

SAP



SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Itinerario de la inteligencia a la verdad. III. - La inmaterialidad o el acto constitutivo del conocimiento. IV. - De la verdad natural a la verdad revelada</i>	243
--------------------	---	-----

ARTICULOS

FRANCISCO UGARTE CORCUERA:	<i>Estudio sobre la esencia (cont.)</i>	255
OMAR ARGERAMI:	<i>Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII</i>	263
RICARDO MARIMÓN BATLLÓ:	<i>El alma humana o ente intelectual en potencia según Tomás de Aquino</i>	273
P. H. RANDLE:	<i>La significación de las artes liberales en la educación cristiana</i>	283

NOTAS Y COMENTARIOS

ROSA V. ANDRILLI:	<i>El pensamiento filosófico de Monseñor Octavio Nicolás Derisi</i>	299
-------------------	---	-----

BIBLIOGRAFIA

NICOLO CUSANO: *Scritti Filosofici* (Octavio N. Derisi), p. 305; ENNIO INNOCENTI: *Dottrina della Chiesa II* (Luis M. Baliña), p. 306; JOSEFF PIEPER: *El concepto de pecado* (Luis M. Baliña), p. 306; ANDRÉ PIETRE: *Marx y Marxismo* (Roberto M. Aras), p. 307; ENRIQUE COLOM COSTA: *Dios y el obrar humano* (Octavio N. Derisi), p. 308; OCTAVIO N. DERISI: *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (G. Bortolaso), p. 309; ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Inmanuel Kant: Fundamentación metafísica de las costumbres* (Daniel Gamarra), p. 310; *Epistemología e scienze umane* (Alberto G. Ranea), p. 312; RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (Octavio N. Derisi), p. 316.

INDICE DEL VOLUMEN XXXVI	318
--------------------------	-----

Año XXXVI

1981

(Octubre - Diciembre)

INGRESADO
M F IV N° 142
N° 71 (CONT. 176)
BIBLIOTECA Y FONDOS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

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

ITINERARIO DE LA INTELIGENCIA A LA VERDAD

III. - LA INMATERIALIDAD O EL ACTO CONSTITUTIVO DEL CONOCIMIENTO

1. Singularidad del ser del conocimiento

El conocimiento es una realidad singular, única, inmaterial, que no debe confundirse ni asimilarse a ninguna realidad material.

Ya vimos cómo el racionalismo, el empirismo y el kantismo —otro tanto sucede con la fenomenología y el existencialismo— son conducidos al inmanentismo, por una lógica interna, desde la materialización del conocimiento, que substituye el ser propio de éste por una imagen o esquema puramente interior a la conciencia, desvinculado del ser trascendente, es decir, por un substituto que él realmente no es. (Cfr. Ed. de SAPIENTIA Nº 141, de 1981).

Dijimos que el conocimiento es una aprehensión de un objeto o ser trascendente, intencionalmente presente en su acto. Ahora bien, tal develación y aprehensión del ser trascendente en el acto cognoscente se realiza precisamente por la inmaterialidad o superación de la materia.

2. Al conocimiento por la inmaterialidad

Cuando dos o más entes materiales se juntan, forman un compuesto, ya substancial —como el cuerpo y el alma en el hombre—, ya accidental —como un objeto y su color—.

En cambio, en el conocimiento no sucede lo mismo: un ser está presente en el acto de conocer sin mezclarse y constituir con él una unidad, sea substancial o accidental, sino como realmente distinto de él, como objeto —ob-jec-tum— o algo que está ante él y que no se identifica realmente con él. En la unidad del acto cognoscente coexisten, opuestos y sin mezclarse, el ser del sujeto y el ser del objeto. Es lo que se llama una unidad intencional, polarizada de sujeto y objeto como realmente distintos.

Lo cual demuestra que no se trata de una yuxtaposición o unidad material de diversos elementos, porque el ser del objeto se mantiene, sin mezclarse, como distinto del ser del sujeto. El conocimiento es, pues, una aprehensión no material o inmaterial del objeto.

Por otra parte, todo ser material está limitado a sí mismo y es pasivo. Puede ser determinado por otro, pero no puede dar de su ser a otro sin perderlo.

En cambio, en el conocimiento acontece todo lo contrario. El ser del acto cognoscente no se limita a su ser ni es un ser pasivamente determinado, sino, que en la inmanencia lúcida de sí posee el ser o existencia para otro ser, que no es él, en cuanto otro o distinto de él, sin mezclarse con él. Un ser realmente distinto del propio ser subjetivo comienza a estar presente, a existir en el acto del ser cognoscente del sujeto o, en otros términos, el ser y el acto cognoscente activamente confiere el ser o existir a otro ser que no es él y en cuanto otro o distinto de él, sin constituir con él una unidad real, sino solamente intencional.

El conocimiento, afirma Maritain, se constituye por una super-existencia del acto cognoscente, de cuya riqueza de ser puede dar ser o existir a otro para que, en cuanto otro, comience a existir en él, en el único acto de ser.

Con lo cual se pone de manifiesto que el conocimiento se constituye como algo distinto y opuesto enteramente al ser material, es decir, que se constituye por la inmaterialidad de su ser.

Por lo demás, entre cualquier actividad material y la conciencia hay un hiatus esencial, dice Bergson, que no se puede explicar por puros movimientos nerviosos materiales.

3. Los grados del conocimiento, constituidos por los grados de la inmaterialidad

a) el conocimiento sensitivo

Un primer grado, el más imperfecto del conocimiento, es el de los sentidos, como conocimiento o aprehensión de un objeto distinto del propio acto cognoscente, este conocimiento se constituye con la inmaterialidad, según lo que acabamos de exponer (n. 2).

Pero este conocimiento aparece a la vez vinculado y causado por un órgano material —el ojo, el oído y, en general, el sistema nervioso—. Es evidente la intervención constitutiva de la materia en este conocimiento. Y tal materialidad que interviene causalmente en la posesión inmaterial o cognoscente del objeto, hace que éste quede coartado a un determinado objeto fenoménico singular y no esencial: a “esto coloreado”, “esto sonoro”, etc.

