sujeto *que recibe la determinación o* forma *de la causa eficiente, es decir la* causa formal, *que modifica o da forma a la materia, en un nuevo ser, que es el efecto.*

La materia y la forma *son las* causas intrínsecas, *que con su propio ser, potencia o receptibilidad pasiva, la* materia, *y acto o determinación, la* forma, *constituyen el efecto.*

Establezcamos un ejemplo: la realización de la Pietá, de Miguel Angel. La causa final *es la que movió a Miguel Angel a realizar la obra, y bien pudo ser su devoción a la Santísima Virgen o la expresión de la belleza de la misma* —finis operis *el fin de la obra— o también ganarse una retribución o fama* —finis operantis, *el fin del operante— o ambas cosas a la vez.* La causa eficiente *es la que con su acción realiza la obra: el propio artista* —causa principal— *con los instrumentos propios para esculpir y dar forma al mármol* —causa instrumental—. *Estas dos* causas son extrínsecas *al efecto, no entran en la constitución de la estatua.*

El mármol es la causa material, *que recibe las determinaciones con que Miguel Angel lo modifica o transforma en la Pietá. Tales modificaciones introducidas en el mármol, que confieren a éste la expresión de la Pietá, es la* causa formal *o acto determinante de la materia.* El *mármol* —causa material— *y las modificaciones impresas en él por el artista* —causa formal— *son* intrínsecas *o*

constitutivas del efecto. La Pietá no es sino un mármol modificado o transformado artísticamente por Miguel Angel. Mientras éste –causa eficiente–, con las causas instrumentales causa la obra desde fuera, el mármol –causa material– y sus modificaciones –causa formal– causan o constituyen el efecto, la estatua.

8. La Causa Material

Vamos a detenernos ahora en un análisis más minucioso sobre cada una de las causas, comenzando por la material.

Llámase materia, *o causa material, a la potencia o aspecto receptivo de una determinación.*

Esta materia puede ser pura potencia *o pura receptibilidad sin determinación alguna, constituye la* materia primera. *A la cual Santo Tomás, repitiendo literalmente a Aristóteles, define como "lo que no es la esencia ni la cantidad, ni determinación alguna, con que se determina al ser". Es una pura capacidad real pasiva de receptibilidad de una determinación. A esta* materia primera, *responde la* forma substancial *o primera determinación de la substancia que constituye a la materia mencionada en un cuerpo determinado específicamente tal,* v. gr., *agua, oxígeno, una planta o un animal, etc.*

En cambio, la materia segunda *es el cuerpo ya constituido, con una forma substancial que la ubica en una determinada especie. Esta* materia segunda *se llama también* substancia.

A su vez, ésta es actualizada con nuevos actos o formas accidentales, *las cuales, sin cambiar la esencia o especie de la substancia, la enriquecen con nuevas determinaciones, como el color, la extensión, etc.*

La causa material originariamente pertenece a los seres corporales, más aún es la causa intrínseca de su corporeidad, la que hace que un ser sea cuerpo, y la que exige la forma accidental propia de todo cuerpo –propiedad esencial– que es la cantidad.

Pero materia puede tomarse también en un sentido más amplio, como cualquier sujeto capaz de ser determinado, aunque no sea corporal. Así el alma espiritual humana puede ser llamada materia o sujeto *de actos también espirituales como el acto de entender o de querer. Tales actos son recibidos inmediatamente en las propias potencias espirituales, con que el alma las realiza –el entendimiento y la voluntad– y mediante ellas, en la propia alma, que es en tal sentido, sujeto o materia última de tales actos.*

9. La causa formal

La forma *o causa formal es el acto que determina y perfecciona* a la materia.

La forma que actualiza a la pura potencia o materia primera se llama forma substancial *porque con dicha materia constituye una determinada especie substancial, como el agua una planta o un animal o el propio hombre.*

En cambio, las formas accidentales *modifican y enriquecen con su acto las substancias ya constituidas. Así los colores, los sonidos determinan a los cuerpos, o los actos de inteligencia y voluntad al alma espiritual, a través de sus potencias.*

Las formas son corporales cuando afectan a una materia prima y a una materia segunda, es decir, a un cuerpo determinado.

Pero la forma puede ser enteramente independiente del cuerpo y constituir una substancia espiritual completa, un espíritu puro *—los ángeles de la Revelación Cristiana.*

La forma puede ser también enteramente inmaterial o independiente del cuerpo en su ser y en su obrar específico, es decir, espiritual; *pero no como substancia completa —como querían Platón y Descartes—, sino como forma espiritual de la materia, que con ésta constituye una substancia completa. Tal el caso del alma humana: una forma substancial espiritual —es decir, que no es cuerpo y que intrínsecamente es independiente del cuerpo en su ser y obrar específico intelectual y volitivo libre—, pero que necesita estar unida al cuerpo para constituir una substancia completa: el hombre. En tal sentido, el alma es una substancia subsistente, capaz de existir y obrar por sí misma, con independencia del cuerpo y, por eso mismo, también inmortal. De aquí que el alma humana no sea una substancia completa como especie, necesita estar unida substancialmente al cuerpo para constituir una substancia completa, que es el hombre.*

Causa material y formal son intrínsecas, porque constituyen el efecto en su propia entidad. Consideradas cada una en sí misma, materia y forma constituyen inadecuada o parcialmente el efecto —como potencia y acto, *respectivamente—.* Unicamente unidas constituyen adecuada y totalmente el efecto.

Por lo demás, sólo como potencia y acto la materia y la forma pueden constituir una substancia, es decir, un ser en sí con un solo acto de ser o existir —unum per se—. *Dos potencias o dos actos, por su concepto mismo, no pueden constituir un solo ser, un ser con un único acto de existir.*

10. La causa eficiente

Ya dijimos más arriba (nº 7) que la causa eficiente es extrínseca *al efecto, y lo produce con su acción que introduce una forma en la materia o sujeto. La causa eficiente causa con una acción distinta de su ser substancial. Esta acción con que la causa eficiente causa se llama* causalidad eficiente. *Otro tanto sucede con la causa final, cuya acción de causar constituye la* causalidad final.

Que la causalidad o acción de causar deba ser siempre, en la creatura o ser participado, distinta de su ser substancial permanente, no es sólo una verdad empírica, a posteriori, *sino* a priori. *En efecto, todo acto segundo o actividad, como es la causalidad, implica esencialmente el acto de existir, porque sin este acto no sería del todo. Por consiguiente, si la causalidad o acción de causar estuviera identificada con el ser substancial, este ser o esencia estaría identificado con el acto de ser o existencia, es decir, sería Dios. Sólo en Dios el acto*

de ser y su obrar, como es la causalidad, son idénticos. Esta verdad de la no identidad del acto de ser o forma esencial con el acto de obrar o causalidad, es lo que expresa de una manera sintética y profunda Santo Tomás, cuando dice: "nulla creatura est inmediate operativa, *ninguna creatura es inmediatamente o por sí misma operativa", únicamente lo es por un acto accidental distinto del acto sustancial.*

La causa eficiente puede ser primera o segunda, *según que sea* a se *o por sí misma y enteramente independiente de toda otra causa –es el caso de Dios–, y puede ser segunda o participada, es decir, creada y dependiente de Dios en su ser y obrar.*

A su vez, la causa segunda puede ser inmediata, según que cause sin o con causas intermedias.

La causa segunda puede ser principal o instrumental. *La primera es la que posee en sí misma el principio de la acción –supuesta la acción de Dios necesaria para que toda causa creada pueda pasar al acto de causar (cfr. SAPIENTIA, 1982, pp. 243 y ss)– es decir, es una causa donde se inicia la causalidad eficiente en el orden creado.*

En cambio, la causa eficiente instrumental es la que para causar necesita ser movida por la causa eficiente. En la causa instrumental debemos distinguir la acción instrumental *con que la causa principal mueve al instrumento, y la* causalidad propia *del instrumento, es decir, lo que el instrumento posee en sí y aporta a la causa principal. Así un cuchillo es una causa instrumental que, bajo la acción instrumental de la causa principal –la mano– contribuye a que ésta pueda cortar. El cortar es la causalidad propia del instrumento, que para poder actuar necesita ser movida por la* acción instrumental *de la causa principal.*

Hay dos tipos de instrumentos: unos que preparan la materia para que, bajo la acción premovente de la causa principal, contribuyan con su acción propia a que aquélla pueda producir un determinado objeto. Así el cuchillo prepara e incide en la materia para que la acción de la causa principal, con su ayuda o acción propia del mismo, pueda cortar.

Hay otro tipo de causa instrumental, la que con su acción propia modifica la acción misma de la causa principal, la cual puede así producir un efecto que por sí sola no podría realizar. Un ejemplo lo tenemos en la placa y film que modifica con sus colores o figuras la acción de la causa principal que, en este caso, es la luz. Esta al atravesar con sus rayos la placa o film se enriquece con sus imágenes y colores.

También la imagen de la fantasía es causa instrumental de este tipo, de la especie impresa por determinación objetiva espiritual del entendimiento al elaborar el concepto. El entendimiento activo es la causa principal, que produce un acto espiritual al que la imagen material sensible de la fantasía determina objetivamente. El acto del entendimiento agente o activo se enriquece con la objetividad de la imagen de la fantasía, que modifica así la acción espiritual de la causa principal de dicho entendimiento agente; el cual, enriquecido

así con esta objetividad tomada de la fantasía sensible, produce una imagen espiritual del objeto –despojado de la materialidad y consiguiente individuación de la imagen de la fantasía– capaz ya de determinar así objetiva y espiritualmente al entendimiento pasivo, para que sea capaz de elaborar el concepto o imagen espiritual en la que –in quo–, *conozca o aprehenda intencional e inmediatamente el ser trascendente de una manera abstracta.*

Sobre realidad y existencia de la causa eficiente nos hemos referido al principio de este trabajo –nº 5– donde hemos tenido en cuenta principalmente esta causa.

11. La causa final

Llamamos causa final al bien que mueve a obrar a la causa eficiente.

La causa final puede ser última, según que sea el bien supremo o término al que se ordena la causa eficiente. Puede ser también inmediata o intermedia, según que el bien sea buscado por sí mismo o mediante otro.

La causa final es siempre un bien que mueve a la causa eficiente, aunque puede no ser la instancia última del bien, reservado exclusivamente a la causa última.

De la causa final intermedia ha de distinguirse el puro medio, pues mientras aquélla es un bien apetecible, el medio no es tal: sólo se lo requiere para obtener el fin, no se lo ama por sí mismo.

El fin es verdaderamente causa, pues es un principio que influye en la producción de un efecto, que realmente depende de él. Así el fin que se propone un estudiante: lograr un conocimiento y un grado académico lo mueve a estudiar y a poner todo los medios para ello: produce en él un efecto real, dependiente de su influjo, es decir, el fin realiza la definición de causa propiamente tal.

Sin embargo, la moción de la causa final es metafórica, pese a que es causa real del efecto. Así un bien, sin hacer él nada, es causa real, pues mueve realmente a la causa eficiente a alcanzarlo. Así un manjar, sin mover con una acción física o eficiente, mueve realmente a una persona que lo apetezca y lo busque.

Para que el fin sea causa, o sea, para que produzca un efecto real, se requiere el conocimiento. *Sólo a través de él el fin puede mover (cfr. más abajo nº 12 la necesidad del conocimiento para la actuación de la causa final). Pero el conocimiento no es causa, no produce ningún efecto real; es sólo la condición para que el bien pueda actuar como causa final y mover a la causa eficiente para que actúe y produzca el efecto real.*

¿Cuál es, en definitiva, la causalidad o acción de causar propia del fin? El fin es siempre un bien y, como tal, apetecible. Pero, si todo fin es un bien, no todo bien es un fin o actúa como causa final.

El fin o causa final, in actu primo, *o sea remotamente es un bien apetecible, un bien capaz de mover al apetito y a la actuación mediante éste.* In actu secundo, *es decir,* su causalidad o acción misma de causar es el amor o apetencia, *que él provoca y con el que mueve así a la causa eficiente a obrar. En otros términos, la causalidad o acción de causar del fin es el bien en cuanto está moviendo al amor o apetencia del mismo. Lo cual quiere decir que el bien es causa real del efecto, en cuanto por el amor que él provoca* mueve *a la causa eficiente a actuar. En definitiva, la causa final es tal, en cuanto con su apetibilidad o bondad mueve a la causa eficiente a actuar.*

12. Diversos grados de la causa final

Hemos dicho en el párrafo anterior que la causa final necesita del conocimiento como condición para poder actuar como tal, como bien que mueve al apetito.

Y para actuar formalmente o como causa final necesita del conocimiento intelectivo, pues únicamente éste aprehende el bien como bien, el fin como fin, bajo el cual la voluntad puede actuar formal y libremente bajo su moción o atracción apetecible.

Por eso, sólo bajo el conocimiento intelectivo, el bien puede actuar formalmente como bien o causa final. Tal acontece en el hombre, quien, bajo su conocimiento intelectivo, puede elegir y optar por un bien o fin determinado libremente. En este caso, la voluntad bajo la noción formal o expresa de bien que le presenta la inteligencia, puede elegir o decidirse libremente por un determinado bien o fin.

En cambio, en los animales hay un conocimiento sensitivo de un bien individual concreto, bajo cuya atracción el apetito se mueve necesariamente, sin elección ni libertad, porque falta el conocimiento formal del bien o fin en cuanto tal. Sin embargo es un apetito elícito o provocado por el conocimiento sensitivo de un bien concreto. Un gato, por ejemplo, percibe un alimento como la leche, cual un bien concreto, y si tiene apetito se moverá necesariamente a beberla. Carece de la noción de bien universal o abstracto, para poder elegir libremente bajo esa noción un bien u otro o ninguno. Se trata de una adopción necesaria, de un bien concreto aprehendido como tal por los sentidos, pero no bajo la noción formal de bien o fin.

Finalmente, en los seres carentes de conocimiento, como una planta o una piedra, desaparece enteramente el apetito elícito o consciente, un apetito que sigue a un conocimiento, ya intelectivo, libremente, como la voluntad libre actúa bajo la noción formal de bien o fin, ya sensitivo, de un apetito que sigue a un conocimiento del bien concreto y que, bajo su moción actúa necesariamente, pero conscientemente.

En estos seres carentes totalmente de conocimiento, sólo existe un apetito natural, *necesario e inconsciente del todo. Por su propia naturaleza estos entes están inclinados necesaria e inconscientemente a su bien. Así una piedra cae movida por su apetito natural de la gravedad, las ramas de una planta buscan el*

sol –heliotropismo–, *o sus raíces la tierra* –geotropismo–. *Por un apetito natural necesario impreso en su naturaleza.*

13. La necesidad de la Inteligencia Divina para explicar la causalidad final

La causa final no puede actuar como tal, sino desde una inteligencia, pues únicamente ésta es capaz de develar la noción de bien o finalidad. De aquí que tanto el apetito elícito o consciente *de los animales, como el* apetito natural *de los entes carentes de conocimiento, están conformados necesariamente con un bien concreto, el primero con conocimiento sensitivo, pero sin elección libre, y el segundo con un bien concreto natural, pero de una manera necesaria e inconsciente. Ambos suponen una ordenación intelectiva superior a ellos, que de un modo necesario en ambos casos y aun inconscientemente en el segundo, los ha ordenado a su fin o bien específico. La causa final en todos estos entes, carentes de inteligencia, sólo puede actuar desde una Inteligencia superior ordenadora de los mismos a sus determinados bienes o fines propios de la especie. Porque, en efecto, al carecer de inteligencia, tales seres no pueden ordenarse por sí mismos o consciente y libremente a su bien propio de su naturaleza como a su fin, y necesitan necesariamente una Inteligencia superior a ellos ordenadora de los mismos a tales fines específicos. Y esa Inteligencia es la de Dios. Tal el quinto argumento de Santo Tomás para probar la existencia de Dios, a través del orden u ordenación a su fin de todos los entes del mundo y de todo el universo, con su orden admirable y gobernado por leyes naturales necesarias: físicas, químicas, biológicas, e instintivas, que únicamente una Inteligencia trascendente al mismo universo puede haberlas impreso en su naturaleza para ordenarlas a su fin. Sin esa Inteligencia divina no habría causa final posible y todo el maravilloso orden del mundo gobernado él en sí mismo, en todas sus partes jerárquicas por un fin o causa ordenadora, carecería de fundamento y sería inexplicable y absurdo.*

Porque apelar a una inteligencia ordenadora inmanente al mundo, es absurdo, ya que los animales y más todavía las plantas y los seres inorgánicos dan pruebas evidentes de carecer de inteligencia propiamente tal. En efecto, se ve que no progresan, que no cambian nunca en su modo de obrar, que están dominados por un ser, materialmente mucho más débil que ellos, como es el hombre, precisamente porque tiene inteligencia y, en general, porque nunca dan signos o expresión de ese conocimiento superior.

14. Supremacía de la inteligencia en todo el universo y en el orden causal

Si tenemos en cuenta que todo el orden múltiple y admirable del universo sólo se puede explicar por una ordenación hacia un fin, es decir, por una causa final; y si ésta sólo puede actuar desde una Inteligencia; y si, además, esta Inteligencia no es inmanente al mundo, porque éste da pruebas evidentes de carecer enteramente de la misma, síguese la necesidad de una Inteligencia de un inmenso poder ordenador y distinta trascendente al mundo, que no puede ser sino la de un Ser infinito, que es Dios.

Como toda causa se funda y tiene su principio en la causa final, ya que es la primera y la que inicia el movimiento causal, moviendo con su bondad

o apetibilidad a la causa eficiente, y mediante ésta, constituye a su vez el efecto imprimiendo una forma en la materia; si la causa final, primera de todas las causas, supone siempre y actúa desde una inteligencia, síguese lógicamente la supremacía de la inteligencia y del espíritu que ella implica en todo el proceso causal y, consiguientemente, sobre todo el ser contingente del universo o ser participado. Sin inteligencia humana, en algunos casos, y sin la Inteligencia Divina, en todos, no habría proceso causal ni existiría ser alguno.

Sin duda, por esa razón, el empirismo clásico y el neoempirismo lógico matemático contemporáneo, que desconoce y aún niega un conocimiento intelectual espiritual, superior al de los sentidos, es agnóstico *y desconoce todo el orden ontológico trascendental del ser real, y del Ser Divino, en última instancia, y, consiguientemente, desconoce y niega el orden real de las causas reduciéndolas a una formulación puramente epistemológica, nominalista e inmanentista del mismo. En esta posición filosófica, que además es contradictoria desde su origen, todo se reduce a fenómenos verificables, carentes de realidad ontológica y a una formulación lógico-nominalista de los mismos. El ser –y más el Ser de Dios– y todo el ámbito real causal del mismo carecen de sentido para esta posición empirista o neoempirista, que arbitrariamente, y sin fundamento alguno mutila y desconoce el conocimiento intelectivo del espíritu, en que aquél se funda. Con lo cual se condena a una flagrante contradicción: la de suprimir el conocimiento intelectual y el ser real con el orden ontológico que especifica a aquél y también el causal, con una negación que no es ningún hecho empírico verificable, y que paradojalmente sólo puede formularse y tener sentido desde un juicio de la inteligencia, que precisamente se pretende desconocer y negar.*

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LA SOSPECHA DE ORIENTALISMO Y DUALISMO EN PLATON

En la caracterización de la metafísica y teología platónicas se llega a un punto decisivo, cuando aparece la pregunta por el monismo o dualismo respecto del "Principio" de toda la realidad; la naturaleza entera del sistema cambia radicalmente según sea la respuesta. Está muy difundida la tesis de que, fuera de la concepción cristiana, toda otra es de una u otra manera dualística y, por tanto, la griega en general y la platónica, en particular. Para muchos, Platón ha sido la fuente principal de muchos dualismos que enfermaron y enferman la cultura de Occidente y, en particular, el padre del dualismo metafísico. Pero este dualismo platónico, en la interpretación de algunos eruditos, no es el del todo original, ni siquiera tiene sus raíces en el "espíritu heleno" —que sería en sí monista, no sólo con respecto a la afirmación de un principio, sino en su reducción de todos los entes a una sola Sustancia—. El dualismo platónico sería más bien producto de una importación "oriental". Serían las concepciones indo-iranias, que llegaron a plasmar las visiones más definida y coherentemente dualísticas, las que prestaron la base y la inspiración para el dualismo platónico. Esta afirmación general ha sido objeto de prolijas investigaciones, desde el pasado siglo a nuestros días. Vamos a referirnos brevemente a ellas y a retener lo que aparece sólido a un juicio crítico.

Parece indudable que una influencia cultural, recíproca, entre Oriente y Occidente ha existido siempre; si ella se manifiesta a todas luces y con toda pujanza en el período helenístico, se la detecta también, aunque calladamente, en la época clásica, en la preclásica y prehistórica. Pero, señalar los contenidos de este trasvasamiento en los niveles de las concepciones religiosas y metafísicas es sumamente difícil y no puede pasar más allá de lo puramente conjetural, en lo que se refiere a los tiempos anteriores al helenismo. Así sabemos que varios filósofos tanto presocráticos como posteriores viajaron y estuvieron en contacto con el Oriente, pero la relación de su pensamiento con las concepciones orientales permanece hasta hoy indeterminable. Las cosas no varían mucho respecto de Platón. El primer nexo visible de conexión sería el pitagoreísmo. Ya las relaciones de Sócrates con los pitagóricos parecen importantes, y Platón, a la muerte de su maestro, se retiró o refugió en el círculo pitagórico de Megara. Más allá de las relaciones personales con los pitagóricos más notables de su tiempo, como Arquitas, no es difícil señalar en el platonismo elementos importantes de las concepciones pitagóricas, empezando por el número, la medida y las matemáticas en general. Pero la incertidumbre surge cuando se quiere precisar la influencia oriental en el pitagoreísmo y luego en la discusión sobre la concepción dualista o monista en los principios pitagóricos. Platón, que a lo largo de su vida sumó más de diez años de estancia en el extranjero, parece que no fue más allá de Egipto. Pero aquí se detuvo bastante tiempo, sobre todo en Heliópolis, centro de la religión y de la ciencia sacerdotal. Aquí no sólo se informaría de las ciencias del cielo y de los números —como nos transmite Cicerón—:[1] la veneración por la tradición, la estabilidad de las ideas religiosas, de la organización política, su orden jerárquico fueron estudiadas por el viajero. Es natural suponer que la conquista persa, que duró más de un

[1] *De Div.* II, 42, 87.

siglo y que se quebrantaba poco antes de la visita de Platón, dejará su huella tresca y bien perceptible a los ojos observadores del filósofo; pero, qué es lo que en concreto aprendiera en su detenido recorrido por el Egipto el filósofo respecto de las concepciones persas y mesopotámicas sólo puede ser objeto de conjeturas. Por lo que los testimonios nos dicen de Eudoxo de Cnido, matemático, astrónomo, geógrafo y filósofo de la misma Academia platónica, puede ser tenido éste con probabilidad como la fuente de conocimiento más importante para Platón de las civilizaciones orientales. Eudoxo era un hombre de confianza de Platón, ya que lo deja al frente de la Academia en su segundo viaje a Sicilia; y no es ésta la única muestra de consideración que le hizo el maestro: en su importante diálogo *Filebo* discute sus ideas sobre el Bien y la felicidad. Eudoxo era un gran viajero y así buen conocedor de Egipto, Mesopotamia y Persia; reconoce, por ejemplo, el papel de Zoroastro en las concepciones iranias y Diógenes Laercio[2] lo menciona como uno de aquellos griegos que estaban al tanto de la teología dualista de los Magos, y Cicerón nos dice que era contrario a la astrología de los Caldeos. El resumen que nos dan los papiros de Herculano trae un hecho significativo: la presencia en el seno de la Academia de un "Huésped caldeo", que acompañó a Platón hasta sus últimos días.[3] Estos parecen ser los canales a través de los cuales Platón pudo haber tenido contacto con las ideas propias de la cultura "oriental" y parece lógico y podría decirse muy probable que el espíritu inquisitivo y omniabarcador del Maestro se interesase por este conocimiento. Más allá de este contacto a través de personas o en razón de sus viajes no se puede asignar otra fuente de información. Algunos han sugerido que algún escrito griego influenciado de iranismo hubiera podido ser estudiado por Platón y haya influido en su sistema. En concreto se ha mencionado el opúsculo *De Hebdomadibus,* integrante del *Corpus Hypocraticum,* que estaría basado en el antiguo *Bundahishn,* síntesis de mitos y tradiciones iranias, esencialmente dualistas. Pero el análisis de Mansfeld ha concluido con suficiente certeza que el opúsculo "hipocrático" presenta más bien doctrinas propias del estoicismo "medio" (como podría ser el de Posidonio) y que, por lo tanto, las supuestas repercusiones del mismo en la filosofía presocrática o socrático-platónica resultan imposibles.[4]

Si el conocimiento por parte de Platón del dualismo iranio no parece del todo improbable, esto no da por sí fundamento a la afirmación de una influencia del mismo en el platonismo, ni mucho menos a encontrar un paralelismo dualista entre uno y otro. Suponer que la división platónica entre el Mundo Ideal y el mundo sensible está inspirado en la remota contraposición mesopotámica entre la regular, inmutable, perfecta y divina Región Sideral y la región terrestre o sublunar mudable y llena de imperfecciones y de males, así como suponer que la llamada "religión astral" del *Timeo* proviene de las religiones astrales del Oriente es un mero y puro suponer, fundado en una lejanísima analogía. La cuestión de la "influencia" oriental o irania en Platón serviría para avalar la tesis de la existencia del dualismo dentro del platonismo. Mi opinión es, al contrario, que, al no tener la concepción metafísica dualística

2 *De Vita Phil.,* Proem., 8.
3 *Index Academicorum Herculanensis,* Berlín, 1902, III, 13.
4 MANSFELD, *The pseudohippocratique trac. "Peri Hebdonmadoon" and greek philosophie,* Assan, 1971.

verdadero asidero en el universo platónico, carece de sentido hablar de la supuesta influencia. Y, efectivamente, la afirmación del Bien Absoluto, como único absoluto, es tal vez la afirmación más original y capital del socratismo y platonismo. De este Bien —parece al menos— parte y a él vuelve todo. Para que esta afirmación apareciese verdaderamente fundada habría que exponer la ontología global del fundador de la Academia; aquí se hará tan sólo una referencia a lo indispensable para despejar la marcha hacia una comprensión debida del platonismo. La primera dificultad contra la tesis propuesta surge del hecho de la variada interpretación que los discípulos y sucesores de Platón hicieron de los "Principios" de la realidad. Pepin comprueba, en la literatura doxográfica, junto a una lista breve de los Principios platónicos (Las Ideas, el Demiurgo y la materia), otra larga, posterior, que menciona hasta seis "primeros Principios".[5] Pero este platonismo es más bien un platonismo de resúmenes y florilegios carentes de toda crítica, en los que se mezclan el pensamiento de Platón con el de los estoicos, pitagóricos y aristotélicos, y que requiere un cuidadoso trabajo de decantación para servirnos en algo a la verdadera interpretación del genuino platonismo; muchas veces sirve más bien de impedimento, porque encuadra bajo palabras idénticas, conceptos de sistemas diferentes. Así, por ejemplo, cuando Teofrasto nos dice: "Platón establece dos principios (*Archai*): el sustrato y el Principio activo o motor, vinculado a la potencia de Dios o Bien" está vertiendo el Bien y la *Chora* platónica en la Materia Prima y el Principio Agente del sistema aristotélico.[6]

La notoria multiplicidad de Principios mencionados por esa historiografía, es una manera de interpretar, entender y reelaborar a Platón; a pesar de su variedad coincide en considerar el sistema platónico como una serie jerárquica de grados, cada uno de los cuales tiene un elemento que es por sí mismo, *Kath' auto, a se,* en el sentido de: del todo independiente. Este modo de ver el platonismo no ha sido infrecuente a lo largo de la historia, y encuentra una exposición y defensa acabada en nuestros días en autores como L. Brisson.[7] Este investigador empieza por decapitar el sistema, nivelando el *Agathon* al mismo rango de las restantes Ideas; el Mundo Ideal está conformado por todas las Ideas, cada una de las cuales es "su propio principio de ser" (p. 171). El segundo escalón es el del Demiurgo, que es la Inteligencia Separada, que también "tiene una existencia independiente e inderivada" y es causa de todo lo bueno, ordenado y racional en el universo (p. 80). En el último lugar está el elemento que posibilita la participación del Mundo Ideal para la constitución del mundo sensible; ese escurridizo y casi inane *Medio espacial,* "es asimismo algo que es de por sí" (p. 261 y ss.). Esta interpretación, desarrollada de distintas maneras especialmente por autores de habla inglesa (Shorey, Chernniss, Cornford) no atribuye a la visión platónica ninguna tendencia a establecer un Principio Malo, a algo que sea *per se* generador del mal y menos del error y dolor en el universo y en el hombre: una cosa es admitir diversos Principios independientes entre sí y otra asignarles una "naturaleza mala". El mismo L. Brisson se pregunta si se puede determinar una influencia dualística oriental en el pensamiento de Platón y después de repasar la bibliografía de la cuestión, responde: "Todo pugna contra una influencia efectiva del Oriente sobre

[5] PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chretienne,* París, 1964, p. 27 y ss.
[6] DIELS, *Doxographie Graeci,* 485, 1-4.

el pensamiento de Platón, tanto por parte de las fuentes posibles de esta influencia como por parte de los textos del mismo Platón... no se pueden reconocer los indicios de una teología dualista", etc. (p. 511). Sin entrar en análisis y discusión con esta actitud que encuentra una pluralidad de "principios absolutos" en el sistema platónico, no podemos menos que señalar que desconoce lo que —como se dijo arriba— se manifiesta como lo más íntimo y lo más fuerte del platonismo: su aspiración a la Unidad. La convergencia de todo al Bien se la siente palpitar a través de los temas éticos, como convergencia de toda la vida moral, en los primeros Diálogos, pero, ya en los de la madurez en los escritos centrales como la *República* y el *Banquete (Rep.*, 509 b; *Banq.* 211 a), *To Agathon* es el centro incuestionable del universo ontológico. Desconoce toda una tradición, que veía a Platón empeñado, cada vez con más ahínco, hasta sus últimos días, en develar la "Cuestión de los Principios", que como aparece claramente en las páginas de las *Leyes* pone como Principio al Espíritu, en radical oposición a toda metafísica materialista inmanentista *(Leg.*, 888 d). Esta tradición platónica —según la interpretación referida— sería en realidad una verdadera reelaboración (variada) del platonismo, iniciada ya con Espeusipo y Jenócrates y culminante en Plotino y sus epígonos, tradición reelaboradora, que ha confundido lo que en Platón era casi exclusivamentte cuestión e interés gnoseológico con lo ontológico y metafísico.