Precisamente por su materialidad la sensación no trasciende el objeto fenoménico singular, inmediatamente dado a ella por el órgano, no puede llegar a develar el ser inmaterial como tal y, por eso también, no logra conciencia expresa del ser trascendente del objeto y del ser inmanente del sujeto. Hay en él una dualidad o intencionalidad del sujeto-objeto —propia de todo conocimiento—, pero no contemplada o aprehendida expresa o formalmente como tal, una dualidad no reflejamente consciente. Se trata de una dualidad vivida, pero no aprehendida formalmente como tal.

Por eso, el animal, que sólo posee este conocimiento sensitivo, no tiene problema de si está presente en su conciencia un ser realmente distinto del suyo. Porque está frente a él, lo capta, concreta y fenoménicamente, pero no tiene conciencia formal y expresa de él, así como tampoco de su propio ser

subjetivo. El problema crítico sólo puede plantearse desde un conocimiento intelectual, en que el ser del objeto y el ser del sujeto están explícitamente captados.

En el fenómeno concreto percibido por la sensación —“esto coloreado”— está presente el ser, pero no está visto, aprehendido en su formalidad de tal, de ser.

De ahí que el conocimiento sensitivo nunca trascienda lo singular concreto ni tenga conciencia formal de su intencionalidad.

b) el conocimiento intelectual

En el conocimiento intelectual, en cambio, la intencionalidad es expresa o consciente: en el acto de entender el ser del sujeto y el ser del objeto están conscientes o formalmente aprehendidos en la unidad del acto. Es decir, la unidad intencional de sujeto y objeto, propia del conocimiento, llega a ser expresa o formalmente consciente.

Y tal sucede, porque el objeto es conocido formalmente como ser objetivo, como algo, real trascendente o distinto del ser inmanente del sujeto, también expresamente aprehendido.

Ahora bien, el ser como tal es inmaterial, es inasible por ningún sentido. Por eso el conocimiento que lo aprehende tiene que ser totalmente inmaterial. Toda intervención de la materia sumergiría la luz del acto en la potencia de la materia, obscurecería el ser del objeto y del sujeto, y lo haría inaprehensible, y sólo podría captarlo bajo su aspecto fenoménico material concreto, tal como sucede en el conocimiento orgánico de los sentidos.

El conocimiento intelectual llega a aprehender formalmente el ser trascendente del objeto en el ser inmanente del sujeto, gracias a la superación total de la materia o, en otros términos, gracias a la espiritualidad de su acto.

Más aún, únicamente siendo espiritual puede tener como objeto el ser como ser en toda su amplitud infinita. Cualquier órgano que interviniese limitaría el conocimiento a un modo determinado de ser —v.g. “lo coloreado”, “lo sonoro”, etc. Por consiguiente si el conocimiento intelectual no está limitado a ningún objeto determinado, sino que abarca el ser y su ámbito infinito, quiere decir que está exento de todo órgano material, que lo coartaría en su ámbito objetivo, es decir, que es enteramente inmaterial o espiritual.

Y porque la inteligencia humana, siendo espiritual, está unida simultáneamente a la materia —en razón de su vida vegetativa y sensitiva— por eso ha de comenzar por develar y aprehender el ser inmaterial en el ser de las cosas materiales, inmediatamente dadas a la intuición de los sentidos. Por ser espiritual devela y aprehende conscientemente el ser inmaterial trascendente como tal o distinto del ser inmanente; y por estar substancialmente unida a la materia y dependiente del conocimiento sensitivo, en cuanto al objeto, a este ser inmaterial lo descubre y abstrae, del ser material, dejando de lado sus notas materiales concretas individuantes, que impiden la aprehensión de su acto inteligible.

4. Los grados de la cognoscibilidad objetiva,
constituidos también por la inmaterialidad

Lo que hace que un ser sea cognoscible es su acto, en los seres materiales su forma. Porque la materia primera es pura potencia indeterminada, y, como tal, inasible por el conocimiento.

Los sentidos comienzan por aprehender los seres materiales, desde sus formas accidentales o fenoménicas concretas. La forma substancial está aprehendida en el objeto sensible, pero no formal o consciente, sino sólo material o inconscientemente.

Al conocimiento intelectual, precisamente porque es enteramente inmaterial o espiritual, está reservado la aprehensión del ser en acto, la forma esencial. Tal forma es inteligible, pero, por su unión con la materia, su inteligibilidad está sumergida en la obscuridad de la potencia. Pero gracias a la espiritualidad del acto intelectual, que la abstrae o separa de esa materia concreta indeterminada, la forma es colocada como objeto inteligible en acto y aprehendida como tal, como acto de la esencia.

Los grados de la cognoscibilidad están determinados por la inmaterialidad, por la forma o acto esencial que supera la materia y que, gracias a la intervención abstractiva de la inteligencia, que la separa de su materia o potencia indeterminada, logra su inteligibilidad en acto.

5. La conciencia establecida por la inmaterialidad

Precisamente porque es espiritual, la inteligencia es capaz de develar el ser trascendente en su acto esencial material, mediante la abstracción, es capaz de entender o aprehender el ser trascendente.

Y esta actualidad espiritual del alma la coloca a la vez en acto de entender y en acto de ser entendida, y es lo que funda y constituye la conciencia: el conocimiento o aprehensión intelectual del propio ser del sujeto, como objeto. Este ser es a la vez sujeto y objeto de la aprehensión cognoscitiva, en la conciencia.

6. Las dos limitaciones del conocimiento y de la
cognoscibilidad del acto intelectual finito.

Sin embargo, la espiritualidad o inmaterialidad perfecta de la inteligencia humana —y, en general, participada o finita— no se identifica con el acto mismo de conocer ni tampoco con el acto real de ser conocido. La inteligencia humana es limitada, necesita pasar de la potencia al acto para llegar a la intelección o conocimiento de un objeto; y también las cosas y ella misma necesitan pasar de la potencia cognoscible al acto de cognoscibilidad o inteligibilidad conceptual. Ni la inteligencia es su acto de conocer; ni ella ni las cosas son el acto de la verdad conocida. Este es un hecho empírico, que se

experimenta en la actividad de todos los seres participados y en la de todos los objetos conocidos. Ningún ser participado o finito tiene identificado su acto de ser con el acto de obrar, con su actividad u operación. Y otro tanto sucede con la capacidad de ser entendido, de ser objeto de todo ser y su acto de ser entendido, ningún ser finito está en acto de ser entendido en sí mismo.

Hay una segunda limitación en todo acto de entender humano, y finito en general. Por la misma finitud de su ser el sujeto no se identifica realmente con los demás seres u objetos conocidos y, por eso, la identidad de sujeto y objeto en el acto de entender es sólo intencional o inmaterial: el ser del objeto está presente y se identifica con el acto intelectual, pero no realmente, sino como algo realmente distinto de él, como ob-jectum.

Esta doble limitación de la existencia finita tiene una razón a priori: proviene de que su ser no es el acto puro de ser, sino de una esencia finita —potencia respecto al acto de ser—, que participa y limita el acto de ser.

Porque si la inteligencia —y el alma— se identificara con su acto de entender, fuera su acto de entender, como todo acto o actividad implica el acto de ser, sería el Acto de Ser, sería Dios. Por la misma razón, si el acto de entender se identificara con los objetos conocidos, sería un acto infinito, el Acto puro de Ser. Sólo Dios es el Acto puro de ser.

Por eso, aun siendo enteramente inmaterial o espiritual, el acto de la inteligencia —y el acto esencial o forma, el alma, que lo causa y substenta— no es su acto de ser, está limitado por la potencia de la esencia, es finito y por eso: a) necesita realizar su acto cada vez que entiende, b) necesita ser actualizado como objeto cada vez que se entiende a sí mismo y elevar el acto de cognoscibilidad de los demás objetos, c) y tampoco puede identificarse realmente con el objeto, aun consigo mismo en el acto de conocimiento, sino sólo intencionalmente.

7. El Acto de Entender y el Ser o Verdad entendida, identificados realmente en el Acto puro de Dios

Pera si el acto de entender no sólo es espiritual o libre de la potencia limitante de la materia, sino Acto puro o libre de toda esencia o potencia que lo coarte, ese Acto no necesita pasar de la potencia al acto, está en el Acto mismo de Entender: su Acto puro de Ser es infinito, se identifica con todo Acto y es, por eso, el Acto puro de Entender.

Y como Acto puro no está limitado por la potencia de la esencia y, por ende, por ninguna potencia coartante, es infinito e incluye y se identifica con todo Ser. De aquí que el Acto puro de Entender, identificado con el Acto puro de Ser es infinito e implica y se identifica realmente con el Ser o Verdad del Objeto.

Por consiguiente, el Acto puro infinito está identificado con todo Ser o Verdad entendida y, por eso, en El es lo mismo el Acto puro de Entender que el Acto puro de la Verdad o Ser —objeto— entendido.

Las dos limitaciones del conocimiento intelectual humano —y creado o participado, en general— cesan en la cima del Acto puro de Dios, en el Acto de Entender y en el Acto de Verdad o Ser entendido, realmente identificados.

De aquí que el constitutivo del conocimiento sea el Acto. El conocimiento se constituye, por el acto, por la liberación de la potencia o principio de limitación. En el caso del ser participado o finito —el conocimiento humano, el entendimiento principalmente— se logra por el acto que se libera de la potencia de la materia, es decir, por el acto espiritual de la forma o esencia.

En el Ser participado e infinito, en cambio, el conocimiento se constituye de la manera más perfecta por el Acto puro de Ser, exento no sólo de la potencia de la materia —espiritual—, sino de toda potencia, es decir, de la misma esencia. Y en esa cima de liberación de toda potencia —materia y esencia—, desaparecen todas las limitaciones del conocimiento espiritual humano, y participado, en general, y se llega a la identidad real del Acto puro e infinito de Entender, con el Acto puro e infinito de Ser o Verdad entendida.

IV. DE LA VERDAD NATURAL A LA VERDAD REVELADA

1. El camino de la inteligencia a la develación de la verdad del mundo, del hombre y de Dios.

La inteligencia puede develar y aprehender la verdad sobre el mundo, el hombre y Dios, al menos en sus puntos esenciales, de acuerdo a lo que hemos dicho en editoriales anteriores de "Sapientia" de este año. Lo puede hacer por un uso connatural de su actividad, que se llama "el sentido común"; o lo puede hacer de un modo crítico mediante la filosofía.

El sentido común o uso connatural de la inteligencia es el camino ordinario con que los hombres llegan a la verdad sobre ciertos aspectos esenciales necesarios para la ordenación de la vida. Este camino, es seguro en cuanto a las verdades primeras o evidentes por sí mismas o inmediatas y fácilmente derivadas de ellas; pero, en cambio, a medida que la inteligencia se aleja de ese foco luminoso de verdades evidentes, y es menester el uso de un raciocinio más largo o laborioso, es más fácil el error.

La filosofía, lejos de desdeñar el sentido común o uso connatural de la inteligencia en el conocimiento de la verdad, lo justifica reflexivamente en el núcleo central de las verdades y lo ayuda a desenvolverlas mediante un raciocinio crítico para poder llegar hasta otras verdades o conclusiones más alejadas de las primeras y construir así un sistema orgánico, basado y estructurado todo él sobre la evidencia del ser y de sus exigencias ontológicas.

Con todas sus limitaciones, la inteligencia, sostenida críticamente por la filosofía, puede llegar a conocer las verdades principales acerca de la existencia y esencia del mundo material, del mundo material viviente y animal. Puede arribar también a un conocimiento cabal del hombre, de su vida vegetativa, animal y espiritual, de su inteligencia y voluntad libre y del alma espiritual que la sustenta y causa y que, unida sustancialmente al cuerpo, constituye la persona humana; y puede descubrir también el origen y destino trascendente,

inmortal y divino de la misma. Finalmente, es capaz de alcanzar la existencia del Ser que existe por sí mismo, Dios, y que es la Causa primera del mundo y del hombre y el último Fin o Bien del mismo y, como tal, fundamento del ordenamiento humano moral.

Pero tal conocimiento, aún filosófico, no se logra sin esfuerzo y sin peligro; y, en el mejor de los casos, llega a su meta en la penumbra o claroscuro de un conocimiento analógico a partir de un conocimiento del ser material, inmediatamente dado a la inteligencia encarnada. Y en cuanto a la esencia de Dios, la aprehensión cognoscitiva es sumamente pobre, por un trámite eminentemente negativo: de separar de El lo imperfecto; pero lo suficiente para saber de un modo seguro quien es Dios, cuya existencia se demuestra científica o apodícticamente.