La existencia de esta tradición, que es en gran parte la historia del platonismo, da derecho para tomarla al menos como un punto probable de interpretación. La tradición que tiene a Platón por una Mente metafísica por excelencia, creadora de un sistema que ordena toda la realidad y se esfuerza por fundamentarla en un Principio absoluto, espiritual y trascendente, lejos de desvanecerse con los avances de la crítica moderna, se va perfilando con más fuerza y nitidez. Las investigaciones de Zeller ponen las sólidas bases para esto. De ellas salen dos líneas de estudio: una que comprueba como verdadera y eminentemente platónico el desarrollo de pensamiento que por diversos canales va de los primeros sucesores del Maestro en la Academia hasta Plotino,[7] en quien culmina la reducción de los Principios al Uno absoluto. Y otra que encuentra en los Diálogos, especialmente en los del último período y en la doxografía inmediata, la cuestión de los Principios como centro de máximo interés. Sea suficiente en abono de esta afirmación recordar la conclusión de la llamada "Escuela de Tubinga", según la cual la Teoría de los Principios, fundamento del Mundo Ideal y de toda realidad, no es el resultado de un último Platón senescente, sino que ella está viva y presente a lo largo de toda su carrera.[8]

---

[7] BRISSON, L., *Le Même et l'autre dans le structure ontologique du Timée de Platon*, París, 1974.

[8] KRAEMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Introduz., traduzione di G. Reale, Milano, 1982. El subtítulo explicita: *Saggio sulla teoria dei principii e sulle teorie non scritte di Platone*. Kraemer hace una cumplida referencia de la desvalorización de la tradición a la que nos referimos llevada a cabo por algunos críticos de nuestro siglo. Demuestra que tal repudio proviene de Schleiermacher, quien la realiza dentro de un marco apriorista. Atribuye al influjo de Zeller, para quien la doctrina de los Principios se debe a un último y decadente Platón, la idea de importantes intérpretes (Robin, Stenzel y otros) que sólo ven la cuestión de los Principios en los últimos diálogos y en la tradición de las "doctrinas no escritas". La escuela de Tubinga, con Geiser y Krämer a la cabeza, señalan tal cuestión y teoría como el centro de la enseñanza de la Academia, y explican la escasa mención que de ella se hace en los escritos platónicos, en razón de la convicción platónica de que aquello sólo podía transmitirse debidamente a través del asiduo coloquio entre discípulo y Maestro.

Detengámonos unos momentos en el meollo de esta teoría, que no consiste en la mera afirmación de que todo lo que es se deriva de un Principio, sino que se fatiga por ver cómo ese todo, finito, múltiple, imperfecto es posible de ser y de ser fundado en el Principio Absoluto, Simple, Perfecto. Sólo así el monismo de Principio estará racionalmente afirmado y el dualismo metafísico y el otro extremo, el monismo de Sustancia, aparecerán suficientemente aventados. Partamos del supuesto que el Principio es Espíritu Absoluto, es decir, Inteligencia perfecta. Unidad simplísima, Bondad Infinita. La Bondad como Bondad se difunde y se "participa", la Unidad se multiplica, la Inteligencia refleja su razón. Pero, lo Absoluto no crea otro Absoluto; la palabra clave en la causalidad platónica es la "participación" (*Methexis*): dar en parte, comunicar en algo que tiene el Principio. El Principio, que es Espíritu, causa en primer lugar "pensando ordenadamente las cosas",[9] diría Sócrates. La bondad infinita es consciente de que puede reflejarse en variadas bondadas finitas, la Unidad simplísima en la multiplicidad de unidades imperfectas, compuestas. Pero, esta Conciencia constituyente de la participación y multiplicación, presupone la posibilidad de la misma, la no contradicción de lo múltiple frente a lo Uno. El platonismo requiere que *algo que no* sea el Uno sea posible para que lo Uno se diversifique y se refleje —en alguna manera como uno—, que la Bondad y Perfección infinita presupone la posibilidad de algo que no sea tal, para poder difundirse y comunicarse fuera de sí mismo. La afirmación de este "otro", condición de la plurificación de los entes es fácil de comprenderse y de concederse —"el ser no se diversifica por el ser" repite Tomás de Aquino—, pero, la afirmación se torna oscura cuando se inquiere por la relación que este "otro" tiene con el único Principio. Si esto "otro" lo suponemos independiente, inderivado del Principio —la "materia" frente al Demiurgo— la multiplicación se hace muy sencilla..., pero, a costa de un "sencillo" dualismo, que borra la unicidad del Principio. Si pensamos "lo otro" como fundado en el Uno absoluto, la cuestión ardua es comprender cómo la pluralidad se funda, es decir, está precontenida en la Unidad, lo "otro" en la Identidad absoluta. Esta es la cuestión platónica por excelencia, la pregunta que desveló al Maestro hasta su último sueño. Puede pensarse que la respuesta metafísica la da el Fundador de la Academia a través de un rodeo matemático. "Nadie entre aquí, sin saber matemáticas", dicen que había esculpido en el frontis de su cenáculo espiritual. La inspiración pitagórica, la fundación paradigmática, metodológica de las matemáticas se hace muy presente en este momento capital del platonismo. El Uno es principio de los números; éstos son varias repeticiones del Uno, pero, repeticiones "unidas", que conforman diversas naturalezas: cada una es "un" número, tiene su propia "unidad", su propia identidad, menor que la Unidad simple y la identidad indivisa del Uno.[11] El cinco, por ejemplo, es "un" número, al que correspon-

[9] *Fed.* 97 c.

[10] La participación de los géneros, como puede verse en el *Sofista,* implica que *Lo que se participa* se difunda sobre "otro" elemento. Así el Ser se participa sobre lo que está en reposo, como sobre "otro" o algo distinto del Ser (Ib. 254 c). Platón quiere demostrar aquí precisamente que "El no-ser en cierto modo es..." (241 d).

[11] La pregunta por el Bien o los "Bienes del hombre" que propone el *Filebo,* señala inmediatamente la combinación o participación de diversos bienes en el Sumo Bien del hombre. Para explicar o fundamentar esto, Platón se refiere a las "condiciones generales de toda participación posible", remontando así a los principios primeros o más universales de todo y así se establece la "Unidad Primordial", *To Kath'archas En,* Unidad simplísima, absoluta o del todo indivisible (*Fil.* 16 d; 24 a; 25 c, etc.), principio como dice el *Fedón* (96 c) de los

den peculiares relaciones y propiedades, exclusivas de su naturaleza, que reposan en "la unidad" de ser cinco. Tal "unidad" compuesta de y dependiente de sus cinco partes, asumidas en el número cinco, es menos unidad que la Unidad de absoluta simplicidad. De esta manera el Uno Simple genera los distintos números, en cuanto la repetición del Uno posibilita las formas disminuidas de "unidad", que es cada uno de ellos. La Unidad esencial, absoluta y primera del Uno es modelo o paradigma –y en este sentido, causa y precontinente– de todas las unidades –de disminuida "unidad"– de los innumerables números.

Estas ideas son claves para la interpretación platónica de la realidad. Cada cosa, en la medida que es, es una unidad compuesta; es una, indivisa, conforma una "totalidad", cerrada en sí, sea un triángulo, un acto de justicia, un árbol, un dios...; mas, estas totalidades en sí completas, "unas" –no pueden dividirse, sin dejar de ser lo que son–, se componen de elementos o partes, abiertos al todo, asumidos en la *estructura*. Todo lo que es, resulta un orden; no es una pluralidad yuxtapuesta o vinculada al azar: sin un orden, sin una dirección, en el orden real no hay *unidad*, no hay ser. Las partes están dispuestas al ser y al bien del todo: entitativamente, desde sí, revierten al bien del todo –como paladinamente aparece en los organismos–. Ahora bien, esta estructura, unidad-plural, que constituye todo ente postula, en tanto finita, y tiene su razón de ser en la Unidad-Bondad infinita. Ella, siendo lo que es y por sí misma se erige en Ideal y supremo Modelo, que podrá reflejarse o participarse en indefinidas "unidades" o modos de ser, los cuales disminuida o imperfectamente irisen la Simplicidad del Principio absoluto. Así la Unidad-Bondad primera es fundamento y precontiene la Idea o Ideal de la unidad-bondad finita, la posibilidad objetiva de la participación y multiplicación de los entes; "lo otro" comienza por ser la posibilidad de lo finito recortada y vista desde la Infinitud. Va más allá del propósito presente recordar el proceso, mediante el cual la posibilidad de los grados diversos del ser se efectiviza y cuaja en realidad, pasando de la idealidad en la Vida del Espíritu Absoluto a la efectividad, aunque imperfecta de lo real finito. Toda esa cascada prodigiosa, descendente del Uno, tiene en cada peldaño un no-ser real, versión de la posibilidad ideal, en el que se refleja resplandeciendo, un rayo de la Bondad-Unidad y Belleza eterna; pero este no-ser es tan derivado, procede, como el Ideal de la fontal Positividad primera.

Una visión metafísica como ésta, que no tiene ninguna fractura que, como exigiría la gran dualista, S. Petrement, "encierra la existencia entera en un único Principio, en un único continente",[12] está del todo alejada, en los antípodas del dualismo. No es infrecuente encontrar en autores, en particular entre los buscadores de antítesis entre lo griego y lo hebreo-cristiano, un énfa-

números y de las cosas; de él, deriva inmediatamente, la condición de toda multiplicidad ("segundo principio"), la "unidad múltiple" como posible (la *Díada*). Para la fundamentación del "segundo principio" en el Primero, puede verse SINGEVEN CH., *Essais sur l'Un*, París, 1968. Sobre lo "Uno", como Principio Primero y así Idea de toda Idea y Esencia de toda esencia. Cfr. HAGER, *Der Geist und das Eine*, Stuttgart, 1970. También, ROCHOL, H., *Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides*, Meisenheim, 1975.

[12] PETREMENT, S., *Le Dualisme chez Platon. Les Gnostiques et les Manichéens*, París, 1964.

sis denigrante respecto de la condición de "descenso, caída", que en el pensar de Platón, tendría todo lo que no es lo Absoluto y "desciende" de lo Absoluto. Pero, es obvio que entre lo Omniperfecto, lo Infinito y lo que de El procede hay una distancia infinita, una desproporción tal, que muy bien se puede hablar de un "descenso"; frente a la plena realidad del *Ser* omnímodo y en el que se cumplen los atributos propios de lo que debe ser, todo lo demás es en cierto modo no-ser, sólo aspira al Ser. Mas, a la inversa: como todo lo que desciende del Principio participa y refleja lo que él es, su Bondad, Belleza, Unidad, Ser, por eso mismo en su medida y en lo que es, es bueno y bello. No hay en Platón una maldición para el universo, ni jamás lo considera una contrapartida, maltrecha, burlesca del Principio. Vale la pena escuchar estas bíblicas palabras del *Timeo*: "El Principio... era bueno y siendo tal, no tenía envidia de nadie. Exento de envidia quiso que todas las cosas fueran semejantes a El. Que tal sea el máximo Principio lo debemos reconocer por la opinión de los hombres sabios. Dios ha querido que todas las cosas fueran buenas, y ha excluido de ellas, en tanto es posible, toda imperfección" (*Tim.*, 29 c). El inciso: "en cuanto es posible" nos dice que Platón es bien consciente de la "presencia del mal" en el mundo. En el *Teeteto* se habla de la "necesidad del mal" (*Thet.*, 176 a-c). En el relato y explicación de la constitución del mundo, que hace el *Timeo*, aparece una "causa errante" y "la necesidad", junto al Espíritu-Demiurgo, "que es causa de todo lo bueno y ordenado... etc.".

Y en un debatido texto de las *Leyes* se traen a colación un Alma buena y un Alma mala (*Leg.*, 896 d s.). Hay que decir que el pasaje del *Teeteto* parece referirse, según lo pide el contexto, al mal moral procedente del hombre, a la injusticia, etc. Y a lo sumo a las penalidades que la misma condición de la naturaleza humana impone al hombre. Los textos, por cierto nada fáciles del *Timeo* deben reducirse a la teoría general del "segundo principio", que no es otra cosa que la condición que requiere la pluralidad y la participación de la que resulta la finitud de los entes, con las necesarias secuelas que esta finitud impone. Respecto al pasaje de las *Leyes*, que ha llevado a algunos, como Dodds (*Plato and the irrational.*, 1945) y Wilamowitz (*Plato*, II, 314 y ss.) a admitir un Alma Mala dentro del platonismo, conviene hacer alguna observación más precisa. Platón afirma aquí que la causa de todo movimiento en nuestro mundo es el Espíritu, el Alma (que es divina, un dios), por eso es causa de su orden, de su desarrollo, del ser y encadenamiento de todos los acontecimientos. El objetivo del discurso de Platón es aquí demostrar precisamente la sabiduría de la Providencia Divina: "Los dioses, dotados de capacidad y de bondad tienen como lo más peculiar el cuidado de todas las cosas" (*Leg.*, 900 d). Al principio de este largo discurso se hace la pregunta: ¿"Cuántos Espíritus (Almas) podría haber? ¿Uno o varios? Respondo yo mismo por vosotros: uno benefactor y otro capaz de hacer lo contrario" (*Leg.*, 897 a). La extensa disertación que sigue va encaminada a demostrar el orden y la armonía del universo y a concluir por eso que el Espíritu y la Inteligencia deben ser su Principio, el cual especialmente "tiene preocupación y cuida

el orden y la vida de los hombres". Platón establece con claridad: "No será difícil demostrar que los dioses son providentes tanto de las grandes cosas como de las pequeñas... que a ellos les corresponde en máximo grado la providencia de todo, estando dotados de plena capacidad para el bien" (*Leg.*, 900 c-d). El Alma o Espíritu, por el que se preguntaba al inicio, pasa a llamarse ahora "Dios" o "Dioses celestes", pero, en ningún momento se sugiere la presencia o intervención en el mundo de un Espíritu perverso, de un "Alma Mala" antagonista de la Buena. La proposición inicial de un Espíritu Bueno, ordenador y providente y de uno capaz de lo contrario, queda como una proposición hipotética, que la presencia del orden, la belleza y armonía del universo debe descartar. Tal vez tuvo presente Platón en esa proposición la concepción del dualismo "oriental", pero, si así fue, fue para descartarlo.

Parece, pues, lógico concluir que, si bien es muy probable que Platón hubiera estado al tanto de las concepciones mítico-religiosas (además de las "científicas") no sólo de Egipto, sino de Persia y la antigua Mesopotamia, no hay ningún indicio firme de que en alguna forma las haya asimilado en su sistema; éste puede presentarse como uno de los esfuerzos más insignes por religar todas las cosas a un único Principio.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

ESENCIA, POSIBILIDAD Y PREDICACION:

A PROPOSITO DE UNA DISTINCION AVICENIANA

I. UNA CLAVE EN LA METAFISICA DE AVICENA

1. *La intuición del ser y el objeto de la metafísica*

El tratamiento del ser y su desarrollo sistemático está precedido en Avicena por una experiencia prefilosófica y directa de la realidad del ser. Esta primera recepción en la que aparece algo que es, como una porción de la realidad, es independiente del examen crítico de su contenido. Sin embargo, es esta experiencia la que permite el posterior movimiento de la metafísica, puesto que ésta tiene en cuenta ese contacto con el ser en la experiencia precientífica; experiencia a la que se la puede denominar *experiencia metafísica connatural (al hombre).*[1]

La falta de claridad que aparece en el concepto de ser aprehendido en esta experiencia, no es obstáculo para afirmar que la prioridad del concepto de ser responde a la prioridad ontológica del mismo ser. "Diremos que el ser (...) se imprime inmediatamente en el alma según una impresión directa, y no se adquiere a partir de otras verdades más conocidas".[2] Así, el concepto de ser inmediatamente *(statim)* aprehendido no se deriva de otros conceptos más evidentes *(aliis notioribus se),* sino que es el conocimiento primario que hace posible cualquier otro conocimiento, puesto que todo lo que de las cosas se entiende, se entiende en cuanto es.

Y ya que esta noción no se deriva de ninguna otra, estrictamente no se puede demostrar que el ser es, sin caer en una argumentación viciosa, pues toda otra noción supone la de ser: todo lo que es real, es real porque es, y nada se puede entender sin el ser, en el que se entiende todo lo demás. En este sentido, dice Avicena que "el ser no se puede describir de otro modo sino por su nombre, porque es el primer principio de toda descripción".[3] Por tanto, si el intelecto conoce el ser de un modo primario e inmediato, y el ser no puede ser reducido a ninguna otra noción, porque es la primera realidad, el quehacer metafísico consistirá en un desarrollo y explicitación de esta primera noción y de esta realidad irreductible.

La intuición prefilosófica del ser ocurrirá normalmente en la experiencia común, a partir de las cosas que rodean al hombre. No obstante, Avicena sostiene que esta noción de ser se tendría igualmente si hubiese una total independencia de la experiencia *(nulla re mediante).* Y propone la hipótesis de que

---

1 Cfr. RENZI, S., "La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna Latino", en *Aquinas,* IX (1966), p. 295.

2 AVICENA, *Metafísica,* I, 6, f. 72 rb. Excepto el *Metaphysices Compendium,* todas las obras de Avicena serán citadas por la edición de Venecia, 1508; y se hará constar: capítulo, párrafo y folio r(ecto) o v(erso); *a* y *b* se refieren a las columnas de cada cara del folio.

3 AVICENA, *Metaphysices Compendium,* ed. Carame, Pont. Inst. Studium Orientalium, Roma, 1926; lib. I, cap. 1.

si un hombre, creado ya adulto, y plenamente desarrollada su capacidad intelectual, estuviese puesto desde el primer instante en el vacío, aislado por completo de toda experiencia, de todo mundo empírico, este hombre con su sola inteligencia en acto tendría la absoluta certeza de que él mismo es.[4] En esta experiencia intelectual no media experiencia sensible alguna, sino que se trata más bien de una comprobación de la actividad del sujeto que no escapa a la advertencia que de ella tiene el yo. El alma humana puede afirmar su propia existencia porque, aunque está unida al cuerpo es, sin embargo, independiente del cuerpo en su actividad intelectiva. De este modo se pone más en evidencia que Avicena considera esa primera intuición del ser también como interior y espontánea, y como constituyente del momento inicial del pensamiento.[5]

El ser puede ser tomado, en un ulterior momento, como objeto de la especulación metafísica. Avicena da diversos nombres a esta ciencia: *ciencia divina*, porque trata sobre Dios; *sabiduría*, superior a toda otra ciencia, por la excelencia de su objeto; *filosofía primera*, que funda críticamente los principios de las demás ciencias, etc.[6]

A pesar de llamarla ciencia divina, no es Dios el sujeto de la metafísica, porque para deducir las propiedades esenciales de Dios se debe presuponer su existencia, "ya que ninguna ciencia debe establecer que su sujeto existe";[7] pero la metafísica no puede conceder este punto, pues en todo caso a ella le corresponde la fundamentación de la afirmación de la existencia de Dios.[8] Pero, no obstante, Dios es el objeto de la metafísica, en tanto que se le considera como término de esta ciencia. De modo similar, tampoco las causas últimas son su objeto, porque esto supondría ya fundamentado el aspecto ontológico de las causas; por esto, la metafísica se ocupa de ellas en cuanto que las encuadra bajo el aspecto general de ser,[9] que sí es, en cambio, el verdadero y propio objeto de la metafísica.[10] Por este motivo, la metafísica es superior a toda otra ciencia, ya que cada una estudia solamente algún aspecto particular del ser. La reflexión metafísica se extiende a los predicamentos en cuanto especies del ente, a lo uno y a lo múltiple, a la potencia y al acto, a lo universal y a lo particular, a lo posible y a lo necesario.[11]

La exigencia intelectual de un orden en los conocimiento lleva a penetrar hasta los fundamentos de la realidad para descubrir desde allí el ser que res-

---

4 AVICENA, *De anima*, V, 7, f. 27 rb: "Si se creara súbitamente un hombre, con manos y pies, pero no los viera, ni oyera ningún sonido, ni supiese que tiene miembros, sin embargo, sabría que existe y que es algo uno, a pesar de no saber aquellas otras cosas". Es el ejemplo, tantas veces citado, del "hombre volante".

5 RENZI, S., cit., p. 298.

6 AVICENA, *Metafísica*, I, 4, f. 71 rb; I, 1, f. 70 ra.

7 Id., *Metafísica*, I, 1, f. 70 rb. El sujeto de una ciencia designa, en Avicena, todas aquellas realidades supuestas como ya existentes, de las cuales sólo se indagan las propiedades esenciales.

8 Cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L., "Objeto de la metafísica aristotélica", en *Anuario Filosófico*, XIX (1979), 2, pp. 78-79.

9 AVICENA, *Metafísica*, I, 1, f. 70 va.

10 *Ibid.*, I, 2, f. 70 vb: "Por tanto, el primer sujeto de esta ciencia es el ente en cuanto ente, y lo que investiga son las verdades que se siguen del ser sin condición alguna".

11 Cfr. *Ibid.*

ponde a esa exigencia. De este modo, es posible hacer una fundamentación de los accidentes en la sustancia; de lo múltiple en lo uno; de lo posible en lo necesario; y es en este proceso donde van apareciendo alternadamente los elementos neoplatónicos y aristotélicos de la filosofía de Avicena: aquéllos resuelven, a través de la emanación, la tensión *possibile- necessarium;* éstos, en cambio, la estructuración interna del ente.

El primer concepto de ser, obtenido de la primera intuición se encuentra aquí purificado de las connotaciones materiales y sensibles que acompañan a su aparición directa prefilosófica.[12] Así el ser escapa a toda particularización mientras que, al mismo tiempo, está presente en todas las cosas, lo cual asegura, a su vez, el carácter sapiencial de la metafísica como comprensión y expresión de la fundamentación ontológica de lo real.[13]

2. *La clasificación de los entes*

La contingencia del mundo es una afirmación constante de todas las filosofías que hablan de una causa trascendente de ese mundo. Además, la variación y movimiento a que están sujetos todos los seres, manifiestan también la misma verdad.

Avicena, al buscar una respuesta satisfactoria que de cuenta de la constitución metafísica de todos aquellos seres que no son Dios, creyó ver en la distinción *possibile esse-Necesse esse* el fundamento que permite distinguir, del modo más radical, a Dios de las criaturas, y mostrar la dependencia absoluta de éstas respecto a su causa primera.

Influido por la interpretación del Corán realizada por los *mustakallîmum* (teólogos oficiales del Islam), buscó dar una explicación metafísica de la contingencia del mundo. Consideró entonces posibles a las criaturas (*possibile esse*) y a Dios como lo necesario *(Necesse esse).* En efecto, como ya había hecho Alfarabí,[14] considera que la contraposición entre ambos conceptos refleja adecuadamente aquella distinción: es una división general, primera y exhaustiva, pues si algo es, no puede no colocarse en alguno de los dos términos alternativos. Lo cual significa, para Avicena, que la distinción es real y no meramente conceptual.[15]

El Ser necesario se sitúa entonces en la cumbre de la realidad. Sin embargo, definir qué sea la necesidad es una tarea difícil. Avicena sotiene que esta noción tiene primacía sobre cualquier otra, porque es una de las verdades evidentes *per se* y, por tanto, indefinible por otro concepto más amplio o más

---

12 *Ibid.,* I, 1, f. 70 rb: "por la naturaleza de esta ciencia (es decir, la metafísica), se tiene que se estudian las cosas separadas absolutamente de la materia".

13 *Ibid.,* I, 2, f. 71 ra.

14 Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia de la filosofía española,* Asociación para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957; p. 117.

15 *Ibid.,* p. 121: "(...) la única distinción auténticamente *real* que hace Avicena es la de ser posible y ser necesario". El autor hace esta afirmación contraponiéndola a la de ser y esencia, ya que, a su parecer, no es claro que esta última distinción sea considerada real por Avicena, tal como es habitualmente interpretada.

claro. Es así que "necesidad significa vehemencia de ser",[16] y en contraposición con esto, el posible es aquello que tiene causa: "diremos entonces que el Ser necesario por sí no tiene causa; pero que el ser posible por sí, la tiene".[17] A partir de aquí lo posible es considerado por Avicena como causado, dependiente de su causa, ya que de ella ha recibido el ser. Contrariamente el *Necesse esse* puede ser considerado absolutamente, puesto que es incausado.

Así de la oposición posible-necesario nace la relación causa-causado. Puesto que nos encontramos con cosas que existen realmente, se debe suponer que existe un ser cuya no existencia es contradictoria, porque la sola existencia de seres posibles no da razón del ser que tienen; así, de aquel primer ser se dice que es necesario y que le ha dado, por tanto, el ser a las cosas de por sí posibles.

Por otra parte, el ser necesario no puede no ser único. Esto por dos motivos: el primero, porque aquel ser que es *necesse esse per se* no puede ser *necesse esse per aliud*, pues esto supondría que el *necesse esse* es causado y, por tanto, sería imposible sin su causa, lo cual es contrario a la idea de necesidad.[18] En segundo lugar, la necesidad no puede ser común a varios, porque habría una necesidad fuera de la esencia de un necesario, y entonces esa necesidad estaría limitada por la imposibilidad de ser el otro; de este modo, de cada uno se podría decir que es, al mismo tiempo, necesario e imposible.