2. Conveniencia de la revelación

Por todo lo cual se ve la conveniencia de que Dios —que es la infinita Bondad y Creador y Padre del hombre— le comunique a éste con más seguridad y claridad estas verdades supremas del orden natural, sobre el hombre, su naturaleza, sobre su origen y destino inmortal, sobre su último Fin divino, sobre el orden moral y, sobre la naturaleza de Dios, Ser o Acto puro, Persona infinita, fundamento de todo ser y verdad.

Dada la Bondad infinita de Dios, se ve también la conveniencia de que El gratuitamente, por un acto de infinita misericordia, comunique al hombre la verdad oculta de su ser, lo que está más allá del alcance y exigencias en el razonamiento humano.

Y se ve también, por los mismos motivos, la conveniencia de que Dios se comunique a sí mismo de algún modo a los hombres para hacerlos partícipes de su misma vida divina, más allá de toda exigencia humana, es decir, de un modo sobrenatural.

Para ello Dios ha de ampliar el horizonte de la inteligencia humana, extenderlo más allá de sus posibilidades y exigencias naturales, por medio de la fe en su divina Autoridad revelante o, en otros términos, de un modo sobrenatural comunicarle al hombre Su Verdad divina, la Verdad que Dios es y posee en sí mismo, subsistente en tres personas; y hacerlo partícipe de esa vida trinitaria.

Tal revelación sobrenatural de Dios comienza por confirmar las verdades fundamentales del orden sobrenatural, a las cuales la inteligencia humana, si bien tiene posibilidad de acceso, encuentra graves dificultades para descubrirlas en su totalidad y adecuadamente, precisamente a causa del pecado original, que ha herido y debilitado su naturaleza. La gracia de Dios comienza por iluminar la inteligencia oscurecida por el pecado, para que pueda ella descubrir estas verdades necesarias para ordenar su vida; y por robustecer la voluntad libre, debilitada por el pecado, para que pueda cumplir los preceptos de la Ley moral natural.

La revelación amplía el horizonte de la inteligencia humana con las verdades sobrenaturales, inaccesibles de por sí a su alcance, y comunica también.

todo un orden sobrenatural, divino, de participación en la misma vida de Dios, que El tiene dispuesto y reservado para el hombre, por el misterio de la Encarnación y Redención y de los medios sobrenaturales establecidos por Cristo para beneficiarse de ella, tales como la Iglesia y los Sacramentos.

De este modo la infinita bondad de Dios ha dispuesto, más allá de todas las exigencias naturales, comunicarse al hombre, encarnarse en la Persona de Jesucristo para comunicarle por El y en El su vida de Dios, perdonarle sus pecados y transformarlo en su hijo. Y Dios por el mismo Cristo, ha revelado al hombre este plan sobrenatural de Redención con los medios también sobrenaturales por El establecidos para su realización.

3. El camino de acceso de la mente humana a la certeza de la Revelación de las verdades y realidades divinas sobrenaturalmente comunicadas al hombre por Dios.

Es evidente que si Dios quiere comunicar al hombre su verdad divina para confirmar las verdades naturales más alejadas y difíciles del alcance de su inteligencia, y para darle a conocer, más allá de su alcance natural, sus propias verdades, y comunicarle los bienes sobrenaturales, tiene que poseer los medios para conseguirlo eficazmente y para darle al hombre un acceso cierto a los mismos. La Sabiduría y la Omnipotencia de Dios aseguran la posibilidad de la revelación y comunicación de Dios con el hombre.

En efecto, Dios está en posesión de la infinita verdad y, por eso, no puede equivocarse. Por otra parte, es infinitamente bueno y veraz y, por ende, no puede engañar a nadie, es todopoderoso y tiene en sus manos los medios más adecuados y eficaces para comunicarse con los hombres, de tal modo que éste no puede equivocarse en el discernimiento de las verdades reveladas y de la comunicación divina.

4. Los signos evidentes de la comunicación divina

Para demostrar su intervención en la revelación de su Verdad y de sus designios, Dios puede hacerlo con cada hombre en particular, cuando quiera y como quiera, dándole la evidencia de su intervención divina.

Sin embargo, generalmente Dios, comunica su revelación a través de un enviado suyo que anuncia su Mensaje o Revelación divina a los hombres, quien prueba ser enviado de Dios con signos que sólo Dios puede hacer y que confirman, por eso, su doctrina y su revelación como proveniente de Dios.

Tales signos son, principalmente, no únicos, la profecía y el milagro.

La profecía es el preanuncio de futuros libres, que la mente humana no puede prever ni conjeturar. No cualquier revelación de un futuro libre es signo de intervención de Dios: tiene que ser tal, que por su complejidad no sea conjeturable, al menos cuando se lo formula con una serie de circunstancias realmente imprevisibles.

El milagro es un hecho sensible, realizado fuera del orden natural —contra, sobre o al margen de las leyes naturales— que sólo Dios puede hacerlo. El milagro tiene que ser sensible para que sea capaz de ser percibido inmediatamente y por muchos; o mediatamente por un testimonio histórico fehaciente de quienes han sido testigos inmediatos del mismo. Hay que probar que esos testigos tienen autoridad, o sea, que han podido conocer la verdad o exactitud del hecho milagroso, y que además son veraces, que no tienen ningún interés en mentir y sí de decir la verdad. En otros términos, se trata de aplicar los criterios que implica el esclarecimiento histórico de cualquier hecho o verdad. Además, tiene que constar que el milagro es realmente tal, superior enteramente a las fuerzas naturales y, por ende, capaz de ser hecho únicamente por Dios.

No basta, pues, un hecho extraordinario cualquiera, tiene que ser un hecho que supere todas las fuerzas de la naturaleza, tal como la resurrección de un muerto, la recuperación instantánea de la salud desde una enfermedad incurable, etc. La inteligencia humana puede discernir por estos signos —inmediatamente constatados o conocidos por un fehaciente conocimiento histórico—, si un hombre es realmente enviado de Dios o no, y si las pruebas que ofrece son realmente señales que sólo Dios puede ofrecer.

Cuando la inteligencia está frente a una auténtica profecía cumplida o frente a un milagro comprobado por sí mismo o por los testigos y la historia, tiene la evidencia de credibilidad, la evidencia de que Dios realmente ha hablado, de que Dios realmente ha revelado un conjunto de verdades y una religión positiva y que, por ende, ellas son dignas de ser creídas.

También la inteligencia tiene otros medios para discernir si un enviado, una comunicación de supuestas verdades sobrenaturales y de una religión positiva son o no verdaderamente tales. En efecto, una verdad o religión que se presenta como revelada, puede ser superior al orden natural, pero nunca contra ese orden. De aquí que si una predicación admitiera como verdad un error evidente o pretendiera justificar un pecado —el aborto, el adulterio, la usura, la calumnia o cualquiera otra violación de la moral natural— sería por eso mismo falsa. Dios, sabio Autor del orden natural, no puede oponerse con su revelación a ese orden: puede obrar sobre él, hacer un milagro, puede revelar verdades superiores a él, pero nunca negarlo ni destruirlo.

En cambio, una revelación superior al orden natural, conforme con él, que lejos de negar confirma las verdades y el orden moral natural, tiene en su favor un indicio favorable, aunque no suficiente si no se añaden otros que impliquen la clara intervención de Dios, de que esa revelación o religión es verdadera. La inteligencia, pues, tiene el poder de discernir si una revelación o una religión reveladas son verdaderamente tales o falsas, de acuerdo a los criterios presentados.

5. La verdadera religión

Ahora bien, de todas las revelaciones y religiones positivas, hay una que posee todos los signos evidentes de credibilidad: es la revelación y religión cristiana católica.

En efecto, por un estudio crítico histórico de los Evangelios, se puede probar que tales libros son de la época de los autores a los que se les atribuye, que se han conservado substancialmente incólumes, y que los autores merecen crédito, por su autoridad para hacer fidedignos los hechos relatados o, en otros términos, que ellos tuvieron acceso, por sí o por testigos fidedignos inmediatos a los hechos, a la verdad que relatan, y que además tuvieron la intención evidente de transmitir la verdad de lo que narran, tal cual ella era, sin interés en deformarla.

Se trata de verificar la verdad del testimonio de los Evangelios y de la verdad de sus hechos y la veracidad de su transmisión, como lo podríamos hacer con cualquier libro histórico.

Y una vez probada la autenticidad y veracidad de estos escritos evangélicos, de estos testigos de la vida y doctrina de Jesucristo, ello nos coloca frente a la verdad, en primer lugar, de la existencia de Cristo, de su doctrina por él predicada, de sus milagros y profecías, que prueban ser el Enviado e Hijo de Dios.

Con sus milagros: curación de innumerables enfermos, resurrección de muertos, y, sobre todo, con el milagro por excelencia de su propia resurrección, anunciada de antemano con lujo de detalles, como profecía, Cristo prueba que El es el enviado de Dios, el Mesías prometido y el Hijo de Dios, y que su doctrina y la religión por El fundada, son verdaderas.

Los Evangelios estudiados en su autenticidad y verdad históricas, nos atestiguan la doctrina y los milagros de Cristo para confirmarlos como verdaderos y para atestiguarlos que El es el verdadero Hijo de Dios, que procede del Padre y que de El ha recibido su filiación divina y misión de redimir a los hombres.

Sobre esta base de evidente credibilidad se funda la verdad de cuanto Cristo ha enseñado y ha hecho por salvar a los hombres: la redención del hombre del pecado mediante la infusión de su vida divina, la constitución de su Iglesia jerárquica, la eficacia de sus medios de salvación, etc.

6. El testimonio fehaciente de los testigos inmediatos de la resurrección de Cristo

Esos mismos libros —los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles— nos aseguran con verdad y veracidad el testimonio y la predicación de los apóstoles sobre Cristo, su doctrina y su religión, y sobre todo el hecho de la resurrección de Cristo. Ellos son testigos de esta verdad histórica, sobre la cual se funda principalmente la verdad de la religión de Cristo.

Ellos afirman con valor, frente a las amenazas de quienes tienen interés en negar esa resurrección, que "no pueden callar lo que han visto y oído". Ellos han visto y han tocado al Salvador resucitado, han visto y puesto sus manos en sus llagas, han conversado con él en numerosas ocasiones antes de la Ascensión.

Por esas mismas fuentes históricas, sabemos que esos testigos inmediatos de la resurrección y de la revelación de Cristo, no cesan de hacerlo, aunque sean perseguidos, azotados y encarcelados por esa causa. Y sabemos también por la historia que varios de esos testigos llegaron a dar su vida en medio de tormentos para atestiguar ese hecho histórico de la resurrección de Cristo. Y la frase de Pascal mantiene su fuerza indestructible. "Creo en la verdad de un hecho, cuyos testigos se dejan matar por atestiguarlo".

Si, pues, consta históricamente que Cristo ha existido y ha confirmado con sus milagros, sobre todo con su resurrección —hecho histórico abundantemente probado— la religión por El instaurada con su doctrina y todo cuanto El ha instituido para la salvación de los hombres, la razón humana está ante la evidencia de credibilidad de esa misión y de esa religión de Cristo, de que esa revelación y esa religión son realmente de Dios y, como tales, deben ser aceptadas y creídas.

7. El acto de fe en la autoridad de Dios revelante

. Y ante tales hechos, signos y revelación, que nos colocan ante la presencia de la Autoridad divina revelante, o sea, ante la Ciencia y Veracidad infinita de Dios revelante, la inteligencia humana debe aceptar por la fe —que es un don sobrenatural que Dios no niega a ningún hombre de buena voluntad— la verdad de esa revelación y de esa religión.

La inteligencia humana, con su propio esfuerzo —no deformados por prejuicios o pasiones— puede y debe llegar a la evidencia de que está frente a una religión verdadera, a la evidencia de credibilidad de la misma.

8. Los preámbulos de la fe y la aceptación de la Revelación por la fe

Pero la aceptación de la verdad misma revelada no se funda en esos Preambula fidei, en esos fundamentos racionales que hacen a la religión cristiana católica evidentemente aceptable y creíble, sino en la autoridad de Dios revelante, ante la cual conducen aquellos Preambula. Mediante un acto de fe, un acto intelectual imperado por la libertad, el hombre cree en esa verdad y en la religión que ella encierra; acto que se funda en la Autoridad —Verdad y Veracidad infinitas—, de Dios revelante.

La razón conduce hasta la credibilidad evidente de la religión revelada, hasta sus puertas; pero la aceptación de la misma supera la evidencia de la razón y se realiza con un acto de fe que se apoya en la Autoridad divina, en su Verdad y en su Veracidad, y que supone la gracia de Dios, dispensada por El a todo hombre que sinceramente busca la verdad.