Por tanto, el universo queda dividido en *possibile esse* y *Necesse esse;* las criaturas son aquellos seres cuya existencia puede no darse, mientras que Dios es el ser absolutamente necesario que causa la existencia de las criaturas. Avicena establece una correspondencia entre: ser posible-ser causado-ser contingente, aunque cada una de estas expresiones tiene connotaciones diversas. Es discutible, sin embargo, el valor significativo de lo posible: es decir, en qué medida se identifica con la realidad que llamamos efecto; o si esta noción de posibilidad excluye de modo absoluto una necesidad que no se fundamente sólo en su contraposición a la misma posibilidad, sino que haga referencia a un determinado modo de ser natural. Se puede intentar ver qué es lo que en la cosa es posible o, en otros términos, cómo se articula la posibilidad en la estructura interna del ente; y si esta posibilidad es explicativamente exhaustiva y necesaria respecto al motivo ontológico de la realidad del ente.

3. *Necesse esse y possibile esse*

Una vez hecha esta clasificación entre *Necesse esse* y *possibile esse*, Avicena profundiza en la naturaleza de ambos términos de la distinción, para lograr una fundamentación valedera de la misma.

---

16 AVICENA, *Metafísica*, I, 6, f. 73 ra: "(...) puesto que necesidad significa vehemencia de ser, ya que el ser es más evidente que el no ser, y el ser, por tanto, se conoce por sí mismo".

17 *Ibid.*, I, 7, f. 73 ra.

18 *Ibid.*, I, 7, f. 73 rb: "(...) es evidente, por tanto, que el ser necesario no tiene causa. Y esto es también manifiesto en la medida en que es imposible que sea lo mismo el ser necesario por sí que el ser necesario por otro: si un ser fuese por otro, sería imposible encontrar ese ser sin el otro por el que es".

En primer término define de qué modo se puede hablar de esencia y de *quidditas*: "todo lo que tiene quididad es causado; todas las demás cosas, excepto el Ser necesario, tienen quididades que son en sí mismas posibles";[19] de lo cual se deduce que el Ser necesario no tiene quididad porque no tiene causa: "el Ser necesario no puede tener quididad (...)".[20] De aquí surgen varios elementos que analizar.

En primer lugar, sólo las cosas finitas tienen quididad, mientras que el Ser necesario es aquel ser que incluye la existencia en su propia esencia. Avicena opone así esencia y quididad: la quididad es propia de lo causado y, por tanto, propio de lo posible. Y porque la quididad es lo posible, el Ser necesario no es una quididad en acto.

Pero ¿a qué se hace referencia cuando se dice que la quididad es posible? Hasta el momento parece que Avicena no indica por posibilidad sino lo causado; sin embargo, la posibilidad no remite solamente a su causa sino que, tal como se veía en el apartado anterior, indica cierto acaecimiento esencial en el seno de las cosas finitas. La noción de posible pone de manifiesto qué es ontológicamente la esencia.[21]

La posibilidad es un carácter intrínseco de la esencia en cuanto tal: *possibile esse* es aquella esencia no-imposible, es decir, sin contradicción intrínseca, e indiferente a la existencia. Y es esta neutralidad lo que diferencia al *possibile esse del Necesse esse*, en cuanto que éste no puede no existir, mientras que lo posible es de algún modo su opuesto: puede ser, porque no es contradictorio; o no ser, porque sólo es posible.

Sin embargo, ser esencialmente posible (no exige ser actualmente) no implica la negación de toda necesidad. La influencia neoplatónica en Avicena se manifiesta muy clara en este punto. El Ser necesario, que es su propia existencia, da el ser a las esencias posibles de un modo necesario, si bien esta necesidad que revista las cosas es extrínseca a sus mismas esencias, porque éstas nunca pierden su carácter ontológico de posibles. Y por este motivo, dice Avicena que "nada es necesario sino el mismo Ser necesario, y así El mismo es principio que *debe* el ser a todo lo que es", lo cual recuerda que la *vehementia essendi*[23] es el fundamento originario de todo lo que es. El Ser necesario, tomado en su plenitud, no admite ninguna deficiencia; es ser con una intensidad única. Todo lo creado fluye de El "porque el ser que él mismo es, no

---

19 *Ibid.*, VIII, 4, f. 99 rb.

20 *Ibid.*

21 Hablando con precisión se debe decir que Avicena niega que Dios tenga *mâhiyya* (*quidditas*), pero no que tenga *dhât* (esencia). La primera es lo que un ente tiene de inteligible y responde a la pregunta *mâ* (*quid*). Es, por tanto, la definición. Por el contrario, el *dhât* es un principio de los entes, independientemente del intelecto humano, y receptor del *mawjûd* (*esse*). En Dios no habría, precisamente, composición de *dhât* y *mawjûd*, sino que su esencia se identifica absolutamente con su ser. Cfr. GARDET, L., *Saint Thomas et ses prédécesseures arabes*, en "St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Conmemoratives Studies", Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, p. 419. También, cfr. AVICENA, *Metafísica*, V, 1, f. 86 va.

22 AVICENA, *Metafísica*, VIII, 4, f. 98 vb.

23 *Ibid.*, I, 6, f. 73ra. Cfr. nota 16.

es sólo para él, sino que también todo ser brota de su ser (...)".[24] Más: "de él se vuelca el ser al resto de las cosas (...)", porque "tiene el ser sobreabundantemente (...)."[25] Por tanto, el carácter posible de las esencias es completado por la existencia necesaria que les otorga el Primer ser, porque la necesidad tiene —según Avicena— un carácter traslaticio hacia el posible, de modo que éste adquiere una *necessitas ab alio* en el orden de la existencia.

Sin embargo, no por esto las esencias pierden su carácter de posibles, ya que si, por el hecho de existir, se convirtieran en necesarias por sí mismas, no se diferenciarían de la necesidad del Primer ser; y esto significaría también que esas esencias son independientes de El. Así, en este supuesto, lo creado se equipararía a su causa, lo cual es imposible. Por este motivo, una vez admitida esa necesidad, no queda otro camino que considerarla como externa y derivada del primero y, asimismo, compatible con la intrínseca posibilidad constituyente de la esencia, que se mantiene, aun cuando existe, en un estado de indiferencia respecto al ser. Por tanto, toda criatura es posible *per se* y necesaria *ab alio*.[26]

A partir de este momento, todo lo finito debe ser considerado como causado, y como posible y necesario al mismo tiempo. La existencia adviene siempre a una esencia posible, pero nunca modifica el contenido formal que la esencia tiene por sí. La esencia concurre a la cosa con su posibilidad, puesto que nada de lo que es es imposible; o, en otros términos, la existencia no puede ser concedida a ninguna esencia que, antes de su mismo existir, no sea posible. Respecto a este punto dice Avicena que "todo lo que comienza a ser, antes de que sea, es necesario que sea posible en sí. Pues si no fuera posible en sí, no sería posible de ningún modo. Ya que no hay posibilidad para ser por la sola causa del poder del agente, puesto que el agente no tiene poder sobre aquello que no sea en sí mismo posible".[27] Por tanto, la posibilidad de la esencia es inmutable, sea que la esencia exista o no. Por esto mismo, la posibilidad es la constitución propia de la esencia y, de este modo, todo lo que es, es porque es posible; pero aunque no fuera, sería asimismo posible y con el mismo contenido formal que si fuera real.[28]

La esencia, supuesta su posibilidad intrínseca, es aquello y lo único, excepto el Ser necesario, apto para ser. El Ser necesario es el que da existencia a la

---

[24] *Ibid.*, VIII, 6, f. 99 vb.

[25] *Ibid.*, IV, 3, f. 86 rb: "Más que perfecto es el ser que tiene el ser porque le corresponde, y de él fluye el ser hacia las otras cosas que son. Y, así, si tiene el ser como le corresponde tenerlo, tiene el ser sobreabundantemente, y de él fluye a los otros seres, y esto porque él lo tiene esencialmente".

[26] *Ibid.*, I, 8, f. 73 va: "Todo lo que es necesario por otro distinto de sí, no es necesario por sí. Por tanto, es de la definición de su esencia ser posible".

[27] *Ibid.*, IV, 2, f. 85 va-b.

[28] En un texto de claro corte aviceniano, Tomás de Aquino afirma: "(creación) significa una operación divina, que es propia de su esencia, y comporta un efecto que son las creaturas, que reciben de Dios el ser; de donde no se sigue que el que Dios puede crear algo, sea lo mismo que algo sea creado por El: de otra manera, antes de que la creatura fuese, nada podría ser creado si no preexistiera la potencia de la creatura (...)", *De veritate*, q. 2, a. 10, *i. c.* 2. No parece que haya una radical diferencia con lo que dice Avicena acerca de la anterioridad necesaria de la posibilidad para que la creatura reciba el ser. De todos modos, S. Tomás no es tan explícito como Avicena y, en último término, el avicenismo incipiente que se advierte en sus primeras obras, va perdiendo fuerza con una crítica explícita a posturas avicenianas —sobre todo metafísicas—, en obras posteriores.

esencia, aunque necesita que esta última esté completa: aquí completo no significa exactamente lo mismo que posibilidad, sino que explicita otro aspecto de la esencia. Y es que la esencia debe tener una debida plenitud formal, esto es, debe tener todos aquellos elementos que permiten expresarla en una definición de modo inequívoco y diferenciado de cualquier otra esencia. El *possibile esse* es la esencia posible considerada en sí misma: es decir, no solamente significa aptitud para ser y, simultáneamente, prescindencia respecto al ser, sino que, metafísicamente considerada, es una determinada razón formal específica; y gnoseológicamente, corresponde a un determinado contenido conceptual. La esencia, entonces, como *possibile esse* significa, en primer lugar, que —aunque es ontológicamente neutra— es ya, antes de ser, una forma específica; y, en segundo lugar, que desde el punto de vista gnoseológico, es inteligible independientemente de su existencia o inexistencia.

El mundo de Avicena, fundado sobre las esencias posibles y sobre la creación necesaria *(possibile per se* y *necesse esse ab alio)* remite inmediatamente a la afirmación de que todo aquello que es posible existe o ha de existir. Si bien la esencia posible no reclama la existencia, el Ser primero se la da necesariamente; y, por otra parte, el Ser necesario no puede crear nada que no sea en sí mismo posible. Por esto, se puede decir que ninguna esencia es necesaria por sí misma, pero que todas las posibles existen (se trata de una explicitación clara del, así llamado, principio de plenitud).

II. EL "TRIPLEX RESPECTUS ESSENTIAE"

A. *Dos apuntes históricos*

1. *Su formulación en Avicena*

Uno de los puntos más conocidos de la filosofía aviceniana, en lo que respecta a la esencia, es el tema de su triple consideración. Históricamente, es Avicena el primero en establecer esos tres estados que se pueden considerar en la esencia; en sus obras más importantes se encuentra esta división. Uno de los textos clásicos es el de la *Lógica*:[29] "las esencias de las cosas o están en las mismas cosas o están en el intelecto; de donde tienen tres respectos. Uno se da cuando la esencia en cuanto tal no es relativa a un tercer ser, ni a aquello que de ella se sigue por ser tal. Otro aspecto es según que está en estos singulares. Y otro, según que está en el intelecto".

Según este texto, la esencia puede darse solamente en dos estados: *aut sunt in rebus aut sunt in intellectu*; lo cual parece que ya es una clasificación completa de la esencia, pues los estados nombrados son los modos en que puede darse un ser: realmente, con un ser propio; o intencionalmente, es decir, de modo accidental en una inteligencia. Sin embargo, Avicena de estas dos situaciones hace aparecer (*unde*) una tercera que no es relativa *ad aliquid tertium esse*. Todo hace suponer que este *esse* se refiere a que no hay otro *esse* sino en las cosas y en el intelecto; es decir, puesto que todo lo que es —según el

[29] AVICENA, *Lógica*, I, f. 2 rb.

mismo Avicena— "o existe no en un sujeto, o existe en un sujeto",[30] resulta difícil descubrir un tercer *esse* para atribuírselo a la tercera situación de la esencia.

En la *Metafísica,* la distinción es formulada así: "el universal, por lo tanto —dice Avicena—, en cuanto que es universal es algo, y en cuanto que es algo a lo que le adviene la universalidad es otra cosa (...). Pues la definición de equinidad está fuera de la definición de la universalidad, y tampoco la universalidad está contenida en la definición de equinidad. La equinidad, pues, tiene una definición que no exige universalidad, sino que es aquello a lo que le adviene la universalidad. De donde, la equinidad no es otra cosa que la equinidad misma. Ella por sí misma no es múltiple, ni es una, ni existente en estos sesibles, ni en el alma, ni es potencia o efecto de éstos de tal modo que estén contenidos dentro de la esencia equinidad".[31]

Con más claridad aparece en este texto que la esencia puede ser considerada independientemente de toda existencia, porque puede evadirse de todas las condiciones existenciales. En efecto, todo lo existente reviste carácter de concreto, de sustancia o accidente, de acto o de potencia. Pero la esencia, en este tercer estado o respecto se asemeja a un cierto *prius,* al modo de la esencia posible *(possibile esse).* Avicena supone aquí, como en otros textos la distinción real *existentia-essentia.* Así, puesto que la existencia no añade nada al contenido esencial del posible, se puede rescatar un puro contenido formal o un cierto estado de naturaleza pura.

Es indudable que este tercer estado es el que más llama la atención en la clasificación mencionada. Así, en cuanto que está en el intelecto, a la esencia le siguen "aquellos accidentes que son propios de este estado: como es la suposición y la predicación, y la universalidad y la particularidad en la predicación (...)".[32] Asimismo, el *secundum in singularibus,* tampoco ofrece mayores dificultades, pues Avicena se refiere a las cosas individuales y concretas.

Este "encontrarse" de la esencia se agota al considerarla en los dos primeros sentidos. Sin embargo, hay otro modo de estar, que no es ninguno de esos dos estados considerados, y que no supone alteridad: es la identidad, es decir, la sujeción de la esencia a sí misma, en una posición que no requiere ni el *esse* ni el *non esse* que no es en otro ni, estrictamente, tampoco en sí como en su sujeto, sino, en todo caso, un en sí no constitutivo que no es más que su misma identidad y su misma posibilidad. Puesto que la posibilidad, como se vio anteriormente, es ausencia de contradicción intrínseca, aleja de la esencia toda sombra de no identidad; y aunque no reclame el ser, sea en el singular, sea en el intelecto, tampoco se opone a él como lo imposible. Así la no contradicción es aquello por lo cual la esencia es posible e idéntica y, por tanto, posible para existir y para ser entendida. De este modo, es algo en sí completo, y aunque no tenga el ser intrínsecamente, su inteligibilidad no está fuera de ella: "es más conveniente, sin embargo, que la animalidad en sí sea llamada algunas veces

[30] AVICENA, *Metafísica,* IV, 2, f. 85 vb.
[31] *Ibid.,* V, 1, f. 86 va.
[32] AVICENA, *Lógica,* I, f. 2 rb.

forma de modo general; y otras veces forma inteligible; pero en cuanto es animalidad no es, de ningún modo, un género, ni en el intelecto ni fuera del intelecto, puesto que no es género sino cuando se le añade algún respecto: estar en el intelecto o fuera".[33]

2. *La distinción en Santo Tomás*

De momento, estas tres consideraciones de la esencia dan como resultado dos estados fácilmente reconocibles y un tercero más problemático: el de la esencia en cuanto tal.

Santo Tomás de Aquino hace suya de modo explícito esta distinción en algunos textos juveniles.[34] Posteriormente no vuelve sobre ella. Pero es bien sabido que la influencia de Avicena en el Doctor de Aquino fue de suma importancia.[35] Sin embargo, aun cuando la asimilación de la filosofía de Avicena fue sumamente rápida, el pensamiento de Tomás, ya desde sus inicios, fue mostrando una cierta interpretación y reelaboración de las fuentes.

La mención de la triple consideración de la esencia, en el opúsculo *De ente et essentia*,[36] se encuentra en un contexto bien definido: de qué modo le conviene a la esencia la razón de género y de especie: "y así queda, por tanto, que la razón de género y especie conviene a la esencia en cuanto que significa a modo de todo, como por el nombre de hombre o animal, en cuanto que implícita o indistintamente contiene el todo que es en el individuo".[37] Inmediatamente después, distingue los tres estados.

Como explicaremos en párrafos sucesivos, este texto del *De ente* se encuadra sobre todo en la perspectiva del tema de la predicación: Santo Tomás está estudiando un problema fundamentalmente lógico. En cierta medida, este punto de vista contrasta con el de Avicena, que se mueve en un plano claramente metafísico y de tendencia esencialista (en cuanto postura metafísicamente definida). Sin embargo, el lugar paralelo al *De ente*, es decir, el *Quodlibet* VIII, muestra cómo Tomás en los años de la composición de esta obra —Adviento de 1257—,[37 bis] acepta la triple distinción de la esencia de un modo que no parece diferir con Avicena.[38] Esta dependencia de Avicena, sobre todo en un

---

33 *Ibid.*, III, f. 12 va.

34 Cfr. *De ente et essentia*, cap. III; *Quodlibetum*, VIII, 1, 1.

35 Cfr., por ejemplo, un libro clásico en la bibliografía tomista: FOREST, A., *La structure métaphysique du concret*, Vrin, París, 1931.

36 Cfr. ROLAND-GOSELIN, M., *Le "De ente et essentia", de S. Thomas d'Aquin*. Texte établi d'après les manuscrites parisiens. Introduction, notes et Etudes Historiques, Vrin, París, 1948. Todas las citas se harán por esta edición, poniendo: *De ente*, capítulo y página.

37 *De ente*, III, 23.

37 bis Cfr. WEISHEIPL, J. A., *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought and Works*, Doubleday and Co., Inc., New York, 1974; especialmente p. 358 y sigtes.

38 S. TOMAS, *Quodlibetum*, VIII, q.1, a.1.: "según dice Avicena en su *Metafísica*, la consideración de cualquier naturaleza puede ser de tres modos. Uno, en cuanto que se la considera según el ser que tiene en los individuos; como la naturaleza de piedra puede ser considerada en esta o aquella piedra. Otra consideración de una naturaleza (o esencia) se puede hacer teniendo en cuenta su ser inteligible, es decir, en cuanto está presente en el intelecto. Y la tercera, en cambio, es la consideración absoluta de la esencia, en cuanto se abstrae de su ser natural y de su ser en el intelecto (*prout abstrahit ab utroque esse*); según esto se considera la naturaleza de piedra, o cualquier otra, sólo en los aspectos que

punto metafísicamente crucial, no deja de sorprender, si se tiene en cuenta el hallazgo fundamental de su metafásica: la doctrina del *actus essendi,* que aparece, de todos modos, en obras posteriores.

Así también, y en relación con el mismo tema, la influencia de Avicena en este período del pensamiento del Aquinate se advierte cuando se refiere al ser como accidente extrínseco, de modo paralelo a como lo hace el filósofo árabe.[39]

Volviendo a la consideración del tema en el *De ente,* le interesa a Tomás distinguir claramente qué se puede predicar del individuo, qué no y de qué modo se puede realizar. El considerar un estado absoluto de la esencia, le permite aislar aquellas notas que la constituyen, de modo que se pueda realizar una predicación esencial: decir que un individuo es de tal especie porque posee tal esencia. Contrariamente, nunca se podrá afirmar de un individuo que es, por ejemplo, una especie, pues ser especie es un accidente que le adviene a la esencia sólo cuando está en el estado mental. "Y porque a la naturaleza humana —dice Tomás— según su consideración absoluta le conviene ser predicada de Sócrates, y la razón de especie no le es atribuible si es absolutamente considerada, sino que es uno de los accidentes que le siguen según que está en el intelecto, entonces el nombre especie no se predica de Sócrates, pues no se dice que Sócrates es una especie (...); todo lo que le pertenece al hombre en cuanto hombre se predica de Sócrates". Y con esto Santo Tomás reafirma que todo aquello que es esencial a un individuo que tenga tal esencia, aunque el individuo, por ser tal, tenga además accidentes que no forman parte de los predicados esenciales (que fundan, por su parte, una predicación aneja a la existencia, siempre que el accidente sea real, y no se esté en un orden meramente hipotético, sino experiencial). Parece, sin embargo, que el Aquinate no independiza de modo absoluto en este lugar la esencia en su tercer estado de su referencia a los individuos en el orden de la predicación esencial, sino que hay un equilibrio que por momentos pone el acento en la *natura absoluta,* y por momentos las consideraciones discurren a partir de la realidad existente individual. Es éste el punto en el que Tomás, aun aceptando la distinción avicenniana, se separa en alguna medida de ella.[41]

---

le corresponden a tal naturaleza. (...) aquello que es primero es siempre razón de lo posterior; y sucede que lo que le compete a la naturaleza, según su consideración absoluta, es la razón de por qué tales notas competen a una naturaleza existente en un individuo, aunque no sucede al revés. Por tanto, Sócrates es racional, porque la naturaleza hombre es racional, y no al revés". Tomás destaca aquí que, a pesar de la consideración absoluta, ese estado de la esencia es abstraído *—ab utroque esse—*; sin embargo, mantiene cierta preponderancia de la definición, o de la *natura absoluta* sobre el ser real.

39 El desarrollo de este aspecto nos alejaría del propósito primario de este trabajo. Sería interesante, sin embargo, una investigación de esta influencia de marcado carácter esencialista en Santo Tomás, y la evolución hacia la doctrina del *actus essendi.* Un punto de partida necesario es el artículo de GILSON, E., *Avicenne en Occident au Moyen Age,* en *Etudes Médiévales,* Vrin-Reprise, París, 1983, ps. 193-225.

40 *De ente,* III, 29.

41 Una probable razón de esto puede encontrarse en el siguiente texto: "Del mismo modo, no se puede decir que la razón de género y de especie convenga a la esencia en cuanto es una cosa existente en los singulares, como afirmaban los platónicos, puesto que de esta manera el género y la especie no se predican de este individuo; no se puede, ciertamente, decir que Sócrates sea esto que está separado de él (el género o la especie),

Por otra parte afirma que "la predicación es aquello que se lleva a cabo por la acción del intelecto que compone y divide, y que tiene fundamento en la unidad de la misma cosa, de la cual uno de sus aspectos se dice de otro".[42] Por tanto, si cuando se juzga se tiene el fundamento del juicio *en la unidad de la misma cosa,* se pasa —en virtud de la abstracción operada por el intelecto— de la singularidad de los elementos reales —*in re*— a la universalidad de los términos —*in intellectu*—. En consecuencia, si el juicio es sobre la esencia, o se realiza *per propria,* también él es universal. En los juicios de existencia no parece necesario el recurso a la *natura absoluta,* pues los términos que se incluyen en estos juicios se distinguen de los términos de los juicios universales en cuanto la *suppositio* de aquéllos es diversa, de tal manera que la advertencia de la significación o valor de suplencia de los términos se realiza en la *conversio ad phantasmata,* que remite el universal al singular, pero que no remite —como es evidente— las propiedades del universal, en cuanto universal, al singular de que se trate. Así, el tercer estado de la esencia, tal como lo usa Santo Tomás, tiene una función eminentemente lógica, y no metafísica como en Avicena: Tomás nunca pone en relación esta consideración de la esencia con el ser posible, en la medida en que su concepción del posible también difiere de la de Avicena. Habitualmente Tomás trata del posible en relación a la potencia real, activa o pasiva, pero no como mera ausencia de contradicción lógica o coherencia interna de una esencia meramente lógica o pensada. De todos modos, cuando en algún texto el Aquinate se refiere a la esencia *ut sic* —que podría asemejarse a la esencia aviceniana en cuanto posible—, no confunde su naturaleza de principio originariamente ligado al ente con la naturaleza ideal o abstraída, entendida como todo conceptual definido y con valor de suplencia respecto al mismo ente. En este caso la esencia no estaría tomada como principio; y es éste, como se ha visto, el caso de Avicena.[43]

La intención de Tomás parece que es, pues, la de suponer una naturaleza en estado neutro para no confundirla con sus *estados existenciales* —que no son

ni eso que está separado redundará en un mayor conocimiento de este individuo" (*De ente,* III, 23). Es cierto que también Avicena criticó lo teoría platónica de las formas separadas (cfr. *Metafísica,* V, 1, f. 87 rb; VII, 2, f. 96), pero lo que no queda claro es que ese tercer estado o tercera consideración de la esencia lleve a un conocimiento del singular, y que se acreciente en el contacto con la experiencia. Choca, en cierta medida, esta consecuencia con las consideraciones acerca del ser y de la metafísica que ponía de manifiesto en las primeras páginas de este trabajo.

[42] *De ente,* III, 29.

[43] "...cualquier efecto está en potencia antes de efectuarse, y bajo este punto de vista se dice posible; y cuando ya es en acto, pasa de la posibilidad a la necesidad", *Contra Gentiles,* III, 86; "...se dice ser en potencia, aquello que si se pone en acto, no se sigue nada imposible", *In IX Met.,* lect. 3, 1804; cfr. también *In V Met.,* lect. 14, 971. Sin embargo, en obras más tempranas, la noción de posibilidad se acerca a la de Avicena: "algo es por sí mismo imposible, como se ha afirmado, cuando incluye contradicción; y estas cosas son absolutamente imposibles", *In I Sent.,* d.42, q.2, a.3 c; "todo aquello que tiene su ser por otro, no es por sí necesario, como prueba Avicena (*Met.,* VIII, 54); de donde, en cuanto a lo que es en sí, se puede decir que es posible", *In I Sent.,* d.8, q.3, a.2 c. En efecto, el comentario al *Libro de las Sentencias* lo realiza Tomás entre 1252 y 1256, mientras que la *Summa contra gentiles,* lib. III, es de alrededor de 1262 ó 1263, y los comentarios *In Metaphysicam* se sitúan entre los años 1269 y 1272 (cfr. WEISHEIPL, cit.). Cfr., también ARIAS, J. M., "Sobre la noción y la realidad de lo posible", en *Revista de Filosofía,* 78-79 (1958), ps. 395-420; de todos modos este autor no tiene en cuenta los datos cronológicos de la composición de las obras de Santo Tomás.

de la razón de la esencia–, y eliminar así un latente peligro de platonismo (existencia de esencias universales separadas), o de nominalismo (negación de la universalidad de las naturalezas). Sin embargo, si la universalidad es fruto del intelecto que abstrae a partir de las cosas concretas y reales, un estado absoluto de la esencia no puede aportar un *novum* respecto al conocimiento de esa realidad. Tal vez, la desaparición del tema de los estados de la esencia en las obras posteriores de Tomás, se deba a una profundización paralela de la teoría de la abstracción y de la del ser como acto, que mostrará más claramente como la raíz de la inteligibilidad.

De todos modos, la vertiente aviceniana y la interpretación tomista de la triple distinción, trae consigo una serie no breve de problemas de gran interés histórico y especulativo. Apuntaré sólo algunos.

B. *El ser como accidente*

1. *Esencia y posibilidad*

El estudio de la causalidad propone al filósofo la búsqueda de una explicación última de los hechos y de las cosas, de toda naturaleza, que lo circundan. El camino de la causalidad lleva no sólo a la *necesidad* de algunas causas, ante unos hechos no justificables por sí mismos, sino a concluir la *necesidad* de alguna causa única, absolutamente necesaria y universal.

En el lenguaje vulgar, la posibilidad y la necesidad se adscriben habitualmente al ocurrir de los hechos. Así, lo posible es aquello que puede ocurrir o no; lo imposible, lo que nunca ocurrirá; y lo necesario, aquello que ocurrirá siempre. En la experiencia habitual, lo necesario y lo imposible no suelen presentarse tan frecuentemente como lo posible. Sin embargo, el punto de vista de la ocurrencia se muestra insuficiente para dar cuenta de la necesidad, de la posibilidad o de la imposibilidad. Así, algo no es necesario –hablando con más rigor– porque ocurre siempre, sino que, por el contrario, si ocurre siempre –en todo tiempo y lugar, dadas unas determinadas condiciones, etc.– es porque es necesario. La necesidad, en efecto, mira más a aquello a lo cual algo está así determinado por naturaleza, que a la mera facticidad de la ocurrencia que, en cualquier caso, será un cierto efecto de aquella necesidad. Pero de lo que se trata, con este sentido de necesidad, es de un tipo especial de entidad: aquélla que no tiene potencia real *ad non esse*. Por esto, la necesidad de algunos seres resulta de su subsistencia, o se manifiesta en su incorruptibilidad. Otras sustancias, en cambio, con potencia *ad non esse*, como cualquier sustancia material, son no-necesarias. Su corruptibilidad, que nace de la materia exigida por su esencia, compromete su subsistencia a una restricción temporal.