Mediante los Preámbulos de la fe, con que la inteligencia llega a la evidencia de credibilidad de la revelación, de la religión cristiana, ésta es evidentemente creíble y es luego aceptada por la fe. Lo que distingue a la fe cristiana

—“obsequio racional”, como lo llama San Pablo— del fanatismo, es precisamente que la religión de Cristo está fundada en un orden racional que aseguran su credibilidad o aceptabilidad. Este orden racional previo a la fe son precisamente los próambulos racionales de la religión.

En síntesis, la verdadera fe que acepta sin duda una verdad y una religión revelada, se funda inmediatamente en la autoridad infinita de Dios —en su Verdad y Veracidad infinitas—; pero apoyada en los signos y criterios con que la inteligencia la descubre y fundamenta como la revelación y religión verdadera evidentemente creíble.

MONS. DR. OCTAVIO NICOLÁS DERISI

ESTUDIO SOBRE LA ESENCIA *

IV. — CONSIDERACION METAFISICA DE LA ESENCIA

Nos proponemos ahora analizar la esencia desde una perspectiva estrictamente metafísica que, a nuestro juicio, se encuentra contenida en el pensamiento original de Santo Tomás, que asume y supera el planteamiento aristotélico. En la noción del ser como *actus essendi* y en la doctrina de la participación radica la base de esta superación¹¹³, que confiere a la esencia una riqueza ontológica y un fundamento metafísico que no podían alcanzarse con la sola doctrina del Filósofo.

a. Planteamiento del problema en Santo Tomás

En el apartado anterior se demostró la unidad de la esencia en función de sus principios constitutivos, la materia y la forma. Concretamente, la forma substancial, en el nivel predicamental, apareció como fundamento y causa (intrínseca) de aquella unidad, porque es el acto primero por el que viene el ser y todas las demás perfecciones al compuesto. La forma, se dijo también, es única para cada substancia y confiere al individuo todos los grados ontológicos subordinados que, en los entes inferiores, son causados por las respectivas formas inferiores: el alma humana, con el grado supremo de la racionalidad, da al hombre los grados inferiores de la sensibilidad, de la vida, de la corporeidad física.

En el proceso del devenir substancial —que ha sido el fenómeno que hemos analizado para concluir las propiedades de los principios esenciales— el surgimiento de nuevas formas substanciales se ha explicado por la acción del agente que educa, de la materia, la forma correspondiente. Ahora debemos añadir que el principio por el que el agente obra es su propia forma substancial inmanente, que ejerce su acción a través de las potencias que proceden de ella. Estos principios operativos reciben de la forma toda su eficacia y obran por su virtud, de tal modo que los efectos producidos se asemejan necesariamente al principio último —la forma— sin que puedan rebasar el nivel

* Continuación de lo publicado en el N° 141 de Sapiencia.

¹¹³ C. FABRO ha desarrollado este tema de capital importancia con una gran profundidad a lo largo de sus obras. Cfr., sobre todo, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1950; *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960; y *Esegesi Tomistica*, Librería Ed. Pont. Univ. Lat., Roma, 1969.

ontológico de perfección que hay en él: entre la forma como causa y el efecto producido puede darse una semejanza específica (en la generación) ¹¹⁴.

Esto quiere decir que la causa de la aparición de un nuevo individuo en el mundo no puede ser sino otro individuo de la misma especie o, lo que es lo mismo, que el obrar del agente natural es intrínsecamente especificado por la forma substancial que determina una causalidad unívoca en el nivel predicamental.

La forma substancial ejerce, por tanto, una doble causalidad: es principio consustitutivo de la unidad esencial del agente y, además, principio único del obrar, que causa la transmisión de la especie de unos individuos a otros. Esta fue la solución que Aristóteles adoptó para explicar la función estructural y efectiva de la forma que Santo Tomás recoge para resolver el problema de la causalidad predicamental.

Por contraste con la causalidad aristotélica de la forma —que es inmanente a la substancia singular concreta y sigue una dirección horizontal unívoca en el orden de la eficiencia— la solución platónica se presentaba en sentido inverso: la causa de cualquier singular es siempre la forma universal trascendente de la que participan los individuos, sin que para ello deba intervenir la acción del agente particular.

Santo Tomás, por su parte, concibió la especie desde una perspectiva estrictamente metafísica, esto es, como contenido de perfección intensiva, que no se agota en ninguno de los singulares ¹¹⁵. De aquí que se plantee un problema que no ofrecía dificultad ni para Aristóteles ni para Platón: ¿cuál es el origen de la especie, no sólo en cuanto a su aparición inicial en el mundo sino, sobre todo, en cuanto a la causa que produce toda la perfección ontológica —intensiva— que se encierra en ella?

Las especies, para Platón, son las mismas formas eternas e inmutables. Según Aristóteles, el mundo físico, del que las especies forman parte, es también eterno y, además, la especie no existe sino en el individuo singular que posee en sí los principios de las transmisiones que originan la transmisión específica a otro individuos. Santo Tomás, por el contrario, al haber concebido la especie en el sentido intensivo de perfección al que hemos aludido, se da cuenta de que es necesario buscar la causa de esa plenitud ontológica, contenida en ella, fuera del individuo particular cuya causalidad se limita al nivel de la generación individual.

En efecto, Pedro, que no sólo es ente por participación sino “hombre por participación” —en cuanto que sólo posee estas perfecciones humanas y no otras— no es causa de la humanidad como tal, sino de que la humanidad se encuentre en este hombre que ha engendrado ya que de lo contrario sería

¹¹⁴ “Qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.” (S. Th., I, q. 45, a. 8, ad 2).

¹¹⁵ Sobre este tema, nos permitimos remitir a nuestro trabajo “Consideración crítico-metafísica de la esencia”, en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Pamplona (en prensa).

causa de sí mismo ¹¹⁶. Paralelamente podemos decir que la humanidad como especie intensiva exige una causa que trascienda la univocidad predicamental del agente particular —cuyo efecto sólo puede ser otro individuo—, ya que de otro modo, la perfección del efecto superaría la virtualidad de la causa.