La clasificación universal de los entes –*possibile esse* y *Necesse esse*– que realiza Avicena, introduce un criterio de distinción ambiguo. Porque el binomio necesidad-posibilidad, puede ser considerado desde un punto de vista lógico, o puede sugerir, a su vez, un criterio ontológico. Si se trata de esto último, nos encontraríamos con estos entes sin potencia *ad non esse*, y con otros corruptibles; sin embargo, no parece que sea la expresión más adecuada para expresar la distinción entre Dios y las criaturas, como lo hace Avicena. En efecto

la necesidad por naturaleza le corresponde a toda sustancia inmaterial, y sólo a ellas. Mientras que la posibilidad a la que se refiere Avicena es anterior a la constitución de las sustancias mismas, porque mira a la posible existencia de esencias; y así, a causa de la posibilidad constitutiva de las mismas, *a priori* quedan igualadas las sustancias materiales y las espirituales, pues se excluye de estas últimas la necesidad. Si fueran necesarias *per se* —por ser la sustancia que son—, el criterio de distinción entre Dios y las criaturas quedaría seriamente comprometido. Por tanto, la necesidad a la que se refiere Avicena no radica en la subsistencia de la sustancia. Por otra parte, la posibilidad entendida de modo aviceniano, independiza inmediatamente la esencia del ser; porque, o bien por posibilidad se entiende la potencia real, y entonces volvemos a la consideración de la ausencia de potencia *ad non esse;* o bien, la posibilidad no se compone ni con el ser ni con el no ser, ni con la potencia ni con el acto. Y, en este caso, la anterioridad de la posibilidad es una anterioridad respecto a la realidad. De donde se sigue que la distinción aviceniana entre posible y necesario es meramente lógica. El ser posible, por tanto, no tiene referencia al ser, a modo de inclinación, de potencia o de realización. Se trata de una independización de un modo de ser posible, donde "modo de ser" significa un contenido esencial completo, y donde "esencia" significa posibilidad anterior al ser.

De este modo se logra aislar una unidad esencial, de forma que aquello que no está contenido en ella —en su *ratio*— será invariablemente accidental. En consecuencia, cuando una esencia existe, el ser que tiene y por el que es, es accidental, pues no está incluido en ella a modo de elemento o propiedad. Y, en este sentido, el ser que cada cosa posee será siempre unívoco: se trata de mera existencia, de la esencia fuera del no ser (no existencia) que la posibilidad admite. Por esto, el ser se puede asignar al accidente predicable, pues no está estrictamente exigido, ni tiene una referencia sustancial. Asimismo, ningún existente que tiene por esencia una esencia posible, puede tener, al mismo tiempo, una subsistencia necesaria por sí; pues la posibilidad acompaña siempre a todo aquello que no es de por sí necesario, es decir, sólo Dios es subsistente en sí mismo. El resto de las cosas, en sí, son posibles;[44] lo cual lleva a afirmar que, cuando existen, el ser que tienen se le añade a modo de accidente; y, como consecuencia lógica, la predicación del ser es siempre accidental.

En efecto, Avicena declara explícitamente el carácter extrínseco del ser, con lo que le da una cualificación precisa: la de ser accidente respecto a la esencia: "omne habens quidditatem causatum est; et caetera alia, excepto necesse esse, habent quidditates, quae sunt per se possibiles esse, quibus non accidit ei esse nisi extrinsecus".[45] Este ser extrínseco se comprende mejor si se tiene en cuenta que sólo forman parte de la esencia aquellos predicados cuya sola concurrencia es suficiente para definir y distinguir una determinada esencia. Por otra parte, como el constitutivo esencial de la esencia es la posibilidad, queda claro que el ser no puede formar parte de los predicados esenciales.

---

44 AVICENA, *Metaphysices Compendium*, cit., lib. I, cap. 2: "Considerada, pues, la esencia de la cosa en sí misma, sin ninguna condición, es un ser posible por sí".

45 AVICENA, *Metafísica*, VIII, 4, f. 99 rb.

Avicena hace un sugerente paralelo entre la exterioridad del ser y la exterioridad de la unidad: "lo uno se asemeja al ser, en cuanto que lo uno se predica de cada uno de los predicamentos, del mismo modo que se predica el ser. Pero lo que se entiende por cada uno de ellos, como sabes, es diverso. Sin embargo, convienen en que ninguno de los dos determina la sustancia de alguna cosa".[46] De este modo, la accidentalidad del ser y de la unidad se vuelve más comprensible si se tiene en cuenta que la inmutabilidad inalterada de la esencia, no obstante su múltiple realización concreta, no se incrementa por estas determinaciones adicionales.

El ser adviene a la esencia a través de una causa agente extrínseca que, en último término, es el Ser necesario. La equiparación ya antes apuntada, entre el ser posible y el ser causado, muestra la condición precaria del ser posible en el orden de la existencia, puesto que la recibe de un modo meramente externo a lo que es propiamente constitutivo de la esencia posible. Esta forma, por tanto, de concebir el *esse* como existencia, está en concordancia con el propósito de Avicena de distinguir a Dios de las criaturas a través de la consideración del *possibile esse* y *Necesse esse.*

2. *Predicación del ser y de la esencia*

2.1 *El ser como predicable*

Ahora bien, si tomamos el ente como algo real, el *esse* nunca puede ser considerado como un accidente. Pero en cuanto que por el nombre *ens* podemos denominar también la verdad, como cuando afirmamos *Socrates est*, el *esse* en este caso es accidental, no en cuanto a su relación con la sustancia de Sócrates, sino en cuanto manifiesta un modo de ser en el pensamiento. Ahora bien, el ser de la proposición *Socrates est* declara una verdad que, como tal, está en el entendimiento; se puede distinguir, por tanto, ese ser verdadero declarado en la proposición (*ser veritativo*), del accidnte del sujeto pensante en cuanto conoce y dice que algo es; en relación, pues, al sujeto que conoce, la proposición es un accidente (un acto de una potencia operativa de una sustancia intelectual). Se podría decir, por otra parte, que el hecho de que Sócrates sea es un accidente. En este último caso, accidentalidad indica fundamentalmente contingencia —el poder no haber habido tal Sócrates—; pero si Sócrates es, su ser *(esse)* no es accidente de la esencia, sino que ambos —*esse* y *essentia*— son coprincipios constitutivos de esa sustancia que denominamos Sócrates. Es definitiva, aquella contingencia sólo se puede predicar de Sócrates en cuanto sustancia real y completa.

Ahora bien, cuando Avicena afirma que el ser *(esse)* es accidente respecto a la esencia —accidente predicable—, sitúa en el mismo plano el ser de la sustancia (ser que debería ser real), con el ser de la predicación, que da cuenta de que algo es pensado como perteneciente a una especie, o a un género, o que posee tales propiedades. Así, coloca en un mismo nivel el ser real y el ser de la predicación, de suerte que la metafísica deviene una lógica de la pre-

[46] *Ibid.*, III, 2, f. 78 vb.

dicación (y aquí se plantea el problema de la justificación de la coherencia de tal lógica no sustentada en una metafísica del ente real, no meramente pensado como esencia posible).

El ser mental, entonces, que está en la cópula del juicio y que es accidental a la inteligencia que compone o divide es —según Avicena— el mismo ser que la cosa tiene cuando existe: se trata de un sentido unívoco del ser, considerado como pura existencia o facticidad de esencias. Al mismo tiempo, el juicio tiene no solamente un valor declarativo, sino también constitutivo: la sola predicación *realiza* una esencia posible, en cuanto su inteligibilidad está garantizada por su existencia judicativa. Verificado este hecho, las esencias discurren en la argumentación *como si* fueran reales, porque basta la posibilidad abierta por el juicio, para que la esencia misma —en esta perspectiva— sea objeto adecuado y completo de conocimiento.[47] Todas las criaturas, por tanto, tienen el ser de la misma forma y según la misma perfección: aquélla que las pone fuera de las causas; así, el ser de una sustancia material es igualmente perfecto al de una sustancia espiritual, en cuanto que en una y otra su ser se reduce al *es* predicativo; lo que, en definitiva, comporta que el conocimiento de las esencias habrá de coincidir con la esencia posible, o —si se quiere— con la idea divina, con el ejemplar eterno e inmutable de la esencia.

El hecho de relegar el ser a una posición unívoca y lógica, afianza más, por tanto, la consideración de las esencias en sí mismas, ya que la existencia es un simple momento posterior: estar en el mundo. La *essentia* tampoco es ese principio que concurre a la sustancia para que, junto con el *esse*, conforme una unidad de un individuo sustancial. La *essentia* en Avicena —y en diversos planteamientos filosóficos multiplicados a lo largo de la historia— es "algo", no sólo principio potencial ordenado a la sustancia pero que de por sí, separadamente, es nada. La posibilidad de la esencia es una peculiar situación ontológica de la misma; es "lo que ya está" aunque todavía no existe. El *esse*, por tanto, no es la raíz de la perfección e inteligibilidad de las cosas; por eso, filosofar sobre las esencias así consideradas es filosofar sobre las cosas cuya realidad es indiferente.[48]

2. 2 *La predicación de la esencia*

Una interpretación dada sobre el problema de la triple consideración de la esencia, es la que lo pone en directa y casi exclusiva relación con la teoría

---

[47] AVICENA, *Metaphysices Compendium*, cit., lib. I, tract. 6: "por tanto, se manifiesta evidente que la cosa es posible en sí (...); y la cosa posible por sí es ciertamente por la consideración de su esencia".

[48] Cfr. ARISTÓTELES, *Peri hermeneias*, 21a, 25-28. Dice Aristóteles que afirmar "Homero es poeta", no es afirmar que Homero exista, puesto que sólo por accidente el *es* de la proposición mencionada es afirmado de Homero; lo que estrictamente expresa ese *es*, es la condición de poeta de Homero, y nada más. En efecto, nos encontramos aquí con un juicio atributivo en el que aparece con toda claridad la naturaleza de la predicación accidental del *es* respecto al sujeto; y se puede afirmar con precisión que en un orden de esencias definido sin relación al compuesto sustancial, el ser es solamente atributivo, relacional, entre objetos pensados. Por eso, si la proposición aparece con valor metafísico, ese tipo de predicación esencial está presuponiendo o expresando, al mismo tiempo, su valor real; para decirlo inversamente, constituye un juicio de alcance metafísico. De otra manera, la predicación tiene más valor de combinación que declarativo de la verdad.

de la predicación.[49] Angelelli tiene en cuenta en su explicación de la distinción aviceniana el opúsculo *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, del cual he hecho, en relación a este tema, el correspondiente análisis en páginas anteriores. El punto de vista de este autor es sustancialmente exacto, aunque por centrarse sólo en la consideración lógica del problema aviceniano, llega a conclusiones de indudable interés, aunque a mi modo de ver, no del todo suficientes.

Resume en pocas palabras su posición final: "mi conclusión será sugerir, a título de interpretación plausible, que la vieja doctrina (de los tres estados de la esencia) ha sido una innecesaria complicación, explicable en el contexto de la teoría de la predicación que llamo «tradicional»".[50] La teoría de la predicación "tradicional" se funda, sigue el autor, en aquel principio de Aristóteles: "cada vez que una cosa es predicada de otra como de su sujeto, todo lo que se afirma del predicado deberá ser afirmado también del sujeto".[51] De este modo, aplicando al pie de la letra el principio (como ejemplificaba también Tomás de Aquino, cfr. II, A, 2), sin ningún tipo de distinciones, se podría decir: "Sócrates es hombre"; y "hombre es una especie"; luego, "Sócrates es una especie", lo cual es absurdo. Sin embargo, el ejemplo que pone Aristóteles es distinto: "*hombre* es atribuido al hombre individual y, por otra parte, *animal* es atribuido a hombre; por tanto, al hombre individual se le deberá atribuir *animal,* puesto que el hombre individual es, a la vez, hombre y animal".[52]

Angelelli propone la distinción, tomada de Frege,[53] entre *propiedades* y *notas* de un concepto: así, cuando se dice "Juan es hombre", el término singular denota un objeto, mientras que el predicado denota una *propiedad,* y, por tanto, la predicación consiste estrictamente en decir que un objeto tiene determinada propiedad: estaríamos, por tanto, moviéndonos en el orden de las primeras intenciones. Ahora bien, las propiedades suelen ser complejas, es decir, contienen a su vez conjuntos de otras propiedades. Así, por ejemplo, la propiedad hombre, que se predica de Juan, es igual al conjunto de la propiedad animal y la propiedad racional. De este modo las propiedades en cuanto forman parte de otras propiedades se llaman *notas* de esas propiedades de las que forman parte. Animal y racional, por tanto, son notas de hombre. Asimismo, las propiedades que son notas de otra propiedad no tienen por qué ser propiedades de esta otra propiedad. Y, así, ni animal ni racional son propiedades de la propiedad hombre. Cuando en algún texto medieval se lee: "animal praedicatur de homine", "quiere decir —comenta Angelelli— que la propiedad animal es una de las notas que constituyen la propiedad hombre. O sea, el

---

49 ANGELELLI, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy,* D. Reidel Publishing Co., Dordrecht 1967 (Holland). Cfr. especialmente el cap. 5, y ps. 197-199. De todos modos, el tema es nombrado y analizado en diferentes lugares y bajo otros títulos y puntos de vista. Un panorama resumido del problema, lo da el mismo autor en "Sobre el «triple estado de la esencia»", *Anuario filosófico,* VIII, 1975, ps. 15-20.

50 ANGELELLI, I., "Sobre el triple...", p. 15.

51 ARISTÓTELES, *Categorías,* 1b, 10-15; cit. también por ANGELELLI, *Studies on G. Frege...,* p. 139.

52 ARISTÓTELES, *ibid.*

53 ANGELELLI, I., *Studies on G. Frege...,* p. 197: "No es, por supuesto, la distinción que hace Frege entre notas y propiedades, sino el *triplex respectus* de Avicena, aplicado al tratamiento de la predicación superior", el que usa Sto. Tomás, dice Angelelli, refiriéndose al método del Aquinate usado en el *De ente.*

autor medieval llama «predicación» a la relación que va de las notas a las propiedades constituidas por esas notas",[54] lo cual no es verdadera predicación, puesto que ésta consiste en decir que un objeto tiene una propiedad. Y en este punto Angelelli se mantiene cerca del planteamiento aristotélico. Esta ampliación que la predicación adquiere —a juicio de Angelelli— en la tradición escolástica, es calificada de «abusiva», porque ha dado pie a una predicación *transitiva* ilegítima: *nota notae est nota rei.* Así cuando se construían frases como "universale praedicatur de homine" (la propiedad hombre tiene la propiedad de ser universal), tales frases podían sugerir, según el paradigma de la predicación transitiva, que el predicado "universal" designa una nota de la propiedad hombre.

De aquí que haya surgido la tendencia "orientada a *aislar* las notas de una propiedad y a poner a su alrededor una cápsula que impida que las propiedades de propiedades se infiltren subrepticiamiente".[55] De este modo, se llegaría a establecer conjuntos de notas, o propiedades en sí mismas, independientes de las segundas intenciones.

Por esto, concluye Angelelli, la doctrina del *triplex respectus essentiae* se debe fundamentalmente a una confusión de órdenes de lenguaje,[56] motivada por una peculiar situación de la teoría de la predicación,[57] que no contaba con los instrumentos suficientes para asentar claramente el estamento significativo de los niveles de predicación.[58]

El planteamiento y solución del problema de la triple distinción de la esencia, aparece sustancialmente tal como lo enfoca Angelelli, con la sola nota a destacar —por otra parte, del todo fundamental—, que su visión de la cuestión es exclusivamente lógica. En otros términos, diría que trata la vertiente lógica de un problema metafísico. De todos modos, hay también en su análisis otro punto que resulta de interés: el encuadre desde la teoría de la predicación pone de manifiesto un problema de tipo metafísico. Secundariamente, por tanto, la cuestión de la esencia es un problema también lógico. Y ambos aspectos se complementan, aunque no ha de perderse de vista el alcance ontológico del tema tal y como aparece por primera vez en Avicena y, luego, tan frecuente-

---

54 ANGELELLI, I., "Sobre el triple...", p. 19.

55 *Ibid.*, 20.

56 ANGELELLI, I., *Studies on G. Frege...*, p. 200: "Así la nueva lógica de Frege provee una mejor teoría de la predicación, y con ella no es difícil distinguir en qué sentido se dice *especie* y hombre. Y no es necesario conceder al platonismo, sino simplemente, se tiene un lenguaje más adecuado".

57 *Ibid., p.* 144: "Y podemos concluir que la doctrina del *triplex respectus essentiae* se debe —al menos parcialmente— a una peculiar situación de la teoría de la predicación, y se comprende —al lado de otras posibles razones— como un recurso para superar tal situación".

58 *Ibid.*, ps. 197-198: Las segundas intenciones, según el modo habitual de entenderlas, no están colocadas como en un segundo piso del edificio lógico; segundas y primeras intenciones tienen asignadas diferentes habitaciones en el mismo piso. Para que una segunda intención sea una propiedad debe mostrarse como perteneciente a un individuo (o, más ampliamente, a una *res*) *en cuanto conocido*; pero para que una clase de primeras intenciones sea propiedad, debe mostrarse como perteneciente a un individuo *en cuanto existente independientemente* de nuestro conocimiento. Así entonces, los predicados de nivel superior dan la apariencia de ser una especie de predicados de primer nivel.".

mente repetido. Por eso las restricciones que Angelelli pone a su solución, son del todo exactas, y colabora a esa exactitud el análisis prolijo y riguroso del tema

III. A MODO DE CONCLUSION PROBLEMATICA

1. La descripción de ciertos puntos fundamentales de la metafísica de Avicena permite precisar los supuestos de algunas de sus principales nociones. La división universal de los seres, en primer término, está realizada según los criterios de la posibilidad y de la necesidad bajo una dimensión lógica, pues el fundamento de la distinción no se toma estrictamente del modo de ser de los entes.

La finitud de los seres creados, por otra parte, justifica la consideración de su contingencia, mas no la de su posibilidad. En efecto, no es ésta la condición de la existencia real del ente. Porque esto supondría que la posibilidad es la anterioridad determinada esencialmente, y cuya concreción en un ser individual viene dada por la atribución de la existencia que efectúa el Ser necesario. Más esa anterioridad específica no hace otra cosa que situar la inteligencia en un mundo inteligible, cuya misma inteligibilidad no está tomada del ser de ese mundo, sino de su configuración ideal. Sucede, al mismo tiempo, que las esencias posibles plantean una serie de exigencias a las que es imposible negarles su lugar dentro de la especulación, una vez aceptada su situación como esencias posibles.

Estas exigencias pueden encuadrarse en dos perspectivas: 1) por parte del Ser necesario: ya que todo lo que es no puede no ser puesto en la existencia, la necesidad del Primer ser se transmite a los seres posibles por sí mismos, de suerte que todo aquello que es posible, es necesario que exista; 2) por parte de la configuración completa de todas las esencias: en este planteamiento hay una confluencia de posibilidad y realidad, en el sentido de que lo posible es, en alguna medida, el mundo que ya es. En efecto, lo que es considerado posible, es lo que ya es o aquello que podrá ser (ya habrá de ser), pero que de ningún modo se trata de una novedad específica, pues *este* mundo es el que es posible, y en tanto que existe, es necesario por la necesidad del Primer ser. Por tanto, la articulación de esencias entre sí no es una especie de casualidad metafísica, sino que el planteamiento aviceniano (y, diría, de toda filosofía posibilista) toma, de algún modo, el mundo real como la medida de la posibilidad y, al mismo tiempo, como lo que la limita a ser posibilidad de este mundo. Pero Avicena sigue pensando que este mundo es porque es posible, es decir, íntimamente justificado por la composición de posibles; de donde aparece una extraña confusión de Lógica y Metafísica.

La correspondencia que establece Avicena entre esencia posible y el tercer estado de la esencia, da lugar a un horizonte filosófico en el que se puede contar con un instrumento lógico muy preciso: la abstracción obtenida de la purificación de las dimensiones existenciales de las esencias, hace a su contenido universalmente invariable y, al mismo tiempo, perfectamente sujeto a las exigencias racionales o, en otros términos, a las mismas posibilidades de la razón. Este aspecto lógico funda una teoría de la predicación que, haciéndose

eco de la necesidad impuesta por el Primer ser y de la invariabilidad de la esencia posible, permite la elaboración de una lógica que suplantará la metafísica. Este último aspecto no está plenamente desarrollado en Avicena, pero sin lugar a dudas estos supuestos pueden explicitarse en este sentido.

2. Cuando Santo Tomás considera los tres estados de la esencia, no admite totalmente las consecuencias expresas del esencialismo aviceniano, puesto que elude la continuación sistemática de los presupuestos. Su obra nos habla claramente de que no fue éste su planteamiento y su solución fundamentales. Hay en Tomás de Aquino una utilización lógica del tercer estado de la esencia, relacionada fundamentalmente con el tema de la predicación. Es conocido, sin embargo, el giro posterior de la filosofía de Tomás, que lleva consigo una crítica de Avicena. Tal vez, históricamente se le dio más importancia al tema de la triple distinción de la esencia de la que realmente tuvo en la genuina metafísica tomista, puesto que la esencia *absolute considerata* puede llegar a tener, a lo sumo, cierta función lógica —como lo hace Santo Tomás en el *De ente*—; sin embargo, pienso que tampoco es del todo necesaria en la teoría de la predicación, que puede sur suficientemente explicada a partir de la abstracción.

3. Las características de la esencia *secundum se* son variadas. Y según se desarrollan los sistemas esencialistas modernos, se ve con más nitidez la conexión lógico-metafísica que ya aparece en Avicena entre tercer estado y esencia posible. Un punto de conexión se establece en cuanto que la esencia se considera como *abstracta ab utroque esse*: aquí los dos estados del ser, que no se identifican con la esencia en sí, son el ser en los singulares y el ser mental. Y, en efecto, el hecho de que la esencia esté abstraída de esta manera, significa que en modo alguno se refiere al ser real: ni está realizada en los singulares, ni tiene ese ser mental, consecuencia de la abstracción, que le permite ser predicada. Así, porque de la esencia se puede decir sólo aquello que le corresponde en cuanto que es definida por tales notas y no otras, el juicio deviene necesario, porque es expresión de lo esencial o idéntico. Lo accidental, por el contrario, pertenece al orden del ser. De este modo, la metafísica de la esencia así definida y desarrollada, no tiene por objeto el ser, sino lo necesario, que está reducido a la necesidad lógica.

4. Uno de los aspectos que resaltan con más claridad en este tipo de metafísica, es el desplazamiento del objeto de esta ciencia hacia las vertientes exclusivamente gnoseológicas. En otras palabras, esta metafísica no es tanto la ciencia del ser en cuanto tal (*ens inquantum ens*), sino del ser en cuanto objeto (*ens in quantum obiectum*, o también, del *esse obiectivum*). Así, la fundamentación metafísica en un fundamento poco sólido es suplantada, consecuentemente, por una fundamentación ideal de la metafísica: más sólida —comparativamente— esta última en cuanto responde adecuadamente a un conjunto de definiciones esenciales estrictas, pero donde las esencias no son la *esencia actuada* del ente, sino la *esencia pensada u objetiva*. De esta manera, la gnoseología suplanta a la metafísica en la medida en que se funda en esta última: lo cual supone un juicio determinado sobre el valor de tal metafísica. Ejemplos

en la historia no faltan: el *esse essentiae* de Enrique de Gante; el *esse apparens* de Pedro Aureolo; la *quidditas concepta ab intellectu* de Mateo de Acquasparta; el *ens communissimum* de Duns Scoto. Y dando un salto de pocos siglos: el *conceptus obiectivus* de Suárez, o la *realitas obiectiva* de Descartes. Al mismo tiempo, el *esse* es considerado, con más insistencia, como *existentia.*

Entonces:

1. ¿Cuál es la entidad de la esencia? (si es que se puede hablar de entidad en este caso).
2. ¿Es válido considerarla como *ens,* aunque sea *obiectivum*?
3. ¿Cuál es la entidad del mismo *esse obiectivum*?, o el ser en cuanto pensado ¿a qué responde realmente?
4. ¿Todo planteamiento gnoseológico responde a una fundamentación metafísica?
5. ¿Es la verdad aquello que responde a la esencia entendida aisladamente?

La respuesta a estas preguntas –y a algunas más– dará lugar a un nuevo y más extenso trabajo.

DANIEL O. GAMARRA
Roma

FUNDAMENTACION DE UNA ONTOLOGIA DE LA NATURALEZA

"Santiguarse y levar ferro".
(CERVANTES, *Don Quijote*).

Ante el panorama esbozado en el capítulo anterior,[1] el filósofo que pretenda incursionar en la filosofía de la naturaleza se halla frente a una primera pregunta, que ha de responder antes de pasar adelante: ¿Es posible, aún hoy, una consideración estrictamente filosófica de la naturaleza?

Si se resuelve por la negativa, considerando suficientes sea la reflexión científica, sea la filosofía de la ciencia, entonces se hallará frente a una situación de tal gravedad que acabará tambaleando la filosofía toda; porque si el cosmos está fuera de su alcance como filósofo —si el cosmos es una suerte de "vacío filosófico"— entonces, ¿cuál sería la suerte de una antropología que se quedaría así sin base sustentadora, pues toma al hombre *de* y debe *reponerlo en* un cosmos filosóficamente injustificado? ¿Qué de una meta-physica sin una physica motivante y desde la cual llegar más "allá de..."? Al cabo: ¿no logra el hombre todo su saber natural *desde* lo material dado? Si acepta que "nada hay en el intelecto que de algún modo no haya pasado por los sentidos", ¿no confiesa así que está todo, *de algún modo,* en eso mismo que le afecta sensiblemente? En fin: si se deja de lado la naturaleza —el hombre incluso— ¿qué le queda al filósofo? Pero, ¿queda *el* filósofo, ese diligente escudriñador de las cosas en busca de la verdad radical?

Si, por el contrario, se resuelve por la afirmativa, entonces no tendrá más remedio que afrontar —con temor y temblor— la necesidad de estructurar una *nueva filosofía de la naturaleza;* una filosofía de la naturaleza pensada con sentido de contemporaneidad; que harta agua ha corrido sobre el terreno, lavando, destruyendo y, al cabo, purificando y preparando para la siembra. Tendrá, sí, la ventaja de saber mejor lo que está bien y está mal gracias —enano en hombros de gigantes— a tantos predecesores quienes, positiva o negativamente, le han preparado el camino. Pero, concomitantemente, podrá sentirse agobiado por la responsabilidad de su decisión: veinticinco siglos de respetabilísimos y venerados maestros constituye grave carga cuando se pretende innovar en temas que ellos han manejado con tanta sabiduría, pero de cuya validez ya no está convencido, al punto de constituir un cargo de conciencia callar por ello.

¿Qué hacer, pues, en este brete? Ya que la respuesta por la negativa queda desahuciada y la honestidad intelectual compele, será cuestión de proceder, sin mayores ilusiones en cuanto a personal idoneidad y entendederas, con prudencia para evaluar, y fortaleza para obrar.

---

[1] Este artículo forma parte de una obra en preparación; en el dicho "capítulo anterior" se estudia la situación contemporánea de la filosofía de la naturaleza, intentando mostrar allí la insuficiencia actual de los estudios pertinentes.

Este intento que emprendemos ahora indica ya nuestra pretensión de entrar positivamente en el palenque; sin embargo, no es nuestro propósito dar la solución definitiva: esto demostraría una altanería incompatible con nuestro oficio de filósofo; pero sí contribuir en la medida de nuestras fuerzas, a llenar el vacío señalado. A ello nos obliga una dedicación de más de veinte años al tema filosófico-natural; y optar hoy por un silencio pseudohumilde u oportunista forzaría nuestra conciencia y, a la postre, acabaríamos dejando que el orgullo se nos trasluciera por los agujeros de la túnica.