Otra cuestión que, en el nivel de la generación de los individuos, aparecía resuelta para Aristóteles y que en Santo Tomás origina un nuevo problema, es la referente al ser del nuevo individuo generado. El ser, en Aristóteles, se reduce al nivel predicamental porque es la actualidad derivada de la forma, el *esse* específico o propiamente formal. Como la forma es acto primero del ser y del obrar de cualquier ente, por ella se explica la aparición del ser en el nuevo individuo generado.

Para Santo Tomás, en cambio, más allá del *esse formale* o del *esse essentialis* está el ser como *actus essendi*. El problema en la transmisión de la especie, esto es, en la aparición de un nuevo individuo, consiste en dar razón no sólo de su esencia, sino del *ser* de ese nuevo individuo. ¿Cuál es la causa del *esse* como acto del singular? La causalidad unívoca de la forma immanente determina una actualidad de perfección semejante a ella y, en consecuencia, resulta insuficiente para justificar el ser de la nueva substancia: se requiere, por tanto, una causa trascendente que dé cuenta de su acto último.

Estos dos problemas —el origen de la especie y del *actus essendi*— conducen a Santo Tomás a distinguir un doble género de causas, en correspondencia a los dos planos del ser, predicamental y trascendente: la causa unívoca, que origina el devenir substancial y produce un nuevo individuo singular, y la causa análoga —trascendente— que es causa del ser y de toda la especie. Esta última influye en la generación del nuevo individuo, pero sin agotarse en él, porque lo trasciende ¹¹⁷.

A la causalidad predicamental corresponde, en la estructura del ente, la composición de la esencia por la materia y la forma. Más allá de esta composición se da otra de carácter trascendente —correspondiente a la causalidad en este orden— entre la esencia y el *esse* participado como acto de ser. “En las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera corresponde a la misma substancia que se compone de materia y forma; la segunda se da entre la substancia así compuesta y el *esse*” ¹¹⁸

Cabe recordar que Santo Tomás superó la reducción aristotélica al orden predicamental, tanto en su aspecto dinámico —causalidad—, como en el está-

¹¹⁶ “Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed aplicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius ;sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo.” (S. Th., I, q. 16, a. 1, ad 6).

¹¹⁷ “Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu: potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati.” (S. Th., I, q. 25, a. 2, ad 2).

¹¹⁸ C. G., II, C. 54. Con una claridad semejante, la idea se vuelve a repetir en *De Subst. Separat.*, c. 8, n. 89: “Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum”.

tico de la composición, gracias a la noción de participación. Fabro lo expresa con las siguientes palabras: "El punto crucial de toda la cuestión es un *nuevo concepto de acto* más allá de la forma y esencia aristotélica, y un *nuevo concepto de potencia* más allá de la materia, al cual Santo Tomás ha llegado con la noción de participación: la potencialidad de la forma y de la esencia en relación al ser, noción que viene a dar al mundo, visto bajo el aspecto metafísico, una estructura mucho más compleja que aquella que tenía en Aristóteles"¹¹⁹.

b. Esencia y ser.

Una vez establecida esta doble composición en el ente, la esencia adquiere una dimensión de la que carecía en el nivel puramente predicamental: aparece ahora como potencia de un acto que no deriva de la forma, sino que proviene "de fuera" según el proceso de participación causal trascendental. Este acto es el ser participado, respecto al cual la esencia tiene carácter de participante¹²⁰. La forma, que encierra en sí toda la actualidad de la esencia, guarda la misma relación que ésta respecto al *actus essendi*: sin dejar de ser acto primero en su propio orden, se encuentra ahora fundamentada por otro acto, más radical, que es el *esse*.

Para esclarecer la nueva situación de la esencia en el interior del ente y obtener una visión en profundidad de este principio, se hace necesario analizar la relación entre la forma (acto de la esencia) y el ser: ¿qué sentido tiene ahora el principio *forma dat esse*? ¿Sigue siendo la forma causa del ser, como ocurría en el nivel predicamental? ¿Es válido seguir sosteniendo que la causa de la unidad de la esencia es la forma substancial, que confiere actualidad a la materia y a todo el compuesto, dándoles el ser y todos los grados ontológicos inferiores?

El *esse* que, como hemos visto, exige una causa trascendente, procede de Dios por participación. Sólo el *Ipsium Esse Subsistens* puede causar el ser, porque el *esse* de cualquier creatura requiere una acción creadora: dar el ser equivale a crear de la nada y esto sólo Dios puede hacerlo.

¹¹⁹ *La nozione...* pág. 342. Quienes sostienen que la teoría del acto y la potencia es, para Santo Tomás, la fundamental en el nivel de la resolución de los problemas metafísicos, interpretan el tomismo como aristotelismo, con las consiguientes limitaciones para explicar la realidad desde su último fundamento. Algunas de las obras más significativas en esta línea son: GREY, *Elementa philosophiae Aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisgoviae, 1929, vol. II; DEZZA, *Metaphysica Generalis*, Roma, 1945; MANSER, *Wesen des Thomismus*, Friburgo, 1932; GRENET, *Ontología*, Brescia, 1966.

¹²⁰ La relación acto-potencia se reduce a la relación participado-participante, como hemos visto. El siguiente texto lo expresa con evidencia: "Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actu tale. Ostensum est autem supra, quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata, ad suum esse sicut potentia ad actum". (C. G., II, c. 53). Los textos se podrían multiplicar: "Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum". (*Quodl.*, III, q. 8, a. 20); "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius". (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 1); etc.

Santo Tomás admite, sin inconveniente alguno, el principio aristotélico *forma dat esse*, en el orden predicamental¹²¹. En este nivel el sentido de la fórmula es claro: la forma da el acto constitutivo de la esencia, *forma dat esse essentiae* porque da el ser a la materia¹²². Pero la forma, advierte el Angélico, es principio formal y no eficiente del ser¹²³. La causa eficiente del *esse formale* es el agente que, actuando por su propia forma, origina el nuevo ente, pero de ningún modo puede atribuirse la causalidad eficiente de este *esse* a la forma del propio ente generado.

La causa eficiente del *esse* como *actus essendi* es, en cambio, el *Ipsium Esse*, de quien deriva por participación el ser. Ahora bien, el ser participado, que es acto último del ente y de todas las perfecciones que hay en él, no rompe la estructura interna predicamental de las cosas que lo reciben; ejerce su causalidad constitutiva respetando la jerarquía interna de los principios que intervienen en la constitución de cada cosa. Esto significa que la forma sigue siendo acto primero respecto a los demás elementos que componen a la substancia y que el *esse* participado actualiza todos esos elementos o principios mediante la forma substancial, la cual, por ser acto primero, recibe el *esse* sin intermediarios. En este sentido puede decirse que la forma da también el *actus essendi* al compuesto, y no sólo el *esse* formal o específico.