Precisamente los tantos años en que venimos laborando desde dentro del sistema de Aristóteles, intentando avanzar desde él, nos han convencido de lo in-fructuoso de nuestros esfuerzos, por la sencilla razón —que harto nos costó ver— de que en el sistema de Aristóteles —amplio y genial para su época y más— no existe un tratamiento del ente natural que lo considere desde *una adecuada e incompartida perspectiva filosófica.* Esto es: no existe allí una *ontología* del ente natural sino una genial pero indiscriminada síntesis del saber *científico y filosófico* conjuntamente, de su época, en comprensible con-fusión clamante de una discriminación sólo posible al correr del desarrollo del saber. Esta posibilidad de purificación del aristotelismo se viene produciendo históricamente al hilo del desarrollo del saber científico el cual, al reclamar de allí lo suyo, ha dado lugar a unas querellas que ya es hora de dar por acabadas desde la filosofía de la naturaleza, restringiéndola al estudio de lo específicamente ontológico del ente físico.

Intentaremos, pues, elaborar una *ontología del ente natural;* y esto sin permitir— ya en la casa solariega ahora— que la metafísica reclame como en exclusiva lo ontológico. En efecto: tal se está acostumbrado a considerar la ontología como parte de la metafísica —y aun como toda ella— con abusiva restricción de lo que el término significa, que probablemente esta proposición nuestra de una ontología del ente natural se haga objeto de inmediata repulsa. Mas, ¿por qué ha de seguir así? ¿Por qué lo consuetudinario nos ha de cegar hasta negar lo evidente? Pues ¿de qué otra cosa se ha de ocupar primordialmente el filósofo que del *ser* y de lo que a él competa? Y esto es cabalmente *ontología.* Y el amante de la sabiduría ha de buscar la verdad del ser allí, en todo campo, lugar y tiempo donde sospeche hallarla, aceptando el logos del ser cuando éste quiera presentarse, donde haya ser; sea éste del orden o de la especie que fuere; ocupándose, para el caso, primera, larga y cuidadosamente de ese cosmos donde, directa o indirectamente, está incluido *todo ser.* Al menos por el ya citado "nada hay en el intelecto..."; puesto esto, ya en cabal cuenta, quiere decir que lo que el filósofo no halle *de ningún modo* en la naturaleza, de ningún modo lo hallará jamás.

Por el resto, el respeto y recuperación efectiva de esa otrora inclusiva filosofía de la naturaleza traería también como consecuencia una necesaria purificación de la metafísica actual, librándola de temas o justificaciones pertinentes a la filosofía natural y allanándose así el camino como para que pueda constituirse estrictamente en la teología (natural) que vacilante pero acertadamente quería el mismo Aristóteles, al definir la filosofía primera como aquélla que se ocupa "del ente en cuanto ente y (existiendo) separadamente" (*Met.*,

1064 a 28). El nexo entre aquella filosofía natural y esta teología lo constituirá la antropología, apareciendo así el hombre cual el ente-límite que es, ciudadano de dos mundos según su materio-espiritualidad, y punto singularísimo de coincidencia de objeto y sujeto en el acto de conocimiento.

Así completado este camino de ida y vuelta, se habrá logrado que todo cuanto era oscuro y misterioso al comienzo, aparezca ahora más claro... y más claramente misterioso.

EL FILOSOFAR NATURAL

Según Bergson, toda gran filosofía parte siempre de una intuición fontal; permitiéndonos corregir al gran pensador francés, diremos ahora que a todo filosofar, en siendo tal y no mera repetición, y por modesto que sea, le acontece lo mismo: en su concreción comienza por buscar un orden satisfactorio en cuanto ha aprendido y ha pensado; y si al cabo lo logra, ello acontecerá gracias a la iluminación procurada por una verdad inicial aptamente escogida cual foco de irradiación. Su filosofar posterior, su ir amando la sabiduría en la medida en que su volición lo empuje y su razón le demuestre, será un ir desplegando las virtualidades anexas a aquella verdad fundamental y fundamentante. No importa cuánto han pensado sus precesores, ni hasta dónde han llegada en sus lucubraciones: el verdadero filósofo necesita siempre recomenzar la tarea. Porque *filosofía* indica primordialmente amor; y amar es una experiencia personal total, irrenunciable e incompartida al cabo; cuya transmisión puede y debe intentarse como ayuda y aliento: he ahí la historia de la filosofía; pero nunca para que sea *tomada* como de otro: he ahí el filosofar.

No quiere significar esto que sea necesario "partir de cero" para filosofar: al fin de cuentas ningún amor lo hace; sino que, sin desconocer lo hecho —lo cual sería ficticio— se busquen las raíces y orígenes mismos del camino que se ha de andar, si se es capaz de ir haciéndolo. Esta es la originalidad del filósofo, que dista mucho de lo efímero novedoso o, peor, llamativo.

Tampoco quiere esto decir que en este punto debamos embarcarnos en la grave y desesperada tarea de dar respuesta a la eterna pregunta: ¿Qué es "filosofía"?; para determinar posteriormente qué es "filosofía de la naturaleza". Pero si el desarrollo histórico-crítico del pensamiento nos ha de servir para algo, procediendo a eliminar de la filosofía clásica todo cuanto sabemos hoy que pertenece a otros dominios noéticos y tomando en cuenta —por la positiva— el estado del filosofar contemporáneo, podremos asignar al filósofo ya una tarea propia, privativa de un modo no compartido de visualizar *lo que es*. Así las cosas, la filosofía será específicamente *ontología*, tratando del ente en cuanto *es* y de sus concomitancias existenciales.

Consiguientemente, todo cuanto de aquí siga comportará nuestro esfuerzo por cumplir tan simples pero exigentes premisas, mostrando al lector los elementos que consideramos primarios para echar a andar; y los pasos ini-

ciales con que ensayaremos nuestra marcha, nuestro intento de estructurar los fundamentos de una filosofía contemporánea de la naturaleza tras la proposición de: un motivo del filosofar; una actitud filosófica; un punto formal de partida.

No estará de más aquí aclarar, de una vez para siempre, que tantas cuantas veces hablemos del *ente*, éste será el ente con que nos topamos inmediatamente: *el ente natural objetivado*, convertido en objeto de conocimiento. Si alguna vez lo aclaramos especialmente, será sólo por razones enfáticas.

UN MOTIVO DEL FILOSOFAR: LA EXPERIENCIA

El papel primordial que hacemos jugar a la experiencia como motivante del filosofar no puede llamar la atención siendo como es ella punto de partida fundamental de todo saber y hacer del hombre: nada escapa, directa o indirectamente, noética o fácticamente, a ese primer paso por las horcas caudinas de "lo experimentado", aquello repetidamente puesto a prueba, "lo sabido", "lo establecido". Etapas todas ellas que conforman la circunstancia del hombre en sociedad. Sin necesidad ni oportunidad ahora de desorbitarnos en una fenomenología de la experiencia, nos bastará con echar una atenta mirada al cosmos y al hombre en él para caer en la cuenta de la espontaneidad e inmediatez de comunicación entre las cosas y ese hombre; pues desde las rudimentarias técnicas del llamado "hombre primitivo", hasta las arrollantes manifestaciones de la ciencia y de la técnica actuales, pasando por el saber y el hacer del "hombre de la calle", todo está allí, entre nosotros, corroborando aquella comunicación.

Considerándola ahora desde nuestra perspectiva específica, tal comunicación aparece cual una relación inter-activa, como una cooperación de las cosas entre sí y del hombre con ellas; y hasta tal punto es esto así que el hombre las tiene —dicho al modo de Heidegger— a la mano, pudiendo saber y hacer de ellas tras la verificación primera y pro-temática de que las cosas están allí, "se las ve" espontáneamente operativas, constituyendo ese gran proscenio desde el cual obtendrá el hombre —cuando se separa de las cosas, objetivándolas— todos los datos que posibilitarán su saber y su operar. En otras palabras: cuando se integre el hombre, con su específico modo de ser, a la naturaleza.[2]

Porque aquel pro-tematismo significa que no existe para el hombre un "estar allí" las cosas que no vaya indisolublemente acompañado por al menos un rudimentario "ser así" esas cosas: toda cosa —cada cosa— naturalmente, espontáneamente *es* y se impone con su presencia en medio de presencias que se imponen, el todo sin preeminencias absolutas pero con privanzas circunstan-

---

2 Decimos "pro-temática" y no "a-temáticamente" porque dada la unidad de ser y —concomitantemente— de obrar del hombre, él todo lo capta "a su modo": al modo de receptor de logos que es, por consiguiente, a modo de *tematizante por excelencia*. Lo estrictamente a-temático pertenece al animal, en todo caso.

ciales. Esta es la *physis* pro-temáticamente presente al hombre en el trasfondo de una connaturalidad basal. En el marco de esta *physis* protemática se va logrando un saber y un hacer al modo de un aquí y un allá, más bien azarosamente y según se presenta la oportunidad; la multiplicación de oportunidades y la diversidad de modos de comportamiento de las cosas, con la ampliación del espectro dinámico del cosmos que así aflora, promoverá compulsivamente al hombre a buscar y enunciar una relación, un orden entre tanto acontecer: aparecerá así un pre-tematismo que irá estructurando un saber y un hacer tales que ambos constituirán una primera vislumbre de la posibilidad de tematizar lo conocido y lo cognoscible, a través de un *método* que se irá constituyendo y perfeccionando al hilo de la sistematización. En este punto ya tenemos transformado el *cosmos* —el orden existencial de las cosas— en *universo*: el cosmos vivido por el hombre.[3]

Por este camino así esbozado la experiencia, fundada en la connaturalidad existencial hombre-cosas, resulta incesantemente renovada y creciente, no un primer paso dado de una vez y para siempre; pues esta presencia del cosmosmos se va haciendo constantemente mayor y mejor a medida que va develando el hombre la verdad del ente. Sobre ello, la transmisión de la experiencia y del saber así alcanzados lleva a una cierta aceleración del proceso por cuanto la capacitación lograda hace más fácil la adquisición de nuevos conocimientos, por un lado; y por otro, las mismas relaciones entre lo ya sabido permiten presuponer otras a descubrir. De este modo esa aceleración es especialmente cierta en cuanto referida a la dominación de la naturaleza, al uso que el hombre llega a hacer de aquella verdad del ente, sea esto epistémicamente (ciencia), sea prácticamente (técnica).

Cuando no se trata de imperar al ente sino de convivir esa connaturalidad inicial sin utilitarismos, haciéndose cargo conscientemente el hombre de la asimetría en que aquella connaturalidad específicamente consiste: en el fundamento de un diá-logos unidireccional, dirigido hacia el captador de *eidos* que es él, surge la filosofía. Porque entonces el cosmos se transforma en un serante-el hombre; y por cuanto de sí la connaturalidad funda primeramente lo atractivo y posteriormente lo noético, tal filosofar será primordialmente amor; amor por aquello que se alcanzará a inteligir perfectivamente por metodización del diá-logos. Gracias a tal comunicación el hombre se enriquecerá en aquello que él tiene de esencial; mas, también las cosas alcanzarán nueva jerarquía, llevadas entonces como irán al acto de *ser conocidas*: alcanzada esta plenitud, en ella serán gracias-al-hombre. El amor transforma al amante y al amado.

Pero aquí, en el filosofar, poca cabida tiene aquella aceleración del proceso que aceptamos para la ciencia y para la técnica: la filosofía —sustantivación genérica del real filosofar— tiene una realidad sumamente endeble para

---

[3] Cuando se trate del *universo* vivido por el hombre, se tendrá el *mundo*, donde a la relación hombre-cosas se integrará la relación hombre-hombre; y al hacer del hombre, su obrar.

ello, incomparable en este aspecto con ciencia y técnica; pues esta filosofía constituiría, en todo caso y si no se la transforma en la exigua suma de las opiniones de los filósofos, en lo muy poco acerca de lo cual existe cierto consenso universal; o bien en el quehacer de quienes optan por seguir más o menos pedestre u originalmente a un determinado filósofo, este sí original y creador.

Lo real de la filosofía es el real filosofar de cada uno en función de cierta temática clásica y genialmente descubierta casi *ab ovo;* y la experiencia se transmite —y el progreso se logra— en la medida en que el genio es capaz de ir mostrando vitalmente, al conjuro de sus decires, el camino transitado y sus hitos fundamentales, sugiriendo audacias e insinuando dificultades: del filósofo y para el filósofo es verdaderamente importante aprender el genio de la invención, ponindolo en marcha a su costo y riesgo por la fuerza impulsora del amor a la sabiduría.[4]

Así, pues, nuestra experiencia de partida debe entenderse en el amplio sentido de abarcar, junto a la vivencia inteligente de la naturaleza, también la historia del filosofar; pero no excluyentemente, ya que debe agregarse aquí como *motivación* del filósofo —mas nunca como *argumentación*— todo cuanto conforma su vida cultural para el caso: los saberes científico, técnico, teológico, las vivencias religiosas, la sabiduría ancestral, etc.

No obstante, en el desarrollo de nuestro discurso futuro trataremos de ser muy parcos en cuanto a la recurrencia *explícita* al saber ajeno y especialmente a la historia de la filosofía; pues sin dejar de reconocer todo cuanto debemos a ello (y a mucho más) queremos ahora no embrollar con citaciones, reconocimientos y notas un desarrollo que pretendemos allanado, en lo posible, de erudiciones y controversias: tanto el perito cuanto el novicio —pero a diverso título, es claro— pueden pasarse sin ellas; y aun bien podría ser que lo agradecieran.

UNA ACTITUD: EL REALISMO ESPONTANEO

Nuestra actitud realista ha quedado implícita pero indudable cuando al correr del discurso sobre el sentido de la experiencia la hemos caracterizado fundamentalmente como connaturalidad hombre-cosas (realismo ontológico) y, sobre ello, hemos proclamado la esencial tematicidad de esas cosas (realismo gnoseológico). Sin embargo, bajo este acápite actual no entraremos ahora de modo alguno en la clásica querella realismo-idealismo en ninguna de sus modalidades o variantes. Si estamos intentando fundar sobre nueva base la filosofía de la naturaleza no cabe ahora una actitud crítica que debe venir muy mucho después del ejercicio concreto de esa facultad de conocer y saber que indiscutiblemente tiene el hombre; ese hombre que antes de toda problemática acepta espontáneamente que las cosas —el mundo que le es exterior— están

[4] Es precisamente con relación a este genio de la invención que Whitehead ha podido decir con razón: "The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato", *Process and reality,* Part II, ch. 1, sect. 1.

allí, existen como algo palpable y consistente; y que conoce esas cosas tal como ellas son, no obstante cuán rudimentario y perfectible sea ese conocimiento.

Claro es que nuestro *realismo espontáneo* no es tan rudo que desconociendo toda crítica acabe cayendo en lo pueril: el caudal es aun de tomo y lomo como para atravesar el río a pie enjuto. Pero tampoco significa una posición que justifiquemos a modo de solución final a la querella dicha sino que más bien la proponemos como adoptada aquí, solicitando del lector una suerte de acto de fe filosófica si pretende seguirnos en nuestro itinerario prometido. No obstante, para que sepa a qué asiente, nos explicamos: afirmamos, en primer lugar, que esas cosas existen fuera de nosotros,[5] como en rodeo y oferta; al afirmar que existen, afirmamos un cierto saber inicial de ellas, ostensiblemente real en la técnica más rudimentaria, que no es sino aprovechamiento a doble faz de aquella oferta; la cual oferta, así admitida en el conocer y el operar, nos hace excluir tanto un *realismo ingenuo* —¡hay tanta simplicidad en él!— cuanto un *realismo crítico*, muy próximo a nosotros, pero asimismo posterior en su elaboración. Nuestro *realismo espontáneo* quiere ser la actitud de quien, obligándose a fundar, evita operar desde dentro de ese polémico estado del acontecer filosófico pero reconoce el valor de la experiencia —la suya y la ajena— optando entonces, como método al menos y hasta tanto se pruebe lo contrario, por admitir espontáneamente la existencia de las cosas y la posibilidad de conocerlas y de *saber* de ellas. Posibilidad que es ya *actualidad* por aquella misma admisión de existencia.

UN PUNTO DE PARTIDA: EL DINAMISMO DE SER

En función de lo dicho acerca del valor de la experiencia entendida en su más amplio sentido buscaremos nuestro punto de partida. Precisamente el desplegar histórico del filosofar se ha logrado a través de una constante: el *ser*. Desde Parménides a Heidegger la historia del pensamiento aparece como un ir eslabonando "la gran cadena del ser" (Lovejoy), sin querer significar con ello una monótona concreción del vínculo sino sólo señalar esa tenaz persistencia, no obstante los avatares. Unida esa experiencia multisecular con la propia, todo ello parece indicar la conveniencia primera de fundar nuestra contemporánea filosofía de la naturaleza en el *ser*. Preguntaremos, pues, de algún modo por el "ser natural", por ese ser con que se encuentra el hombre como obsequio de partida de todo su saber y hacer. Mas será necesario formular la pregunta inicial con sumo cuidado ya que de ella dependerá —debe depender— esencialmene la ruta a seguir para ir respondiéndola, las respuestas que se logre y, al cabo, la filosofía que se estructure. Es decir, que en nuestro punto de partida la caracterización del ente natural ha de ser lo suficientemente primaria, pero al mismo tiempo lo suficientemente fecunda como para que todo

---

5 No decimos, como suele acostumbrarse, "independientemente de nosotros" porque en tanto no trascendamos nuestras lindes mundanas, pertenecemos a la naturaleza y existimos en incoercible interacción con ella.

futuro desarrollo reconozca ese punto como origen y acabe hallando en él su raíz justificante; siempre respetando el carácter ontológico de la argumentación.

Pues bien: una dilatada y vigilante meditación —más dilatada de lo deseado y menos vigilante de lo debido— tras una historia que pertenece más bien a la psicología de la invención y sin cabida aquí, nos ha llevado a formular nuestra pregunta inicial motivante así: *¿Qué significa "ser el ente"?*

Vale decir:

a) que no nos preguntamos, simplemente, por *el ser*: esto sería aquí excesivamente amplio y general, no proporcionado al problema específico que ahora nos ocupa; resultando entonces un cierto apriorismo o pre-juicio que paga su tributo a un filosofar total ya constituido;

b) tampoco nos preguntamos por *el ser del ente*, como si nos interesara "algo" del ente, una como parte de él, o bien uno de sus aspectos, y no el ente mismo; además de comportar también esta pregunta el apriorismo señalado ya;

c) nos preguntamos, sí, por *ser el ente*: por el significado y contenido de la afirmación primera y perfección fundamental de toda otra. Pues *ser indica* la totalidad que *es*; esa realidad *única*, irremplazable e irrepetible que es. Ese *es* —ese presente del indicativo que preferimos al infinitivo *ser*— tan indefinible por originalísimo cuanto inexplicable por omnicomprehensivo, pero tan real e invocante que pronunciado en su brevedad monosilábica en la silenciosa soledad de una vigilia espectante, nos hace intuir infinitamente más de lo que de él llegaremos a saber y a saber decir.

La pregunta por el significado y contenido de "ser el ente" es, de este modo, la pregunta fundamental, la demanda por el significado de su totalidad actual; por su actualidad, en fin, entendida ésta en le doble sentido que completivamente exige su ser en acto: en cuanto *existir* y en cuanto *actuar*. Precisamente es esta presencialidad del ente, este ser-nos él, la que nos conduce, tras una variada y cuidadosamente analizada experiencia, a una PRIMERA Y PRIMITIVA CONCLUSIÓN ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL, surgente de la condición misma de presencialidad del ente, a saber: *"Ser" y "ser dinámico" es una misma e inescindible realidad.*

LAS CONDICIONES DEL ENTE

Consiguientemente y en concordancia con nuestra pregunta inicial motivante, diremos que "ser el ente" es "ser dinámico el ente"; imponiéndose esta conclusión como absolutamente primera y necesaria: es tan indemostrable como el mismo "ser", pero de tan obligada admisión como la realidad misma de éste; pues *a contrario sensu* un ente rigurosamente inerte, que jamás entrara —ni pudiera hacerlo— en inter-acción directa o indirecta —presentificándose

así a través de algún modo de operación— nunca llegaría a ser-nos, permaneciendo por sí mismo absolutamente desconocido. En términos más claros: no existiría.[6]

Ahora bien: la misma condición de presencialidad, de "ser el ente", exige la pluralidad de entes como único modo de que el ente realmente exista; pues para hacerlo —y en tanto le va su "ser" en el dinamismo— necesita del ente con quien hacerlo, esto es: necesita con quien operar (co-operar) para existir. Es precisamente en esta co-existencia, en esta co-operación, donde cada ente es y donde los entes justifican mutuamente sus respectivas existencias puesto que cada uno exige al otro para *ser*. Suponer la posible existencia de un único ente que conformara todo el cosmos sería pretender un absurdo pues se trataría de *un ente actual que no es* por estar impedido de ejercer su "ser activo", esto es: su "ser".

Todo ello ya nos permite hablar de una suerte de empobrecimiento del ente (¡en el momento de su afirmación!) en esa menesterosidad del "otro" que supone en el ente una esencial apertura desde aquella primera reconcentración y como vuelta sobre sí mismo con que se nos apareció el "es" cual expresante autosuficiente de una realidad única, irrepetible e irremplazable que *es* con absoluta in-tensidad de ser. Con todo, esa demanda del "otro" para *ser* es un requerimiento de mínima, una condición necesaria para que el ente exista; pero no para que el cosmos exista, habida cuenta de la empírica pluralidad de entes existentes, cada uno de los cuales *es*. Será menester en este momento retornar una vez más a nuestro fundante "ser el ente" para responder a esta nueva pregunta: ¿cómo es posible, desde nuestro concepto de "ser el ente", explicar la existencia de esa constatada multiplicidad de entes que en conjunto conforman el cosmos?

Toda nueva experiencia puede afectar a una teoría según tres posibilidades: confirmarla; refutarla; obligar (y facilitar) a su ampliación. Intentemos este último y más deseable camino.

Si bien es cierto que un ente necesita a "otro" para existir, hemos dicho más arriba que es esta una exigencia de mínima y no parece haber razón para que el ente no pueda co-existir con más de un congénere; y como de hecho así lo hace, esa pluralidad generalizada de entes inter-activos nos revela con mayor fuerza aún —si bien no con mayor necesidad —al ente como siendo "de dentro afuera" según una distensión o des-plegamiento que dilata y amplía su "ser dinámico" al extender su campo co-operativo: el ente aparece así cual un intrínseco tender desde sí hacia lo(s)-otro(s)-que sí, revelándose con una riqueza existencial no exigida por la condición fundamental de "ser el ente". El ente sigue siendo tal y como lo exige nuestra Primera Conclu-

---

[6] En terminología clásica, el dinamismo del ser es un trascendental para J. B. Lotz, *Ontologia*, Caput III, "De operatione ut entis trascendentalis", Barcelona, 1963.

sión Ontológica Fundamental, mas la experiencia ahora de "ser el cosmos" muestra más al vivo la riqueza concreta encerrada en aquel "ser dinámico el ente" según una multidireccional capacidad de manifestarse en co-operación. De aquí que podamos enunciar nuestra Segunda Conclusión Ontológica Fundamental: *El ente es y es ex-tenso.*[7] tenso —múltiplemente tenso— hacia "lo(s) otro (s)" desde su teórica condición originaria de ser. En la actual economía cósmica la necesidad de otro para "ser el ente" se expande hasta hacerse co-operación indefinidamente ofrecida y aceptada como para dar lugar a esa asombrosa variedad de aconteceres en que consiste la naturaleza, y desde la cual se fundamentan —y se van efectivizando en la medida en que esa oferta es aceptada— la ciencia y el arte (técnica).[8]

Será necesario todavía, urgidos asimismo por la experiencia, reparar en un tercer momento de esas condiciones del ente: nos referimos a la temporalidad del ente, al "ser el ente" en cuanto corrientemente proyectamos todas nuestras vivencias y experiencias en ese como telón de fondo contra el cual los entes aparecen existiendo y jugando sus papeles inter-activos. Se trata ahora de ese "ser el ente durante un tiempo", durante el tiempo en el cual es co-operativamente con sus congéneres temporales. Sin necesidad de discutir ahora el ser del tiempo, nos bastará con reparar en ese "durante" que ha surgido un poco como juego literario, pero que expresa en verdad precisamente el meollo del problema; porque si retornamos una vez más a nuestra primera intención de fundarlo todo en el "ser el ente", ese ente no puede ser-nos sin con-ser-nos, sin acompañarnos en nuestro propio existir, en nuestro ir viviendo: no tendría sentido un ente temporalmente puntual, presente sólo instantáneamente. En suma: que tan necesariamente como "ser = ser dinámico" es "ser = ser durante el ente"; donde ambas igualdades se exigen mutuamente. Y de este modo alcanzamos nuestra Tercera Conclusión Ontológica Fundamental: *El ente es y es durante.* "Ser el ente" es un "siendo el ente".

CONCLUSIÓN AMPLIATORIA

Encarando la experiencia desde nuestra actitud originaria según un realismo espontáneo hemos logrado establecer condiciones de "ser el ente" bajo las exigencias de actividad, extensión y duración; de modo tal que no son estas cualidades o calificativos del ente sino su mismo "ser": "ser el ente" es "ser operativo, extenso, durante el ente". El con-ser del ente, esa pluralidad de entes cada uno de los cuales "es" (operativo, extenso, durante) es una plura-

---

[7] Para diferenciar esta extensión con la clásica geométrica la escribiremos siempre así, con ese guión que enfatiza lo tenso *ad extra* del ente natural.

[8] Como veremos, esta extensión múltiple del ente se logra a través de su múltiplemente variada posibilidad de co-operar en función de sus cualidades.

lidad inter-activa de entes con-puestos sin realidad intermedia que no sea ente; y esto es poner-los en contacto. Ese con-poner el ente comportará no solamente integrar la pluralidad experiencial que constituye el cosmos sino también instaurar su con-jugación con el hombre: con-ponerlo con el cognoscente. Es cabalmente desde esta con-posición que se establece la relación ontológica de la cual hemos hecho aflorar como manifestación aquellas exigencias ónticas primigenias; de modo tal que desde su ser-para-mí y en cuanto llega a ser-para-mí, ese ente es buscado y circunscripto en su ser-en sí cual precondición necesaria de su ser-para-mí. La ontología se establece según un ciclo cerrado: ser del ente en cuanto experimentado —» ser en-sí del ente —» experiencia del ente explicada (?).

Ambas con-posiciones: de los entes entre sí y con respecto al cognoscente, estructuran la con-posición universal o de integración de los concretos modos diversos de ser en función de una *relación* que —también ella— ha venido subyaciendo como condición necesaria para que exista aquella con-posición. Desde una experiencia vivida a una experiencia inteligida la *relación* ha subsistido ubicuamente presente: genéricamente en la con-posición ente-ente(s); específicamente en la con-posición ente-cognoscente. A tal punto es válido esto que podemos todavía enunciar, cual ampliación y corolario de la esencial operatividad de ente y en función de nuestra ecuación fundamental: "ser" = "ser dinámico", una Cuarta Conclusión Ontológica Fundamental: "*Ser el ente" es "ser relacionalmente el ente".*[9] como presencia a algo (inter-acción espontánea) o, más acabadamente, como presencia a alguien (inter-acción noético-fáctica).

En la actual economía universal "ser el ente" es, pues, "ser el ente un en-sí-con-otro"; y por cuanto no queda justificada la existencia de ningún ente en particular por algún mérito especial que le competa, debe admitirse la recíproca justificación ente-ente(s) en ese ser-en-sí-para-otro y aun gracias-a-otro del ente.

Sólo bajo estas condiciones esencialmente relacionales parece ser posible el cosmos; y aislar en él un ente "para estudiarlo mejor" es un modo violento de proceder, aun cuando a menudo sea necesario hacerlo. Pero toda conclusión que se logre por este artificio deberá ser seguida muy de cerca por una síntesis integradora de lo así alcanzado con el dominio total del ente.

Tal vez no sea ocioso destacar que esta Cuarta Conclusión resume, en verdad, a todas las demás anteriores, puesto que si bien de la Primera Conclusión se desprenden sucesivamente las otras tres, es ésta de la relacionalidad del ente la que cierra el círculo ontológico esencial, pues esta *relación* supone al ente dinámico, ex-tenso y durante. De todos modos, una vez establecidas esas

---

[9] Es fácil ver en este enunciado su carácter de explicitativo de una operatividad que no es sino co-operatividad.

Conclusiones, desde cualesquiera de ellas puede recorrerse aquel círculo; y así debe acontecer si es cierto que "ser el ente" es "ser dinámico, ex-tenso, durante, relacional, el ente".

J. E. Bolzán
Centro de Investigaciones
Filosófico - Naturales
CONICET

NOTAS Y COMENTARIOS

OCTAVIO N. DERISI, FILOSOFO CRISTIANO

Los filósofos de valer —al revés de lo que con triste frecuencia sucede a los artistas— logran en vida notoriedad y fama. Se publican sus "obras completas" aun cuando les quedan muchas por escribir; se les dedican artículos, estudios, seminarios, biografías, homenajes; una editorial alemana ha presentado un volumen titulado "In honorem", que es un catálogo de publicaciones dedicadas a honrar a un filósofo.

Alberto Caturelli, a la vez filósofo profundo e investigador incansable de la historia del pensamiento argentino, a quien debemos notables trabajos que han contribuido a acrecentar nuestro acervo cultural, presenta en la obra reseñada la figura de un maestro, Octavio Nicolás Derisi, ampliamente conocido aquí y en el extranjero, miembro de varias academias nacionales e internacionales, fundador de instituciones, revistas y asociaciones filosóficas, formador de una pléyade de pensadores y autor de cerca de cuarenta libros y casi seiscientos artículos.

La obra se divide en tres partes: en la primera, que comprende once capítulos, se estudia la vida y la obra de Derisi y se expone con admirable precisión su pensamiento; en la segunda, se presenta una selecta antología de textos del filósofo; en la tercera, se detalla su copiosa producción escrita y los estudios que sobre ella se han realizado.

La parte biográfica es la más breve: narra su infancia en su Pergamino natal, su temprana vocación sacerdotal y su brillante trayectoria en el Seminario de Buenos Aires, coronada por los doctorados eclesiásticos en filosofía y en teología, obtenido este último con su tesis "La constitución esencial del sacrificio de la Misa", analizada en sus cuatro causas; fue publicada en 1930 y justamente premiada, conservando aun su validez.

Luego se reseña su actividad como profesor en el Seminario Mayor de La Plata, época en la que alternó su labor docente con la de alumno en la Universidad Nacional de Buenos Aires, donde se doctoró en filosofía, mereciendo dos distinciones: el premio al mejor alumno de su promoción y el premio al mejor alumno de la Facultad de Filosofía y Letras. Por otra parte, su tesis "Fundamentos metafísicos del orden moral" mereció ser premiada como la mejor tesis del bienio 1940-1941.

A la vez comenzó una ininterrumpida serie de trabajos filosóficos, publicados en distintas revistas, estudiando diversas manifestaciones del pensamiento moderno desde el ángulo de un tomismo a la vez comprensivo e incisivo. Reunidos estos artículos en "Filosofía moderna y filosofía tomista", mereció el Primer Premio Nacional de Filosofía en 1945. Contemporáneamente enseñó en los Cursos de Cultura Católica, donde lo conoció quien firma esta recensión;

---

* ALBERTO CATURELLI, Octavio Nicolás Derisi, filósofo cristiano, E.D.U.C.A., Buenos Aires, 1984, 524 pp.

eran notables la claridad, el entusiasmo y el buen humor que caracterizaban sus clases.

No menciona Caturelli una actividad que Derisi realizó en la década del cuarenta: su intensa labor como asesor de la Acción Católica Universitaria en La Plata, cuyos frutos perduran hasta hoy. Pero esa dedicación apostólica no le impidió seguir investigando y publicando. De 1942 es su profundo ensayo sobre "Lo eterno y lo temporal en el arte"; de 1943, "Concepto de la filosofía cristiana"; ese mismo año gana por concurso la cátedra adjunta de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires; en 1945 presenta una de sus obras fundamentales, "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás"; en 1947 gana por concurso la cátedra titular de Gnoseología y Metafísica en la Universidad de La Plata.

Otra importante labor de Derisi es la traducción del alemán y del francés de obras de Grabmann, Maritain, Garrigou-Lagrange. En 1946 fundó nuestra revista, "Sapientia", la única publicación filosófica que en nuestro país ha aparecido ininterrumpidamente durante casi cuarenta años, a costa de grandes esfuerzos. Fundó también, en la Universidad de La Plata, el Instituto de Filosofía y, en 1950, la "Revista de Filosofía", que dirigió hasta el año 1955 en que fuera despojado de su cátedra por el gobierno enfrentado con la Iglesia; desde entonces esta revista ha tenido sólo esporádicas apariciones.

En 1958 el Episcopado argentino creaba la Universidad Católica de Buenos Aires; su primer rector e incansable animador fue Monseñor Derisi, que ostentaba ya el título de Prelado de Su Santidad, otorgado por el Papa Pío XII. En la nueva institución desarrolló una labor extraordinaria por su complejidad y por sus frutos. Su alto nivel intelectual, su selecto cuerpo de profesores, sus tareas de investigación, sus distintas publicaciones (revistas y libros), su infraestructura adecuada y en constante crecimiento son el resultado del empeño y la tenacidad de Monseñor Derisi.

No decreció el ritmo de sus publicaciones; junto a varias obras menores, aparecieron, en 1956, "Tratado de existencialismo y tomismo"; en 1963, "Filosofía de la cultura y de los valores"; en 1965, "Actualidad del pensamiento de San Agustín"; en 1968, "El último Heidegger"; en 1969, "Naturaleza y vida de la Universidad". En 1970 fue creado Obispo Auxiliar de La Plata, continuando al frente de la Universidad Católica de Buenos Aires. Otros volúmenes fueron apareciendo: "Santo Tomás y la filosofía actual", en 1975; "La palabra", en 1978; "Esencia y vida de la persona humana", en 1979; ese mismo año, "Max Scheler", publicado en Madrid.

Al finalizar el año 1981 finalizó también su fructuosa labor como Rector de la Universidad Católica, pero continúa hasta hoy como docente emérito, a la vez que sigue participando de congresos nacionales e internacionales, dictando conferencias y escribiendo: este mismo año 1985 han aparecido dos volúmenes suyos: "Estudios de Metafísica" y "Estudios de Gnoseología".

Caturelli expone con singular maestría la línea seguida por Derisi en su trayectoria filosófica; desde sus primeros trabajos ha visto con nitidez que el inmanentismo cartesiano, al hacer de la idea el objeto del conocimiento, crea el drama de la filosofía moderna: su impotencia para alcanzar lo real, claramente declarada por Kant. En distintas obras y con diversos enfoques, Derisi ha mostrado las consecuencias de este desvío inicial; lógicamente desembocó en

el idealismo, no sólo en el clásico, el alemán del siglo pasado, sino en sus intentos renovadores de este siglo; la obra dedicada a Benedetto Croce, publicada en Madrid en 1947, hace ver cuál es el resultado de dejar el ser por el pensar.

El esfuerzo original de la fenomenología no logra superar el inmanentismo, aun cuando haya reconquistado la intencionalidad del conocer; un objeto de pensamiento sólo puede ser distinto del acto de pensar si posee ser en sí; de otro modo se recae en subjetivismo, como sucede en el caso de Husserl. Un paso adelante, pero aun incompleto, es el realizado por Scheler; en su crítica al formalismo kantiano asentó como base de la ética la realidad objetiva y la realidad de la persona; sin embargo, negó su sustancialidad. Por otra parte, aunque sus reflexiones sobre los valores éticos y de diversa índole sean aportes decisivos, el separar el ser y el valor quita solidez a su posición.

Más avanza el existencialismo que abiertamente abraza al ser; con todo, su esfuerzo se esteriliza por su enfoque irracionalista que no llega a la realidad del ser sino a su aparecer fenoménico, incluso en el último Heidegger; el ser se convierte en una presencia. En cambio, en el realismo tomista la inteligencia acoge al ser que la determina, identificándola en el orden intencional con él. No hay ya dualismo ntre presentación y realidad; el sujeto y el objeto forman una unidad en el acto de conocer, con la posesión inmaterial de lo conocido por el cognoscente.

Estas son las posiciones que, por otra parte, sostiene toda filosofía cristiana. Derisi entró, en 1936, en una polémica iniciada unos años antes en Francia, con un aporte claro: la filosofía es un conocimiento intelectual de la realidad por sus causas; pertenece de por sí al orden humano y por ello es limitado. El cristianismo no es una filosofía, pero contiene verdades accesibles a la razón humana. De ahí que el filósofo cristiano no puede dejar de ver en la doctrina revelada, de por sí objeto de fe, una ayuda a su labor racional, tanto negativa, en cuanto le hace ver el error de alguna conclusión contraria a la fe, como positiva, en cuanto le aclara nociones conocidas naturalmente pero de modo imperfecto y presenta verdades racionales, pero de hecho no descubiertas por el hombre.

La organización racional de los datos revelados constituye un determinado modo de saber, la teología. Esta disciplina necesita, como instrumento, una filosofía acorde; y sin duda debe ser, en el caso del cristianismo, una filosofía influida del doble modo antedicho por la fe cristiana. En otros términos, debe ser una filosofía cristiana. Hay, de hecho, más de una que cumple con este requisito, pero el tomismo es la forma más típica de filosofía cristiana. Sobre todo esto aparece en el orden ético: la filosofía moral, volcada al plano existencial, necesita la ayuda de la teología moral para completar y dilucidar su conocimiento de la ley natural: el orden práctico tiene un fin último natural subordinado a otro, sobrenatural, que sólo la revelación devela. Y aquí es donde más nítidamente aparece la validez del tomismo.

El estudio del conocimiento centra la filosofía moderna. Derisi, desde sus primeras obras, ha analizado este hecho y sus consecuencias; a la vez que detecta desvíos, señala el recto sendero. La inteligencia está volcada al ser; entendiendo, alcanza lo real y descubre lo que las cosas son, sus esencias y sus causas. Esto es posible porque, gracias a su inmaterialidad, logra poseer en sí el constitutivo inteligible, la "forma" de las cosas, pero precisamente como ajena; en su interioridad hace suya la realidad que la trasciende. No hay lugar al problema del "puente" entre el pensamiento y lo real.

Lo entendido posee en el cognoscente un grado de inmaterialidad que no posee en las cosas sensibles, objeto inmediato de la intelección. Es preciso una elevación: de ahí la necesidad del "entendimiento agente" descubierto por Aristóteles, que extrae de la concreción sensible su contenido inteligible y con él fecunda la potencia intelectiva; así actuada, esta potencia realiza su acto, identificándose objetivamente con la esencia de la cosa conocida, expresada en un concepto. Por el juicio se llega al decisivo aspecto existencial de la realidad, fundamentándose así el saber tanto teorético o especulativo como práctico, ordenado al obrar y al hacer.

Queda así asentado el valor de la inteligencia: mediante la intuición sensible de la realidad extramental y gracias a la abstracción intelectual se llega a la esencia existente, constituida como tal por el acto de ser. No hay, pues, en el tomismo el "olvido del ser", denunciado por Heidegger; por el contrario, hay una metafísica realista que supera el estrecho horizonte tanto del empirismo como del racionalismo. Derisi, ahondando la noción de "participación" muestra cómo el centro de la filosofía está precisamente en el "esse": las esencias son por su participación del acto de ser; al existir por participación exigen una fuente de su existencia, el Acto Puro de Ser, que es Dios.

Pero la participación del ser no sólo exige una fuente del existir sino del obrar: el Acto Puro actúa en cada acción de la creatura, cada vez que pasa de la potencia al acto, de modo que todo ente finito existe por participación del ser, pero también obra por participación del ser del obrar y posee una esencia por participación de una perfección del Ser divino. Este agudo sentido del carácter limitado de todo ente distinto de Dios lleva a Derisi a referirse constantemente al Ser imparticipado, en quien se identifican esencia y acto de ser, como fuente de toda realidad y explicación última de todo.

En este contexto se enmarca su tesis sobre la palabra. La palabra es expresión del pensamiento; Dios, que es el Ser y por ello es la Verdad, se expresa eternamente por su Verbo; la creación entera es una expresión externa del pensamiento divino. En las cosas materiales, que no pueden entenderse a sí mismas, queda oculta como verdad que ha de descubrir la inteligencia humana y expresarla con palabras. Y el hombre, al descubrir en el mundo la verdad se eleva a la Verdad personal; siendo él mismo persona, entabla diálogo con Dios, que se manifiesta en la palabra revelada, ante todo en el Verbo encarnado, Cristo.

El ser es el fundamento del orden moral: la filosofía contemporánea que desliga al valor del ámbito del ser no pasa de un relativismo agnóstico: si el valor es algo, es ser y es pensable; si no es algo no es nada y la nada es impensable. De ahí el amoralismo de líneas existencialistas como la sartreana: su "moral" de situación carece de apoyo desde que el hombre es sólo autoelección desde la nada. Semejantemente, el materialismo dialéctico no es sino un relativismo pragmatista cuya ética es maquiavélica: es bueno lo eficaz para el cambio de relación entre las clases, no se admite la libertad ni, en realidad, la moral, como es lógico en un sistema en el que la única realidad es la materia.

En cambio, en una perspectiva realista, apoyada en el ser, la moral adquiere todo su sentido: el ser es acto, perfección y por ello es bueno y apetecible. Al conocerlo la inteligencia, mueve a la voluntad que tiende al bien como a su fin. Pero como ningún fin aprehendido por el hombre en esta vida es el

bien absoluto sino una participación del bien, la voluntad no está necesitada a quererlo: de ahí la libertad de elección. El hombre tiene el poder de determinarse en su acción: ante cualquier bien finito posee indiferencia activa, capacidad de dirigir su acto en un sentido o en otro. Si obra rectamente, se orienta a su fin, el Bien supremo.

Precisamente porque ningún bien finito es capaz de saciar la apetencia de la voluntad, hay una tendencia al Bien supremo que para Derisi es la norma de moralidad, disintiendo en esto de otros tomistas que ven la norma en la recta razón. La ordenación al fin último es una ordenación al Ser, presente en cada ser participado. En el caso del hombre, capaz por su libertad de obrar conforme o no con la norma, su acción —y por ella su persona— es buena si está ordenada al fin último; si no, carece de un ser moral que debería poseer: está privada de un bien debido. En todos los entes hay una ordenación a su fin que constituye un orden eternamente pensado y querido por Dios: es la ley eterna. Su participación por la creatura racional es la ley natural que rige su conducta. La ley natural tiene por primer principio la sindéresis —obrar el bien y evitar el mal— y se expande en preceptos primarios, conocidos por todos y secundarios, menos claros. Las leyes humanas deben ser como una continuación de la ley natural; los legisladores humanos no pueden apartarse o contravenir la ley natural so pena de caer en arbitrariedad.

Toda ley obliga: esto plantea el problema del deber. Para Derisi el deber es el efecto de la obligación en cada conciencia y deriva de Dios, autor del orden moral; es un vínculo que ata a la ley. De este modo toda moral auténtica tiene un sentido religioso: se origina en Dios, se orienta a El como a fin último y de El deriva su fuerza imperativa. Pero como el hombre es libre y está sujeto a pasiones, es preciso que su voluntad adquiera una inclinación a obrar rectamente. Tal es la función de las virtudes morales, las que, guiadas por la prudencia, deben guiar la conducta humana a la consecución de su plenitud ontológica, participación —una vez más— del Ser imparticipado.

La separación de los valores de la realidad del ser es la que invalida las axiologías de influjo kantiano, neokantiano o existencialista. En cambio, en una perspectiva realista, el valor está anclado en el ser: el ser es perfección y por ello es bien; el bien es un aspecto del ser. Pero el bien es apetecible (sólo se apetece lo bueno); precisamente en esta relación al sujeto, es decir, en el bien como apetecible por un sujeto consiste el valor. Para Derisi los valores no existen sino como esencias realizables; se constituyen por participación del Bien infinito que es el mismo Dios.

El hombre, que naturalmente aprehende su ordenación al bien y su obligación de regir por ella su accionar, debe, para poder cumplir con este deber, poseer dominio sobre su actuar, sobre su vida, sobre sus bienes. Esto es lo suyo, lo que le es debido, vale decir, su derecho. El derecho es, ante todo, lo que se debe, ya la cosa o la acción debida (derecho objetivo), ya la facultad que se tiene sobre algo (derecho subjetivo). Acertadamente distingue Derisi ley natural y derecho natural: la ley es mucho más amplia ya que el derecho sólo abarca el ámbito de la virtud de la justicia. Por ello precisamente es falsa la separación kantiana y neokantiana entre moral y derecho: el objeto de la justicia es el derecho, pero la justicia pertenece al orden moral. De ahí que sea un contrasentido una ley injusta o un derecho injusto; esto sólo puede darse en el ámbito de la legislación positiva si no atiende a la exigencias de la ley y el derecho naturales.

Todas las reflexiones anteriores culminan en el tema de la persona humana. La actividad intelectual y el ejercicio de la vida moral tienen su raíz en la conciencia y en la libertad, que a su vez se enraizan en la espiritualidad que constituye al hombre como persona. El espíritu abre a la persona —por la intencionalidad— al mundo, a la comunicación con los otros y finalmente a Dios; pero a la vez que realiza esa apertura a lo trascendente, el espíritu confiere interioridad, soledad en su inmanencia, conocimiento de sí y posesión de su propio ser. Pero si el espíritu caracteriza a la persona humana, el cuerpo también la constituye: es por él que pertenece al mundo físico y por él se abre a las cosas y a los demás.

Aquí se inserta la posición de Derisi en la polémica que suscitó el personalismo maritainiano. Para Maritain el hombre es, a la vez, individuo y persona; por su individualidad —con raíz en la materia— es parte de la especie, de la sociedad, de su grupo; por su personalidad —con raíz en la subsistencia del espíritu— es un todo con un fin trascendente: de ahí que el Estado, cuyo fin es temporal, no absorbe —como lo pretenden los totalitarismos— al hombre como persona que, por poseer un fin eterno, trasciende el fin de la sociedad, el bien común. Esta tesis fue aceptada por Derisi; pero al surgir la polémica se ubicó en una vía media: mantiene que la persona no está subordinada a la sociedad, pero acepta que el bien particular personal está subordinado al bien común.

El estudio de la persona lleva naturalmente el tema de la cultura. Para Derisi, la cultura es proyección del espíritu humano en el mundo: las cosas materiales, al ser transformadas por la acción del hombre, reciben impresa una nueva forma de ser que les confiere intencionalidad. Y, al hacerlas, el mismo hombre se cultiva, desarrollando sus virtualidades. Porque la cultura tiene su fuente en el espíritu, su actividad no se limita a lo técnico o a lo artístico, sino que tiene una dimensión moral, que perfecciona el obrar por el ejercicio de las virtudes y una dimensión teorética que dirige el entendimiento a la verdad por la ciencia, la filosofía y la teología.

Si bien la reflexión de Derisi abarca la cultura como desarrollo humano y en este amplio campo no hay limitaciones sino dimensiones que deben integrarse armónicamente, es un hecho que hay culturas regionales. La nuestra es hija de la Europa cristiana, traída por España a nuestro continente y poseedora de un estilo propio, hispanoamericano y más matizadamente argentino. Este es un hecho que exige una fidelidad a nuestras raíces, único modo de conservar nuestra identidad nacional amenazada por intereses e ideologías ajenas a nuestro propio ser, que Derisi ha denunciado con claridad y valentía.

La cultura de los pueblos es un hecho histórico que invita a reflexionar sobre la naturaleza misma de la historia. Para Derisi la historia es unidad de lo esencial inmutable y de lo existencial cambiante: los seres mundanos duran; la duración es la permanencia en el ser. En el hombre, por la conciencia y la libertad la duración se hace historia, en el doble sentido de que cada hombre tiene su historia personal, inserta en el tiempo y también en cuanto el hombre produce hechos históricos, con influjo en la vida social. En la historia hay un aspecto existencial, cambiante; pero el cambio implica la permanencia de algo, del aspecto esencial. Por ello fallan en la explicación del ser de la historia tanto el esencialismo racionalista como el empirismo existencialista, con visiones parciales y excluyentes.

El conocimiento histórico tiene, para Derisi, cuatro planos: la experiencia histórica del hecho; la cuasi-ciencia inductiva de los hechos históricos; la

filosofía de la historia y la teología de la historia. La experiencia histórica, tal como llega a través de testimonios y documentos, mueve a analizarla por una comprehensión (Derisi distingue comprehensión de intelección; ésta indica un conocimiento teorético de lo que es y aquélla un conocimiento de lo que ha llegado a ser por obra de la libertad) completada por una valoración. La comparación de hechos históricos análogos origina generalizaciones que no llegan a ser una ciencia sino una cuasi-ciencia. Pero este plano del saber proporciona material para la reflexión sobre las causas que constituye la filosofía de la historia. Y por esta vía se llega a la causa última, que es Dios; ahora bien, Dios mismo ha intervenido en la historia por la encarnación del Verbo, en quien culmina toda la historia como en su centro; de aquí la teología de la historia.

Pero el hombre no sólo realiza hechos sino obras técnicas y artísticas: a la obra de arte ha dedicado Derisi uno de sus primeros libros, continuando su meditación en uno de sus últimos. Encara ante todo el tema de la belleza, que considera como la perfección ontológica de la forma sensiblemente manifestada; pertenece, así, al orden metafísico realizado en la realidad corpórea que es la que conocemos directamente; pero la analogía permite ascender hasta Dios, belleza imparticipada y luego descender hasta lo sensible y bello: la belleza se extiende tanto como el ser. Sin embargo, el acceso a lo bello se hace por medio de los sentidos, en las cosas que poseen integridad en su ser o perfección, proporción y armonía en sus partes y esplendor manifestativo.

La belleza natural de las cosas ha sido encarnada en ellas por Dios; pero el hombre, continuador de la obra divina, puede imprimir formas bellas en lo que produce: así es creador de la belleza artística —creador sólo en forma analógica— objeto de la filosofía del arte. El artista, en cuanto hombre, al realizar su obra actúa consciente y libremente; por ello su acción debe estar enmarcada en el orden moral, aun cuando el arte es en sí autónomo y ubicado en un plano diferente del moral. La obra artística es expresión de la interioridad espiritual de su autor; es como una palabra proferida manifestando la belleza que se ha encarnado en lo más profundo de su ser y surge encarnándose en la materia externa. Y como todo lo humano, el arte tiene la doble dimensión de permanencia y temporalidad. Es eterna en cuanto belleza y temporal en cuanto a su existencia. De ahí la diferencia de estilos según las épocas y los países. Nuestra época parece sellada por expresiones esotéricas, generalmente carentes de espíritu.

El amplio trabajo de Caturelli sobre Derisi se completa con una exposición de sus ideas sobre la Iglesia y el hombre temporal. La Iglesia tiene una misión sobrenatural y por ello carece de función directa sobre la vida temporal del hombre; sin embargo, su acción, al penetrar en lo más íntimo de la persona, se hace presente en el orden humano. El liberalismo le niega toda injerencia en lo temporal y el clericalismo le pide la liberación de lo económico, social y político; y en realidad lo que le compete es llevar a los hombres a la vida eterna; pero como en la realidad temporal en la que vive cada hombre hay errores, desviaciones e injusticias, debe orientar, corregir y sanear, aunque sólo en forma indirecta, las estructuras temporales, por la enseñanza de la doctrina y por la acción de los laicos comprometidos.

Concluye el libro señalando las posiciones de Derisi sobre la realidad universitaria, de la que ha estado casi toda su vida formando parte activa. Con Caturelli, define la universidad como la corporación de estudiantes y profesores que por la investigación y la docencia se ordena a la contemplación de

la verdad; el trabajo de investigación debe ser el fundamento de la docencia que, a su vez, debe ante todo estar ordenada a formar hábitos de estudio e investigación. Lo que da unidad a la vida universitaria es el amor a la verdad; de ahí la importancia de las disciplinas que directamente se ocupan de la verdad natural y sobrenatural, las filosóficas y teológicas, en la formación del universitario.

Uno de los derechos de la persona, frecuentemente conculcado, es el de elegir libremente la enseñanza que desea recibir. El Estado debe proteger y ayudar el ejercicio de este derecho, no sólo respetando la libertad de enseñanza sino proporcionando los medios necesarios para hacerla realidad. En muchos países, gobiernos sedicentes democráticos manejan monopólicamente la educación con un estilo propio de los más rígidos totalitarismos; en otros permiten una enseñanza no estatal pero la abruman con reglamentaciones; en la mayoría le retacean una ayuda económica sin la cual su funcionamiento es casi imposible.

En donde se permite el ejercicio de este derecho, la Iglesia continuando una tradición que se remonta a sus mismos orígenes, ha abierto instituciones docentes de todo nivel. En nuestra patria, ha sido precisamente Mons. Derisi el encargado de organizar y poner en marcha la Universidad del Episcopado; sus reflexiones surgen de una experiencia vivida intensamente durante un cuarto de siglo, continuación de otra, la de su actividad en la Universidad Nacional. Se pueden resumir en unos pocos principios: la Universidad Católica debe, ante todo, ser una auténtica universidad, organizada para la unificación del saber en sus distintas manifestaciones en una labor armónica de investigación y docencia; todo deberá estar guiado por la filosofía cristiana y la teología católica buscando la integración de una visión sapiencial; no basta, por ello, el dictado de asignaturas filosóficas o teológicas sino que la sabiduría cristiana debe impregnar toda la actividad universitaria; no cerrará sus puertas a nadie, pero sus profesores deberán ubicarse en la línea del pensamiento católico.

La conclusión de Caturelli señala las características propias del pensamiento de Derisi: comprendiendo que el inmanentismo es la raíz de los desvíos del pensamiento moderno, ha realizado una crítica aguda pero comprensiva de las distintas manifestaciones de esta filosofía, rescatando lo positivo pero mostrando su falla fundamental: su ruptura con el ser. Y, siguiendo la inspiración tomista, establece con firmeza el valor de la inteligencia, volcada al ser; restablece el valor de la metafísica y funda en ella la moral, la estética, la cultura. Sin duda, hay distintos influjos —señalados por Caturelli—, ante todo el de Santo Tomás, que han conformado las posiciones de Derisi; pero es fácil ver que las ha reelaborado en una síntesis personal, admirablemente unificada y bastante distinta de una presentación del tomismo como las que hoy abundan.

Quien firma esta nota ha trado personalmente a Derisi durante los últimos cuarenta años casi diariamente; ha leído la multitud de sus escritos, muchas veces en sus manuscritos; lo ha acompañado a congresos, ha seguido sus cursos y asistido a sus conferencias. Y debe confesar que este libro de Caturelli lo ha asombrado por su fidelidad al pensamiento del maestro, por su profunda comprensión de las posiciones expuestas, pero sobre todo por haber mostrado la extraordinaria coherencia y hasta la originalidad de quien no aspiró nunca a ser sino un fiel discípulo de Santo Tomás.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

DOS JUICIOS EUROPEOS ACERCA DE LA OBRA FILOSOFICA DE MONSEÑOR DERISI

I - *Retrato de Octavio Nicolás Derisi*, por Battista Mondin, decano y profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Publicado en el L'Osservatore Romano, edición italiana, del 18-XII-1985.

Octavio Nicolás Derisi es una de las figuras intelectuales más representativas y más prestigiosas no sólo del continente Latino-Americano sino del mundo entero.

Desde hace una década de años he tenido la fortuna de mantener frecuentes contactos con este singular pensador católico argentino, quedando profundamente maravillado por la solidez y lucidez de su pensamiento, por la vastedad de su cultura y de su saber, por la simplicidad y claridad de su estilo y de su discurso, por la amabilidad, suavidad y dulzura de su rostro, por la intensidad de su vida espiritual, por el candor de su fe. Hacía tiempo que, a través de las lecturas de sus obras, reconocí en Derisi a un maestro; después del primer encuentro personal tuve la percepción de hallar en él también a un padre. Efectivamente, el título más bello que Derisi puede ostentar es el de ser el padre de innumerables inteligencias, a las cuales ha brindado durante años el alimento delicioso de la verdad.

Octavio Nicolás Derisi nació el 27 de abril de 1907 en Pergamino (Argentina), ciudad situada a mitad de camino entre Buenos Aires y Córdoba. Su padre, José; su madre, Angela Lomato, eran italianos. Penúltimo de una numerosa familia de hermanos y hermanas, Octavio sintió desde pequeño atracción por la vida sacerdotal y por ello, concluida la escuela elemental, ingresó en el Seminario de Villa Devoto, donde cursó la totalidad de los estudios humanísticos, filosóficos y teológicos. El 20 de diciembre de 1930 fue consagrado sacerdote por el cardenal Santiago Luis Copello.

Durante su carrera de estudiante, Octavio fue siempre el mejor de su clase, promovido a los primeros lugares en todas las materias. Por ello, apenas ordenado sacerdote, sus superiores pensaron en él para hacerlo profesor del Seminario Mayor. Para tal fin completó sus estudios, consiguiendo, en primer lugar, la "laurea" en teología y posteriormente el doctorado en filosofía.

A partir de febrero de 1931 comenzó a dictar Historia de la Filosofía en el Seminario San José; en 1936 asume la cátedra de metafísica. En 1940 consigue el doctorado en "Filosofía y Letras" con la tesis "Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral", la cual mereció el premio "Carlos Octavio Bunge" a la mejor tesis del bienio 1940-1941, posteriormente publicada por el Instituto de Filosofía (se halla ya en la 4ª edición).

El estudio sobre los fundamentos metafísicos del orden moral representa, para Derisi, el inicio de una intensa actividad literaria que lo ha llevado a través de todas las ramas de la filosofía y de la historia de la filosofía, con

especial atención a la filosofía moderna y contemporánea, a la gnoseología, a la moral y a la axiología.

Entre sus primeras obras merecen destacarse: "Estructura noética de la sociología" (1938), traducida al italiano por Amintore Fanfani (1939), y "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista" (1941) que mereció el *Primer Premio Nacional en Filosofía.*

En 1943 Derisi gana el concurso como profesor adjunto de Filosofía Medieval en la Universidad de Buenos Aires. Tres años después entra a formar parte del cuerpo de profesores titulares de la Facultad de Humanidades de La Plata, al frente de la cátedra de Gnoseología y Metafísica. Contemporáneamente funda la revista *Sapientia*, destinada a convertirse en una especie de institución nacional para la Argentina; durante cuarenta años constituye el vehículo más serio y eficaz de la filosofía tomista en América Latina. Diez años más tarde, el incansable Derisi funda y asume la dirección de otra revista filosófica: "Revista de Filosofía", del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de La Plata.

Cuando en 1958 el Episcopado Argentino decide fundar una universidad católica, Derisi posee todos los títulos para ser elegido como primer Rector. En efecto, por decreto del 8 de marzo de 1958 es designado para tan importantísima tarea, la cual conservará ininterrumpidamente durante más de veinte años. Como ha escrito el mismo Derisi, "sin olvidar la libertad de enseñanza, la Universidad adopta la filosofía de Santo Tomás de Aquino, cuyo sistema, principios y método se propone desarrollar e incrementar, según las recomendaciones pedagógicas del derecho canónico y las exhortaciones de los romanos pontífices". Bajo la sabia y estimulante guía de su magnífico rector, en poco tiempo la Universidad Católica Argentina se converte en una de las mejores universidades argentinas y de las más renombradas universidades católicas de todo el mundo.

En 1970 Octavio Derisi es nombrado auxiliar de La Plata y consagrado obispo; diez años más tarde es nombrado Consultor de la Sagrada Congregación para la Educación Católica.

Al término de su actividad académica y con motivo de la conclusión de su largo rectorado en 1980, sus amigos y discípulos le han ofrecido en homenaje un espléndido volumen de *Sapientia*, el cual, entre otras, contiene una afectuosa carta directa de Juan Pablo II a Derisi.

Una vez dejado el rectorado, Derisi de ninguna manera se ha retirado. Así, desde ese momento, su actividad de escritor y docente, liberada de las pesadas cargas administrativas, ha encontrado mayor respiro y energía. En estos últimos años ha organizado los "Cursos de Cultura Católica", ha participado en congresos filosóficos con gran frecuencia en distintas partes del mundo, contribuyendo de forma notable y altamente apreciada con comunicaciones y con lúcidas y calmas intervenciones en las discusiones.

Hemos ya recordado algunas obras de su período juvenil; a las cuales han seguido muchas otras, a promedio de un volumen por año. Entre las más significativas recordamos: "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás" (1945, 2ª ed., 1980), "La persona. Su esencia, su vida, su mundo." (1950), "Tratado de existencialismo y tomismo" (1956), "Filosofía de la cultura y de

los valores" (1963), "Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual" (1975), "Max Scheler, Etica Material de los Valores" (1979) y últimamente: "Estudios de Metafísica" y "Estudios de Gnoseología" (1985).

Lo que caracteriza y diferencia al tomismo de Derisi es, por una parte, la firme adhesión a los principios de Santo Tomás y, por otra, el sabio desarrollo de su pensamiento, sobre todo en aquellos sectores de la historia, de la cultura, de los valores, de la moral, del arte, que por razones históricas y culturales el Aquinate no pudo examinar de un modo minucioso y sistemático. Derisi ha cubierto estas lagunas teniendo ante sí todas las instancias y problemáticas surgidas a la luz de la filosofía moderna y contemporánea.

El conocimiento que Derisi tiene de los modernos (Descartes, Hume, Kant, Hegel, Husserl, Scheler, Heidegger) no es inferior al que posee de Platón, Aristóteles, San Agustín y Tomás de Aquino. Los modernos lo han ayudado a vivificar a los antiguos, a conferir actualidad a su pensamiento, afrontando problemas que los antiguos no conocían o no reconocían con la prioridad dada por los modernos. Viceversa, el conocimiento vasto y profundo de las grandes verdades adquiridas por la filosofía cristiana, facultó a Derisi para entender mejor y echar luz, también, acerca de las cuestiones que los modernos han puesto sobre el tapete con extrema indiferencia y para los cuales no han podido suministrar una solución adecuada, como el problema de la gnoseología, el problema ético, el problema axiológico, el problema de la historia, el problema de la inmanencia y de la trascendencia.

En conclusión, el tomismo de Octavio Nicolás Derisi ha sido y continúa siendo para América Latina lo que fue el de Maritain y Gilson para América del Norte y para Francia, el de Grabmann para Alemania, el de Raeymaeker y van Steenberghen para Béligica, el de Masnovo, Fabro y Vanni Rovighi para Italia: ha dado nuevo brillo y renovado crédito, aun entre los laicos, a la filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino.

Traducción del italiano de Edgardo Castro

II. - Juicio emitido por Teófilo Urdánoz, en la *Historia de la Filosofía*, BAC, t. VIII, pp. 504-506, Madrid, 1985.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI, debe figurar en primera fila en el ámbito del tomismo internacional. Nació en 1907, en la provincia de Buenos Aires. Estudió en el seminario, doctorándose en teología. Ordenado sacerdote, enseñó primero en el seminario mayor de La Plata desde 1934. En 1938 se doctoró en filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y asumió la dirección de los Cursos de Cultura Católica, donde enseñó diversas disciplinas hasta 1948, siendo luego profesor de la Universidad. Fundó en 1946 la revista *Sapientia*, una de las más prestigiosas en filosofía del hemisferio, y en 1956 la *Revista de Filosofía*. En 1947 y en 1954 realizó giras por Europa, dando conferencias en Madrid, París y Roma, y dictó en 1949 un curso en la Universidad Católica de Brasil. Privado de los cargos universitarios en 1955, fundó la Universidad Católica de Buenos Aires, de la que es docente y rector. Su producción filosófica es muy vasta. Entre sus obras destacan: *Filosofía moderna y filosofía tomista* (Buenos Aires, 1941); *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (ibíd. 1941, 3ª ed.,

1969), *Lo eterno y lo temporal en el arte* (ibid, 1942), *Concepto de la filosofía Cristiana* (ibid, 1942), *Ante una nueva Edad Media* (ibid, 1944), *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (ibid, 1945), *La persona: su esencia, su vida, su mundo* (ibid, 1950), *Tratado de existencialismo y tomismo* (ibid, 1956), una extensa confrontación crítica de la doctrina existencialista desde los principios tomistas, *Ontología y epistemología de la historia* (ibid, 1958), *Agustinismo y tomismo* (ibid, 1959), *Metafísica de la libertad* (ibid, 1961), *Filosofía de la cultura y de los valores* (ibid, 1963), además de estudios monográficos sobre Croce, San Agustín y el último Heidegger, numerosos artículos y colaboraciones en congresos y de haber promovido y prologado traducciones de Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson y otros tomistas franceses en cuya línea se ha formado más su pensamiento.

Monseñor Derisi es uno de los expositores e intérpretes más claros, profundos y coherentes del sistema tomista en clave moderna y en todo el arco de sus grandes principios gnoseológicos, metafísicos y morales. El punto de partida de todo conocer es la experiencia sensible, donde la inteligencia capta la esencia objetiva de los entes materiales a través de los tres grados de abstracción y de inmaterialidad hasta la extrema universalidad del ser análogo; la existencia es captada indirectamente en el juicio. La esencia finita es indiferente a la existencia y en potencia para recibir el acto de ser. Pero de hecho existe, lo que implica su participación de Dios, que es el Ser por sí. Es en esta ontología trascendente donde Derisi funda su magnífica exposición de los principios metafísicos del orden moral, anclados en el Bien divino como fin supremo; y en ella funda, también coherente, su filosofía de la persona, constituida por la espiritualidad y actuándose en los tres ámbitos de la libertad: la actividad *contemplativa*, la actividad *moral* y la actividad *técnico-artística;* ámbitos que abren la vía a su triple trascendencia: objetiva, real y divina, siendo esta última el coronamiento de la persona, que, dirigiéndose a Dios en su obrar, obtiene su completa realización y plenitud.

Todo ello conduce a Derisi a sostener un humanismo que no puede ser sino cristiano si quiere ser humanismo. Así su vasta exposición de la filosofía, que se desenvuelve en unidad armónica, en continua fidelidad a Santo Tomás y en aguda crítica de las corrientes actuales del existencialismo e inmanentismo, se configura, a la vez, como ontológica y teocéntrica. "Onto y teocentrismo es el fundamento metafísico del humanismo", concluye en su obra fundamental, *La persona humana*. A la actividad incansable de Mons. Derisi se debe la formación de sólida escuela y la difusión del mejor tomismo en Argentina y en América latina.

INTRODUCCION A SANTO TOMAS *

El autor de este libro había publicado anteriormente una "Introducción al Tomismo", con dos ediciones. Ahora, en una obra enteramente nueva, *Introduzione a San Tommaso,* retoma el tema con mayor amplitud y detención.

En sucesivos capítulos, esta *Introducción* trata de la vida y obra de Santo Tomás y de la elaboración del Tomismo. Esta parte de la obra está realizada con precisión de datos y de fuentes, de modo que estos capítulos ofrecen una apretada síntesis de la historia del Tomismo.

A continuación se enuncian los *postulata majora,* es decir, las veinticuatro tesis tomistas, propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios —hoy de la Educación Católica—, como "normas seguras"; y se transcriben luego el amplio esquema propuesta por el Concilio Vaticano II y los Documentos definitivos aprobados por el mismo Concilio, acerca de la autoridad de Santo Tomás en los estudios de la Iglesia.

Tras estos documentos eclesiásticos, el autor expone detenidamente *treinta y cinco tesis,* que comprenden los puntos fundamentales de la metafísica tomista y que ofrecen una visión completa, más profunda y más precisa que la de las veinticuatro tesis mencionadas. El P. Fabro ha sintetizado aquí, con la claridad y precisión que le son propias, su pensamiento sobre el *esse* como *acto* de ser y sobre la *participación* como *fundamento* del acto y la potencia, tanto en el plano predicamental —de materia y forma— como trascendental —de esencia y acto de ser—. A la luz de los textos de Santo Tomás, sabiamente escogidos y brevemente analizados y comentados, el autor esboza, desde los principios más profundos del acto de ser y la participación, una síntesis vigorosa y orgánica de la metafísica tomista.

En un capítulo consagrado a la *Escolástica y el Tomismo* se sintetizan los rasgos constitutivos de la noción de Escolástica. Allí se trata de la *Escolástica medieval* y de la *Segunda Escolástica,* que floreció principalmente en España y Portugal en los siglos XVI y XVII, con la intervención hegemónica de los teólogos dominicos y jesuitas.

Uno de los capítulos más sobresalientes de la obra —junto con el de las treinta y cinco tesis del autor— es el referente a la *Esencia del Tomismo.* La doctrina del *acto y la potencia,* que Aristóteles había descubierto sólo en el plano predicamental —de la materia y la forma— Santo Tomás la ha conducido a su pureza trascendental de la potencia y el acto de ser —esencia y acto de ser—, fundada en el Acto puro del Esse divino.

A su vez, la doctrina de la *participación,* limitada en Platón a las esencias, sin distiguir las perfecciones puras o trascendentales de las mixtas o

---

* CORNELIO FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno,* Edizione Ares, Milano, 1983, 390 pp.

predicamentales, ha sido conducida por Santo Tomás también a su pureza trascendental de la participación desde el Acto puro del Esse imparticipado hasta el esse participado trascendental de los espíritus puros y del alma —compuestos de acto de ser y de esencia—, y luego al esse de los entes compuestos de acto y potencia predicamental— de la materia y la forma—.

De este modo, con una fisonomía enteramente nueva y con una impronta original, trascendiendo las limitaciones de Aristóteles y de Platón, el Angélico doctor ha logrado sintetizar armoniosamente la doctrina de la participación platónica y del acto y la potencia aristotélica, en un plano enteramente superior, en toda su pureza trascendental metafísica, de ambas nociones, y elaborar así la esencia de todo su sistema. Así los descubrimientos de Platón y Aristóteles han logrado sintetizarse, en sus auténticos valores y purificados de sus limitaciones, en esta síntesis superior trascendental de Santo Tomás. Tal sistema está constituido esencial y primordialmente por la *participación,* desde el Esse divino al esse creado, y por la *potencia y el acto,* que la realizan. Participación, en primer lugar, y potencia y acto, en segundo lugar, pero íntimamente unidas y subordinadas la segunda a la primera y conducidas al plano trascendental, constituyen la *Esencia del Tomismo.* Con lo cual el autor se aparta de otros pensadores que, como Manser, la colocan en la doctrina de la potencia y el acto, o como otros tomistas, que, como Norberto del Prado la ubican en la distinción real de esencia y existencia.

En *Tomismo y Pensamiento Moderno* el P. Fabro se detiene en la exposición de varios opositores del tomismo, como Euken, Rougier, Saitta y Hessen; para ocuparse luego de la fracasada tentativa de algunos autores escolásticos, como Sertillanges, Maréchal, Zamboni y Rahner, entre otros, de querer compatibilizar el Tomismo con la filosofía de Kant, de Heidegger y de otros autores modernos.

La tarea del *Tomismo en el futuro,* dice el autor al respecto, deberá ocuparse de traer al pensamiento moderno "dentro del problema esencial del pensamiento, que es la fundación de la conciencia en el ser y de lo finito en el infinito".

El libro termina con un capítulo sobre el *Futuro del Tomismo,* donde el autor analiza y critica las corrientes por él llamadas "esencialistas y racionalistas" del Tomismo, para asentar todo el sistema de Santo Tomás en la participación del *primum cognitum* y del *primum ontologicum* en el acto de ser (Esse) del ente desde el Acto puro del Ser imparticipado.

Una amplia bibliografía e índice de autores cierran el volumen.

El libro de Fabro constituye una seria y original meditación sobre la Metafísica Tomista —meollo de todo su pensamiento filosófico— fundada en el acto de ser —esse— y en la participación del mismo desde el Esse divino. Desde ese punto central se desarrollan los demás temas de la obra.

Brillan en esta *Introducción* la penetración y precisión de los conceptos, la fundamentación de los mismos en numerosos textos, bien traídos y cuidadosamente analizados del Aquinate, la seriedad en las citas de las fuentes y el orden sistemático de todo el libro.

Con un espíritu constructivo nos permitimos hacer estas pequeñas observaciones a tan importante obra. En primer lugar, no se ve que el Tomismo no pueda ser llamado "Intelectualismo", es decir, un sistema organizado por la

inteligencia sobre las exigencias del ser trascendente, aprehendido originariamente en los datos de las sensaciones. Porque Intelectualismo no es lo mismo que Racionalismo. En segundo lugar, no se comprende qué dificultad pueda haber en admitir que la esencia divina sea, además del *Esse*, también el *"Intelligere"* (Juan de Santo Tomás), desde que *Esse* e *Intelligere* son, no sólo real, sino hasta formal o conceptualmente el mismo concepto (Cfr. nuestro trabajo: "Ser, Entender y Acto", en *Sapientia*, pág. 195, 1981). En tercer lugar, cuando los tomistas se refieren a la composición real de esencia y existencia, creo que no entienden siempre existencia como una permanencia o duración del ser, sino como el *esse* o acto de ser. En cuarto lugar, se nota en la obra una ausencia de la *participación de la esencia*, la cual, si bien no es real en sí misma sin el acto de ser, tiene sin embargo una realidad metafísica, una capacidad o potencia de ser. Santo Tomás da razón de ella desde la Esencia e Inteligencia divinas por una causalidad ejemplar necesaria. Tampoco creemos, pese a la opinión de Krempel, que la *relación trascendental* no sea de Santo Tomás. La relación de la potencia al acto —máxime entre la esencia y acto de ser— no es predicamental, sino trascendental o identificada con las mismas potencia y acto. Finalmente, advertimos no sin cierta pena, que en la nómina de autores y en la Bibliografía estén ausentes los tomistas americanos, y concretamente los argentinos, quienes, por lo demás, tanto estiman y admiran al P. Fabro.

Estas observaciones en nada desmerecen ni empañan el mérito de esta extraordinaria *Introducción a Santo Tomás* del P. Fabro. Ella se presenta como una auténtica contribución, y una de las más serias y profundas de nuestro tiempo, para la comprensión del pensamiento y de la metafísica de Santo Tomás, desde sus fundamentos, y muestra todo el actual valor y vigencia del tomismo frente a los problemas de la filosofía contemporánea.

El libro está pulcramente presentado en la colección "Collana Faretra" de la Editorial Ares de Milán.

OCTAVIO N. DERISI

BIBLIOGRAFIA

OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, EDUCA, Buenos Aires, 1985. Tomo I: Metafísica (366 pp.); tomo II: Gnoseología (286 pp.).

1. Sería ocioso y sobreabundante referirse a la personalidad de Monseñor Octavio N. Derisi. Su amplia labor universitaria, al frente de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires" con la que cumpliera las Bodas de Plata, y de la cual es hoy Rector Honorario, apenas si es una de las facetas de su inmensa labor en beneficio de la Iglesia y de la inteligencia argentina. Su fecunda labor como filósofo y como profesor de Filosofía se ha plasmado en un muy amplio espectro de obras conocidas en nuestro país y en el extranjero. Prácticamente esa labor docente ha puesto de relieve su constante e infatigable entrega en el arte de transmitir los conocimientos, tarea en la cual continúa con pleno vigor en la actualidad, y a la cual no ha abandonado nunca desde que concluyera sus estudios en el Seminario Mayor de La Plata y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

En la obra que reseñamos encontramos cómo el arte de enseñar filosofía se ha aunado en *felix coniunctio* con el arte de escribir sobre temas filosóficos, produciendo de este modo una simbiosis sumamente interesante en frutos para el espíritu de alumnos oyentes y alumnos lectores. Monseñor Derisi, fundador y actual codirector de "Sapientia", con Monseñor Guillermo P. Blanco, aprovechó en tal sentido el tener que escribir los siempre sustanciosos editoriales de esta Revista, para dedicarlos, por lo menos desde hace mucho tiempo, a temas unitarios de filosofía, a los cuales dedicaba el ciclo anual de aparición de los números de "Sapientia".

La forma ordenada y sistemática con la cual combinó su enseñanza en la Cátedra con la redacción de estos artículos, amén por supuesto de sus muy importantes obras, e incluso de otros trabajos monográficos aparecidos en esta u otras revistas, es la que le permite ahora realizar una verdadera obra de recopilación de dichos trabajos —justa y merecida cosecha luego del *labor improbus* de tantos años— que quedan en forma casi natural concatenados, como las cuentas de un rosario, para formar ahora estos "Estudios de Metafísica y Gnoseología".

2. El tomo I está dedicado a "Metafísica", si bien ya en la nota preliminar dice el autor que estos trabajos "no es fácil ubicarlos bajo una u otra disciplina. La Metafísica y la Gnoseología están íntimamente vinculadas; más aún, en última instancia, constituyen una misma disciplina filosófica, cuyo objeto for-

mal es el ser: el *ser en sí* (Ontología), el *ser en su Causa suprema* (Teodicea) y el *ser en cuanto recibido en la inteligencia*

Aunque el autor no realiza divisiones internas en el orden de los trabajos, puede uno percatarse de un cierto agrupamiento de las monografías. Así, en un primer grupo figura el problema general del ser y sus implicancias. En el capítulo I se trata de "El Ser, su constitución, su expresión conceptual", para pasar inmediatamente después a tratar sobre "el Ser y los entes" (caps. II y III) y el importante tópico sobre "La participación del Ser" (cap. IV), que es a su vez más particularmente tratado dentro de la doctrina del Aquinate en el capítulo V: "Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomás". Se pasa luego al problema del "ente participado al Ser imparticipado" (cap. VI) y al de Dios, al cual se dedican los capítulos VII ("El Ser y el conocimiento de Dios") y el VIII ("La esencia de Dios"), retorando al fundamento de la metafísica tomista que el autor ubica en "el Esse e Intelligere divinos", como fundamento y causa de "todo ser y entender participados" (cap. IX) y de "todo ser y toda verdad y entender participado" (cap. X).

Llegado a este punto, quedan ahora ubicadas las interesantes meditaciones sobre "Ser y Entender" (cap. XI); "Ser y Tener" (cap. XII); "Ser y Hacer" (cap. XIII) y un colofón programático sobre "la trascendencia del Ser Divino" (cap. XIV).

Habiendo pues graduado y medido el orden de los estudios en una especie de "descenso" del Ser imparticipado y los entes, ahora ubica el autor aquellos estudios que hacen al problema metafísico del hombre: "Ubicación metafísica del Ser del hombre" (cap. XV); "El orden divino del hombre" (cap. XVI) y "El orden humano" (cap. XVII), con todas las implicancias que resultan del "orden personal", del "orden familiar" y del "orden político". Finaliza este segundo grupo con "Ser y devenir en Antropología" (cap. XVIII).

Viene luego otro grupo de temas, todos ellos por demás interesantes, sobre "Nuevos aportes a la metafísica tomista" (cap. XIX) con tópicos como la puntualización de los conceptos de "participación" y de "analogía", de acuerdo con los textos del Aquinate; "El sentido de la nada en la filosofía moderna y en la filosofía de Santo Tomás" (cap. XX), con análiis de las ideas de M. Heidegger y J. P. Sartre al respecto. Precisamente, sobre estos autores, figuran los dos importantes estudios: "El Ser en M. Heidegger" (cap. XXV) y "El Ser en el existencialismo materialista de J. P. Sartre" (cap. XXVI).

El resto de los capítulos son precisamente meditaciones del autor sobre temas que resultan corolarios explícitos de lo fundamentado con antelación. Señalamos así: "Metafísica y Poesía" (cap. XXIV); "Metafísica del conocimiento" (cap. XXVII); "Metafísica de la libertad" (cap. XXVIII); "Fundamentos metafísicos y la constitución del orden moral" (cap. XXIX); "Fundamento metafí-

sico del derecho natural" (cap. XXX); "Filosofía del desarrollo" (cap. XXXI); "La formación cristiana en la Universidad" (cap. XXXII); "Libertad religiosa" (cap. XXXIII); "Ubicación metafísica del ser del hombre" (cap. XXXIV); "Fenomenología y ontología de la persona" (cap. XXXV); y "Espíritu y materia. Ser y vida paradojal de la persona humana".

3. El tomo II está dedicado a estudios de "Gnoseología". Comienza con el análisis de los "puntos fundamentales del conocimiento humano" (cap. I), en los aspectos del conocimiento sensitivo, el conocimiento intelectivo; etc., para pasar luego a "La objetividad del concepto" (cap. II) y dos preciosas notas, que fueran publicadas oportunamente en la sección literaria dominical de "La Nación", sobre "La maravilla del conocimiento" y "La maravilla de la libertad" (caps. III y IV).

Presenta luego el problema de "Ser, entender y acto" (cap. V) y el problema gnoseológico en Santo Tomás (cap. VI) y su repercusión en el mundo contemporáneo (cap. VII). Este problema es luego retomado en los capítulos XVI ("Intelectualismo y teísmo, irracionalismo y ateísmo"), "Materialismo dialéctico y totalitarismo" (cap. XVII) y "Reflexiones en torno a la filosofía actual" (cap. XVIII).

El tema de la ubicación de la inteligencia queda explayado en los capítulos VIII, IX, X, XI, XII y XIII, todos ellos sumamente claros y explicativos de los principios tomistas. Hay también varios trabajos dedicados a la vida del espíritu, tales como "Contemplación y acción" (cap. XIV); "Técnica y espíritu" (cap. XV); "Vida del espíritu" (cap. XIX); "El orden del espíritu y el pseudo-orden de la materia" (cap. XX); "La unidad de la conciencia" (cap. XXI) y "La intencionalidad de la conciencia" (cap. XXII).

A partir de aquí, se toma el tópico de la verdad, que queda analizado en el cap. XXIII: "Itinerario de la inteligencia a la verdad"; en el cap. XXIV: "La verdad"; en el cap. XXV: "Visión y conceptualización de la verdad en filosofía"; en el cap. XXVI: "Verdad, historia y hermenéutica"; en el cap. XXVII: "Verdad, filosofía e historia"; en el cap. XXVIII: "Verdad e historia"; en el cap. XXIX: "Orden y Verdad"; en el cap. XXX: "Trascendencia social de la verdad" y en el cap. XXXI: "El odio a la verdad y a la inteligencia".

Ya en su parte final, ha agrupado el autor trabajos sobre distintos temas: "Misión perenne y misión actual de la filosofía (cap. XXXII); "La vía inaccesible al ser. A propósito de la filosofía existencial de M. Heidegger" (cap XXXIII); "El existencialismo, último estadio de la desintegración de la filosofía moderna" (cap. XXXIV); "El significado de la enciclica "Aeterni Patris", de León XIII, a los cien años de su publicación" (cap. XXXV); "Carácter racional de la libertad" (cap. XXXVI) y "Supremacía de la inteligencia sobre la voluntad" (cap. XXXVII).

4. De este modo, estamos en presencia de un verdadero *"corpus Metaphysicae"* y de otro *"corpus Gnoseologiae"*, en los cuales el autor desarrolla con la claridad y profundidad que lo caracterizan las ideas fundamentales del *Realismo Crítico*, que no se queda en una mera repetición de lo ya afirmado por el Aquinate, sino que descubre nuevas luces y fecundos aspectos, sobre todo por la constante aproximación crítica con las posiciones y representantes de la Filosofía Moderna y Contemporánea, señalando sus defectos y sus limitaciones. colección de todos sus números.

Cada monografía o estudio tiene la ventaja de la unidad primordial con que ha sido escrito "ab origine", lo que permite su lectura separada, de acuerdo con el interés particular de los lectores, sin por ello sufrir desmedro en cuanto a la aprehensión intelectiva de los distintos problemas. Quien haya asistido a clases de Monseñor Octavio N. Derisi, no podrá menos que recordar y evocar los giros expositivos y el rigor metodológico de sus exposiciones. Y quien simplemente lo conozca por su obra escrita, no podrá tampoco dejar de reconocer la neta ventaja de tener agrupados en estos dos tomos todas estas monografías, la mayoría de las cuales han aparecido en esta revista "Sapientia", pero cuya relectura obligaba necesariamente a tener que ubicar en la ya frondosa

En suma, una muy feliz iniciativa del autor, de cuya indoblegable voluntad de estudio, y de cuya facundia intelectual, estamos siempre aguardando nuevos frutos.

ALFREDO DI PIETRO

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Comentario de la Etica a Nicómaco*. Traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, CIAFIC, Buenos Aires, 1983, 610 pp.

Esta es la primera versión completa del Comentario que se publica en lengua española. La traducción es fruto de una labor ardua y paciente, y beneficiará especialmente a los estudiantes y a aquel público sin conocimientos fluidos del latín.

El estudioso moderno puede recurrir al comentario tomista con dos ópticas distintas, determinadas respectivamente por el propósito de conocer la doctrina de Santo Tomás —y entonces el Comentario complementará el estudio de otras obras del Aquinate que desarrollan la disciplina en cuestión— o bien para disponer de un auxilio para abordar el texto aristotélico.

En uno y otro caso el lector deberá disponer de una cierta cautela, porque las características propias de los comentarios medievales de las obras de Aristóteles son sustancialmente diversas de las exégesis actuales de las mismas. En el caso del comentario tomista, es notable el esfuerzo por mantener la literalidad: Aristóteles ha de ser explicado *ex Aristotele*. Pero, a partir de la *littera*, Santo Tomás indaga también la *intentio auctoris*, y es allí donde el pensamiento del filósofo griego es frecuentemente desbordado. Con fusteza se

ha afirmado que "although Thomas never appeals to any non-Aristotelian principles to interpret Aristotle's words, he nonethelss imputs non-Aristotelian principles to Aristotle, although treating them as if they were Aristotelian" (H. V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism*, Chicago, 1952, pp. 186-187).

Así, uno puede sorprenderse, por ejemplo, con el modo en que Santo Tomás respalda las críticas que Aristóteles hace al bien platónico (cfr. libro I, lect. VI-VII-VIII), mientras que en otras obras como *De Veritate* y las *Summae* acoge la noción de un *bonum universale* y *per essentiam* que Aristóteles tan fervientemente había rechazado. El mismo ejemplo del "bien" puede mostrar cómo Santo Tomás, aún sin salir del Comentario, introduce doctrinas no aristotélicas presentándolas como si lo fueran: en la lect. 6 del libro I él debilita el peso de la crítica aristotélica al bien "común" y "separado" de Platón, expresando que en *Metafísica* Lambda se afirma la existencia de un bien separado de todo el universo (con lo cual entiende que Aristóteles *solamente* habría rechazado el carácter de "común" de la Idea platónica del Bien, sin renunciar a un Bien Absoluto universalmente participado). El filósofo griego, por cierto, habla de un *summum bonum* en *Met.* Lambda 10, pero difícilmente la referencia a él sería pertinente en EN I, 4, ya que aquí se trata de buscar un bien *práctico*, característica de la cual carece el motor inmóvil no menos que la Idea platónica.

Con todo, el estudioso de Aristóteles puede encontrar en el Comentario de Santo Tomás no pocos aciertos interpretativos, fruto del sutil genio tomista para descubrir el profundo sentido de las palabras en la maraña de lo accesorio. En la medida en que seamos capaces de detectar las principales doctrinas tomistas ajenas a la ética aristotélica (entre otras, la creencia en la imposibilidad de la perfecta felicidad en esta vida, en la inmortalidad personal, en un hábito de los principios morales propio de toda naturaleza humana, en una "ley natural" que sobrepasa en mucho la admisión de lo "justo natural" hecha por Aristóteles, en una diversa teoría de la voluntad, etc.), comprenderemos que en infinidad de aspectos puntuales el comentario de Santo Tomás constituye un valioso recurso para la exégesis moderna del filósofo griego. En este sentido, lamentamos el escaso uso que hacen del mismo los más recientes estudios especializados sobre la *Etica Nicomaquea* (particularmente los de la tradición anglosajona).

La traducción que nos ofrece la licenciada Mallea tiene el mérito de la literalidad. Como se trata de una versión inédita, sin duda existirán algunos inconvenientes que podrán ser subsanados en una futura edición gracias a la colaboración de los especialistas que puedan señalarlos.

Se ha trabajo sobre el texto de Marietti (*In decen libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, editio tertia, Torino, 1964). Quizás hubiera sido mejor haberse valido del texto fijado por R. A. Gauthier en la edición leonina (*Opera Omnia*, tomus XLVII, 2 vols., Roma, 1969); pero esta última edición —la única crítica— resulta menos accesible en nuestro medio que aquélla de Marietti.

La autora no incluye el texto de la EN en la versión latina de Guillermo de Moerbeke, ni tampoco (y esto sí es de lamentar) la indicación de la página de la edición Bekker del texto aristotélico, lo cual incomoda el cotejo del mismo. Las notas a pie de página se limitan a señalar referencias de textos, y en algunos casos se transcriben notas de Marietti.

El público de habla española debe agradecer a la licenciada Mallea por el servicio que prestará esta traducción. Deseamos que tenga la amplia difusión que merece.

ERNESTO LA CROCE

GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA, *La envidia igualitaria*, Ed. Planeta, Barcelona, 1984, 244 pp.

Gonzalo Fernández de la Mora se ocupa en este libro de importantes y actuales cuestiones de relevante interés público, cuyo tratamiento nos permite apreciar una vez más los altos méritos del autor, y explicar la causa del destacado lugar que ocupa en la literatura científico-política contemporánea.

Dicha obra presenta un análisis de la "envidia" considerándola no sólo como un vicio sino en relación con la ideología más candente del momento actual: "el igualitarismo" y frente a ello la desigualdad, la vida y muerte de la sociedad.

La obra se compone de tres partes. La primera consiste en el estudio crítico de la envidia desde la antigüedad hasta nuestros días; diversos autores, alrededor de setenta, se han ocupado de ella, llegando a definirla como "un sentimiento maligno y nefasto para el hombre y para la sociedad" (pp. 9-92).

La segunda parte (pp. 93-160) abarca el análisis de la envidia, apuntando a los siguientes aspectos: el planteamiento del tema, la conceptualización, la valoración, la consideración de la envidia como factor político, las defensas frente a ella, su superación y extinción y, por último, la envidia hispana.

El autor aclara ante todo, en lo que hace a la definición de la envidia, que ésta se manifiesta como un sentimiento penoso, es "una desazón provocada por algo exterior" (p. 95).

Se la puede clasificar según distintos criterios: por el objeto: existencial, social o patrimonial; por el origen: lo que brota del orgullo, de la voluntad de poder o de la codicia; y por el número de sujetos, individual y pública (pp. 98-100).

Fernández de la Mora enuncia diferentes tipos de envidia: "axiófila", "abscóndita", "confusionaria", "universal", "prefabricada" y "autopunitiva" (pp. 100-117).

La valoración de este sentimiento se hace a través del juicio crítico frente a la envidia, en primer lugar, reflexionando sobre las tres funciones principales de los sentimientos (felicitaria, orientativa y reactiva) llegando a concluir que ninguna de ellas las realiza la envidia (por ser sentimiento) debido, en primer lugar, a que es un sentimiento penoso; segundo, no orienta porque es desinformadora y produce despersonalización y, en tercer lugar, no es creativa porque no incita a crear sino a anular; no a valorar sino a devaluar; no a distinguir sino a confundir; no a jerarquizar sino a uniformar; la envidia no mueve a nada positivo (pp. 114-116).

En síntesis, es "un sentimiento disfuncional y absurdo", tales son las palabras del autor.

Acercándonos al campo político, el autor explica y declara las incidencias de la envidia en las decisiones políticas, para ello, denuncia el igualitarismo ideológico que acusa a los Estados impetuosamente.

La clase política siempre se ha hallado dividida: gobernantes y gobernados, siendo los segundos presa de los primeros; instaurando "separatismos": son las llamadas "escisiones en el seno del Estado". Como dice Fernández de la Mora, el gobernante permanece más fácilmente en el poder si los gobernados están enfrentdos entre sí y equilibran sus esfuerzos. Otra intención de la clase política es la "lucha de clase", y para promover la unión de los más (pueblo) y su enfrentamiento con los menos (privilegiados) se fomenta la "envidia colectiva" (pp. 125-127).

Señala que tal envidia es alentada por los partidos de izquierda para conseguir adeptos. Hacer pagar a los "privilegiados" es la oferta esencial (p. 132); esta oferta tiene la ventaja de penalizar al mejor, lo cual es más factible y fácil, que promover mejores, que es una empresa ardua.

"Satisfacer a los envidiosos con el mal de muchos" (p. 132): señala Fernández de la Mora que a lo largo de la historia, la envidia se ha manifestado como el resorte típico de los movimientos revolucionarios (p. 133).

Concluye al respecto, que la verdadera excelencia de la sociedad depende de la capacidad de producir personalidades eminentes; "un genio enaltece; el hombre masa, no" (p. 135).

La envidia, en cambio, no engendra grandes hombres; cuanto más envidioso es un pueblo, más pobre resulta en individualidades eminentes, es menos apto para crear, para progresar y para protagonizar la Historia (p. 135).

Frente a este panorama, Fernández de la Mora, expresa la superación y extinción de la envidia a través de la emulación, la obra bien hecha, la estimación de lo valioso en los demás, la solidaridad y la simpatía.

La tercera parte de la obra abarca la temática de la "Desigualdad creadora" (pp. 161-232) aclarando, el autor, que la desigualdad humana es un hecho irreversible, "todos los hombres nacen desiguales y la sociedad trata de igualarlos mediante los usos y preceptos, la desigualdad es inseparable compañera de la naturaleza y de la libertad y no hay igualdad sin arbitrariedad y coacción (p. 161).

Frente a esto, el autor denuncia la falsa voz del igualitarismo ideológico pernicioso y destructor "manifestándose singularmente en la cultura occidental" (p. 161).

La civilización occidental, con su voluntad igualitaria, señala el autor, es primero religiosa, luego política y finalmente económica; la etapa culminante significaría el fin de todos los privilegios y la anulación de las diferencias (p. 166).

Sigue explicando que esta ideología ha tomado tanta importancia que ha invadido a los dos movimientos sociales más extensos de nuestro tiempo: "el democratismo y el socialismo" (p. 166).

El igualitarismo se presenta como un imperativo moral, que no requiere demostración, sino realización (p. 116).

Al demostrar cuál es la trayectoria e intencionalidad de tal ideología señala los beneficios y la bondad de la "desigualdad creadora", fuente de armonía social; para ello explica las diferentes desigualdades, comenzando por la desigualdad metafísica, física y zoológica; la desigualdad humana, social, vital y ultraterrena (pp. 167-197), en ésta última identifica cómo en el cristianismo hay una igualdad de llamamiento, la cual no se traduce en una igualdad de resultados; ni en la vida mundana, ni en la otra, que es la decisiva por ser perdurable (p. 193).

Prosigue el autor expresando que el igualitarismo cristiano se limita a ofrecer a todos la condición de hijos de Dios y la oportunidad de salvarse, pero el libre albedrío divino en la adjudicación de dones y la aplicación de una justicia proporcional a las conductas, desembocan en el desigualitarismo.

Fernández de la Mora señala con toda claridad la acción nociva del igualitarismo que pretende extender sus redes a lo político, social, económico, etc. "La igualdad no existe y todo el problema político se reduce a regular las desigualdades sin constreñir el impulso de autorrealización, que es el más noble del hombre y el motor más poderoso de la Historia (p. 230).

La presente obra ofrece al lector la oportunidad de poder reflexionar sobre este fenómeno que se extiende a todos los campos de acción: el igualitarismo, el cual, lejos de aumentar las libertades, las hace decrecer.

Tiene razón Fernández de la Mora al advertir en su análisis y crítica de este sentimiento tan negativo y corrosivo que la envidia igualitaria trae consigo la "involución cultural y económica". Cuanto más caiga una sociedad en la incitación envidiosa, más frenará su marcha. La envidia igualitaria es el sentimiento social reaccionario por excelencia (p. 231).

Fernández de la Mora concluye su obra haciendo una magnífica reflexión: "No hay que cultivar el odio, sino el respeto al mejor, no el rebajamiento de los superiores, sino la autorrealización propia. La igualdad implica siempre despotismo y la desigualdad es el fruto de la libertad" (p. 235). No olvidemos estas palabras, si hemos tomado conciencia de la situación de gravedad que engendra el pretendido *igualitarismo*.

JOSÉ L. MARTÍNEZ PERONI

TEOFILO URDANOZ, O. P., *Historia de la Filosofía*, t. VIII, siglo XX: Neomarxismos, Estructuralismo, Filosofía de Inspiración Cristiana, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, 527 pp.

Este octavo y último tomo de la Historia de la Filosofía de la BAC, redactado por el P. Teófilo Urdánoz, abarca tres temas fundamentales de nuestro siglo: 1) Neomarxismo, 2) Estructuralismo y 3) Filosofía de inspiración Cristiana.

La Primera Parte versa sobre los disidentes del marxismo contemporáneo; se hace referencia a los marxismos independientes y se dedica un capítulo especial a la *Social Democracia*, que ha dado origen a los distintos socialismos contemporáneos de Europa.

La obra trata luego del Neomarxismo de Francia y de Frankfurt, con un capítulo especial sobre Marcuse, de tanta e inmerecida influencia en los Estados Unidos, y el otro sobre el Neomarxismo humanista de Bloch y Fromm.

A través de Althusser se pasa al Estructuralismo Marxista y luego a la Escuela Estructuralista de Levi Strauss y otros autores.

Muy oportuno resulta el capítulo VII, que agrupa el pensamiento de los *Nuevos Filósofos*.

Lo más interesante de la obra está constituida por la Segunda Parte, en que ampliamente se expone la Filosofía de Inspiración Cristiana del siglo XX. Pocas veces se ha formulado con tanta amplitud y minuciosidad el pensamiento filosófico cristiano del siglo XX en sus múltiples y diversas manifestaciones. La verdad es que este rico pensamiento casi nunca está expuesto con la amplitud y detención debida en otras historias.

En los *Personalistas Cristianos* se expone el pensamiento de Mounier, Lacroix, Nédoncelle, Ricoeur y sobre el *Personalismo tomista* de *Maritain y Gilson*, cuya rica concepción es desarrollada con amplitud y rigor.

Todo lo restante de la obra se refiere a la *Filosofía Tomista* en los distintos países. De Francia se evoca el pensamiento tomista de Garrigou-Lagrange, de Sertillanges, Peillaube, Verneaux, Grenet y de los jesuitas Rousselot, Geny, Tonquédec, Marc y De Finance.

De la Escuela de Lovaina son recordados los tomistas Noël, Raeymaeker, van Steenberghen, Renoirte, Dopp, van Riet y el nuevo Curso de Filosofía del Instituto.

De Italia se mencionan los aportes tomistas de Gemelli y de la Universidad Católica de Milán, con sus maestros Masnovo, Olgiati y Padovani.

De la Universidad *Angelicum* —hoy Santo Tomás de Aquino— de los PP. Dominicos de Roma, se evoca la contribución de Hugon, Zacchi, Cordovani, y también los aportes de los Jesuitas tomistas Mattiusi, Giacon, Busa y el Centro de Gallarate, de tanta repercusión en los últimos años. Se recuerda también allí a Prini, a Mons. Piolanti y a Fabro.

A continuación el autor aborda el tomismo en España e Hispanoamérica, con los filósofos peninsulares, Barbado, M. del Prado, A. Fernández y sobre todo se ocupa ampliamente el P. Santiago Ramírez, "La Comprensión total del Tomismo". Hay una mención también para algunos catedráticos y juristas tomistas de España.

Con especial simpatía y amplitud el P. Urdánoz no ha olvidado a los tomistas de Hispanoamérica: se ha ocupado especialmente de los de la Argentina, deteniéndose con especial cuidado en la exposición del pensamiento de Casares, Caturelli y principalmente de la múltiple contribución de Octavio Derisi.

Esta extensa y minuciosa exposición del tomismo en las diversas regiones concluye con las de los países alemanes, donde se recuerdan las obras de Manser, Gredt y sobre todo la valiosa y múltiple contribución de Pieper, con las de Cathrein, Messner en temas de ética, y los aportes originales del P. Bochenski, en la lógica clásica y lógica moderna.

Además del *Indice General*, dos extensos *Indices de autores y de materias*, facilitan el aprovechamiento de la tan rica obra.

Este último volumen de la Historia de la Filosofía de la BAC constituye una amplia exposición de la Filosofía Contemporánea en sus principales corrientes, y principalmente de la Filosofía Cristiana y Tomista de nuestro tiempo. Se trata de una obra original y de una amplia contribución para el conocimiento cabal del pensamiento contemporáneo, especialmente cristiano. La obra está redactada con orden y claridad, su lectura se hace fácil y asimilable.

Con este VIII tomo llega a su término esta *Historia de la Filosofía*, iniciada por el P. Guillermo Fraile de feliz memoria (tres tomos), y llevada a su conclusión por el incansable P. Teófilo Urdánoz (los últimos cinco tomos).

Por la amplitud del ámbito abarcado, por la extensión y minuciosidad con que son analizadas las diversas escuelas y autores, por la objetividad con que se presenta el pensamiento de los filósofos, por el sentido crítico con que se aborda la exposición de los temas más arduos de la Filosofía a través de sus autores, por la claridad y orden del desarrollo, por la abundancia y selección de la Bibliografía, *esta Historia de la Filosofía se presenta como la más amplia y completa, la más seria y mejor elaborada de cuantas se han presentado hasta hoy en habla castellana.*

Felicitamos al benemérito y estimado P. Urdánoz por su magnífica empresa realizada con esfuerzos de tantos años, en pos de la obra iniciada por el recordado P. Fraile, en favor de una seria y bien lograda Historia de la Filosofía en todo el ámbito de los tiempos, y a la Editorial de la BAC, por su seria contribución al servicio del conocimiento del pensamiento filosófico a través de su Historia.

OCTAVIO N. DERISI

CORIOLANO ALBERINI (Compilación), *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Estudio Preliminar de Diego F. Pró. Ed. Docencia-Proyecto Cinae, Buenos Aires, 1981, 153 pp.

Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino es el nombre bajo el cual aparece una recopilación de estudios de Coriolano Alberini relativos al pensamiento y cultura argentinos; estudios que si bien inéditos, lo están dispersos en numerosas publicaciones nacionales y extranjeras. De allí que esta compilación constituya un aporte al conocimiento y divulgación de la historia de las ideas en la Argentina.

El *Estudio Preliminar* pertenece a Diego Francisco Pró —sin lugar a dudas, figura representativa del quehacer filosófico argentino— director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza - Argentina), el centro de publicaciones de mayor relevancia sobre el pensamiento filosófico en la Argentina.*

* Baste con mencionar la revista *Cuyo, Anuario de historia del pensamiento argentino*, que publica ensayos, notas bibliográficas y comentarios donde se aportan datos poco o nada conocidos; publicación de consulta necesaria para una visión equitativa de lo que se ha realizado y realiza en filosofía en la Argentina.

Coriolano Alberini (1886-1960) que desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires —de la que fuera profesor y decano, en tres períodos alternados entre 1928 y 1940—, asumió ya desde 1910 la más directa reacción frente al positivismo. En los artículos compilados en el volumen que nos ocupa, de los que selectivamente nombramos: "La idea de progreso en la filosofía argentina", "La patria en la universidad", "La cultura filosófica argentina", muestra lo que fue en él tema de constante e intensa preocupación: la génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino y su adecuada inclusión en la cultura universal.

Considera innegable la influencia de la nacionalidad en la filosofía. "Existe una necesidad cronotópica, esto es, según tiempo y espacio, mas no cabe —reconoce— convertir este hecho (...) en esencia de la verdad filosófica" (p. 152).

La historia del pensamiento filosófico argentino comprende dos grandes períodos: el preindependiente y el independiente. Alberini no se ha ocupado del primero, que denomina de "la escolástica colonial", porque como lo señala Pró en su *Estudio Preliminar*, "la mayor parte de la documentación para su estudio se encontraba y se sigue encontrando casi sin publicar, en los archivos de las viejas universidades y de algunos particulares, circunstancias que hacían prácticamente imposible un estudio serio y orgánico de las ideas filosóficas en el Río de la Plata" en dicho período.

Desde la Revolución de Mayo, Alberini establece las siguientes etapas en el desarrollo de las ideas filosóficas en la Argentina: 1) La "Aukfläurung" o Iluminismo, esto es, "la filosofía de las luces" de la razón. Fue el pensamiento que profesaron, "sin negaciones excesivas", los hombres de la emancipación nacional. La última forma teórica del iluminismo argentino fue la "ideología" o racionalismo empírico. 2) El romanticismo, que comprende a los hombres de la organización nacional. En esta etapa se produce la penetración del historicismo y la filosofía tiene una función importante en la organización del país. 3) El positivismo, que surge alrededor de 1880. 4) La reacción contra el positivismo y la fundación de la cultura filosófica pura, que comienza con el desarrollo de las tendencias idealistas y bergsonianas, y más tarde continúa con la irrupción de la fenomenología y la filosofía existencial.

Si bien Alberini distingue en la historia de las ideas filosóficas en la Argentina los períodos mencionados, no quiebra por ello la continuidad del proceso histórico. Concibe las épocas como particiones más o menos esquemáticas, que se caracterizan por el predominio de determinados sistemas de valoraciones y de ideas, sin que éstos sean absolutos y excluyentes. Uno de los hilos conductores que toma, para establecer los cuatro períodos por él analizados, es la idea de progreso. "Criterio seguro", según Pró, para marcar las diferentes etapas por las que ha pasado el pensamiento filosófico argentino.

Las cuatro épocas consideradas por Alberini, en la historia de las ideas en la Argentina, corresponden a otros tantos modos de concebir, los hombres de pensamiento argentinos, la idea de progreso, procurando aplicarla a la realidad del país.

MATILDE I. GARCÍA LOSADA

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Comentario de la política de Aristóteles*, Libro IV, Traducción del original latino por la Lic. Ana María Mallea, Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Nº 110, pp. 12 a 113, Buenos Aires, 1984.

Continuación de la traducción de los tres primeros libros realizada por el Dr. Benito Raffo Magnasco y publicada en 1981 por idéntico editor —B. Nº 106— hoy se presenta a la consideración la versión castellana del Libro Cuarto de esta obra del Aquinate.

Un interrogante acude con prontitud a mi pensamiento: ¿tiene sentido encarar este tipo de tareas en las que se expone lo que un autor del Siglo XIII dijera sobre algo que pensara uno del Siglo IV a.C? No ciertamente si consideráramos a Santo Tomás y a Aristóteles dentro de una óptica que no trascendiera la mera curiosidad histórica. Tampoco quizá si la versión española estuviera exclusivamente destinada a egresados de la carrera de filosofía. Pero en este caso no se trata ni de lo uno ni de lo otro. La traducción lo es de algo tan actual como el hombre, cualquiera sea el tiempo en el que le toque vivir: la política.

La cuestión política: he aquí una insoslayable preocupación humana. La organización política, un que-hacer humano constante. Precisamente éste es el punto que trata este Libro IV. Organizaciones políticas rectas y transgresas; componentes esenciales de toda organización política: función deliberante (legislativa), gobernante (ejecutiva), judicativa (judicial). Es evidente pues la actualidad del temario, ya que como señala Ana María Mallea en su nota "aunque sean diversos de los nuestros los tiempos, lugares, hechos y personas, y la manera de presentar el contenido propuesto, sin embargo el texto nos resulta asombroso, atractivo y fácilmente entendible".

Desde la otra perspectiva señalada, es decir, la que se interroga sobre el destinatario, he de decir que —dada la vigencia y el auge del estudio de las ciencias políticas— resulta imprescindible la traducción de este texto para conocer desde la mira de un genio medieval el pensar de uno griego. Por eso sería verdaderamente importante para un público que desconoce la lengua latina que pudiera tenerse a mano la traducción completa de esta obra, así como también que pudiera disponerse del Comentario de Guillermo de Ockham quien es, para autores como Chatelet (Cfr. *Historia de las Ideologías*) el padre del derecho subjetivo moderno.

Respecto a la versión en sí hay que destacar el saludable intento de la traductora por tornar asequible el lenguaje de Sto. Tomás a los lectores contemporáneos. Así, por ejemplo, traduce literalmente las denominaciones de "status optimatum", "paucorum" y "popularis" en lugar de optar por los términos grie-

gos de aristocracia, oligarquía y democracia tratando de despojar a estas voces del contenido ideológico contemporáneo. Sin embargo, permítaseme observar que los vocablos en cuestión desde hace mucho tiempo forman parte del lenguaje académico y popular por lo que considero hubiera sido más útil —y hubiera evitado también ciertas ambigüedades teñidas de ideología como la del "estado popular"— utilizar los términos griegos y señalar el proceso semántico del que fueron objeto en nota aparte.

Vaya esto en tono de opinión diversa y no detenga a la traductora en la dura tarea que desde hace tiempo ha emprendido, tarea que siglos atrás hicieran los medievales con los griegos: traducir para difundir y hacer fructificar entre quienes desconocen la lengua original el pensamiento de los que nos han precedido.

MARTA J. A. DANERI

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

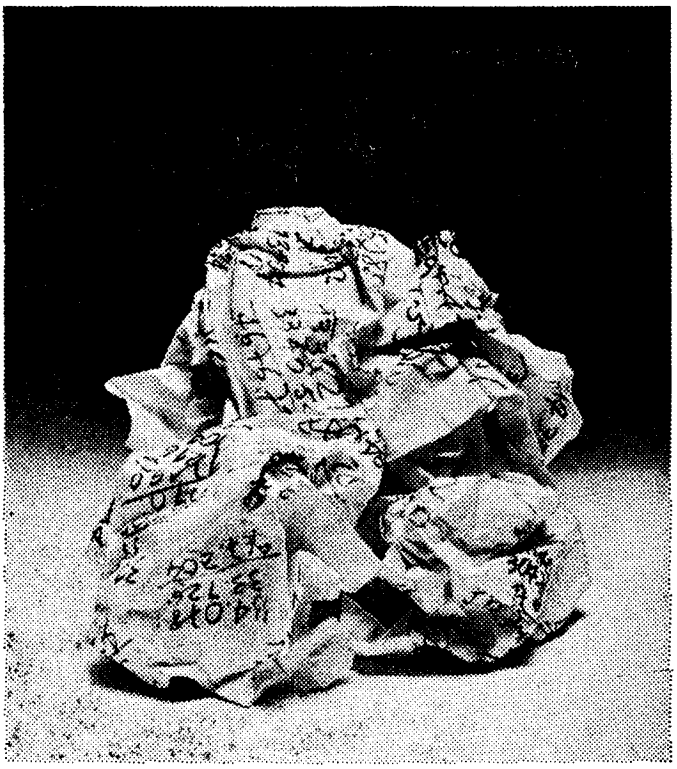
CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

Hipotecarios · Comercial · Industria · Exterior · Agro · Inversión y Leasing

BANCO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES
La seguridad total.

GDG



EL RIESGO DE INVESTIGAR.

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

Bagó
Investigación y Tecnología Argentina

PENSAMIENTO

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

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

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

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

Adhesión de la

Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320 **BUENOS AIRES**

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971
Isidro Casanova
651-0948

SARMIENTO 767
Piso 2º
40-6789 y 6833

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso *T. E. 394 - 1360 - 1364*

FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES

PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD

BAZAR FRANCES

IMPORTACION - REPRESENTACIONES

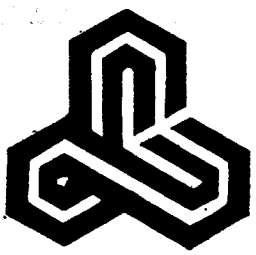
Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

YERBA MATE Y TE

TaraGüi

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

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



Ledesma s.a.a.i.

PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR

Ledesma una empresa que ES argentina

SANCHEZ ELIA **PERALTA RAMOS**

SEPRA S. C. A. **ARQUITECTOS**

ARENALES 1132
CAPITAL

CALZADO
E
INDUMENTARIA
DEPORTIVA

A T O M I K

La expresión del movimiento

Panamérica de Plásticos S.A.I.C.

BANCO RIO