En el orden predicamental, la causa eficiente segunda depende de la mediación de la forma para producir el *esse* (formal) que deriva directamente de ésta¹²⁴. En el nivel trascendental, Dios da el *actus essendi* mediante la misma forma substancial. La mediación de la forma entre el *esse* participado —que procede por creación divina sin que medie una causa segunda eficiente— y la substancia con sus formalidades inferiores es claramente expresada por Santo Tomás: “Dios nos da por creación el ser natural sin ninguna causa agente intermedia, pero *mediante* alguna causa formal, pues la forma natural es el principio del ser natural”¹²⁵.

Tal mediación de la forma incluye dos aspectos. El primero se refiere a la derivación o participación dinámica del *esse*, que procede desde la Causa Primera y alcanza a toda la estructura de la substancia, por intermedio de la forma, que lo recibe directamente¹²⁶. El segundo, a la participación estática

¹²¹ Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e...* pgs. 335-344 donde se recoge un elenco de los textos más significativos de Santo Tomás sobre este tema.

¹²² “Talis invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse realiter materiae. Et ideo est impossibile esse aliquam formam sine materia.” (*De ente...*, c. 5).

¹²³ “Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut formabit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico non effectivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse, quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quae est una, secundum esse ex materia et forma contans.” (*C. G.*, II, c. 68).

¹²⁴ “Effectum enim a sua causa dependere oportet (...) Secundum hoc esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae.” (*De Potentia*, q. 5, a. 1).

¹²⁵ “Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis.” (*De Veritate*, q. 27, a. 1, ad 3).

¹²⁶ “Videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam.” (*In Lib. De Causis*, lect. 26).

de la materia (y de todas las perfecciones inferiores de la substancia) respecto del *esse* participado, que se realiza mediante la forma¹²⁷, confiriendo así la unidad total al compuesto.

Esta función mediadora de la forma —que es sujeto receptor del *actus essendi*— presupone su peculiar y decisiva función estructurante de todo el compuesto en el orden predicamental: la forma como acto primero que es, hace apta a la substancia para recibir el *esse*¹²⁸. En este sentido puede decirse que la forma es causa del *actus essendi* del compuesto, en cuanto que por medio de ella el ser alcanza todos los niveles de la estructura substancial.

Por otra parte, cuando la forma recibe el *esse* —en este nivel, forma equivale a esencia—, lo determina a un modo preciso de ser y restringe su plenitud de perfección a los límites provenientes de la capacidad receptiva de la esencia. En este caso también puede llamarse a la forma causa del *actus essendi*, ya no por su relación al compuesto, sino directamente respecto al ser mismo (como causa limitante o receptiva).

La forma es, por tanto, el intermediario (predicamental) entre el *esse* participado y el compuesto, de modo semejante a como el *esse* participado es intermediario (trascendental) entre el *Esse per essentiam* y la forma o esencia. La mediación de la forma queda, pues, subordinada a la mediación propia del *esse*, al punto de que la presencia del *esse* en las cosas tiene su origen último en la intervención de la Causa Primera. En consecuencia, el principio *forma dat esse* referido al *actus essendi*, vale en la medida en que se presuponga la intervención divina: “El ser, por su propia naturaleza, sigue a la forma de la criatura, supuesto sin embargo el influjo de Dios, de manera semejante a como la luz depende de la claridad del aire, supuesto el influjo del sol”¹²⁹.

Desde el punto de vista de la causalidad eficiente segunda —el agente obra en virtud de su forma— también se manifiesta con claridad la subordinación de la forma, como principio de operaciones, respecto del *Esse Subsistens*¹³⁰.

Esta última relación entre la forma y el *actus essendi*, que se unen como el participante y lo participado —como la potencia y el acto— refuerza y fundamenta radicalmente la unidad de la esencia: toda la actualidad esencial, en sentido profundo, proviene del *esse* que, actualizando a la forma, hace existir a la esencia. La función de la forma en la constitución de la esencia no sólo no languidece en relación a lo que habíamos dicho de ella en el nivel predi-

¹²⁷ “Inter omnia esse est illud quod immediatus et intimus convenit verbus, ut dicitur in libro De Causis; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae et immediatus ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis, quod det materiae esse simpliciter.” (*De Anima*, a. 9).

¹²⁸ “Per formam enim substantia sit proprium susceptivum eius quod est esse.” (*C. G.*, II, c. 55).

¹²⁹ “Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxo Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis.” (*S. Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 1.)

¹³⁰ “Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum naturalium, quas Deus in rebus operatur.” (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, ad 3).

camental, sino que adquiere un poder mucho mayor por el influjo del *esse* que es el acto último de todo lo real.

En este nivel metafísico, como hemos advertido, hablar de la forma en relación al *esse* es lo mismo que hablar de la esencia, porque la actualidad de ésta se identifica con la misma forma. Podemos, por tanto, afirmar que la esencia es el receptáculo participante del *esse* participado, la potencia del acto de ser. Esto requiere una precisión importante, porque decir que la esencia es potencia del *esse* podría llevar a pensar que su estatuto ontológico coincidiría, si bien en otro plano, con el de la materia, que también es potencia (de la forma). Esto conduciría a unas conclusiones que desvirtuarían la positividad fundamental de la esencia en la estructura entitativa y se vendría abajo toda la riqueza ontológica que a lo largo de estas páginas hemos venido atribuyendo a la esencia. Pero claramente no ocurre así.

La materia es potencia pura. La esencia es potencia en relación al *esse*, pero acto en sí misma por la forma actual que la constituye. La esencia no es algo indeterminado en sí, como la materia, sino principio determinante del modo de ser de cada cosa. La esencia determina al *esse* participado, no sólo en cuanto que lo limita sino, además, en cuanto que le confiere positivamente la capacidad de realizarse en los entes: el *esse* no puede ser acto sin la esencia, porque ser acto implica ser tal acto y esto depende ya de la esencia. El *esse* participado no subsiste en sí mismo, sino que se concreta en la realidad gracias a la positividad de la esencia.

Por otra parte, ha quedado suficientemente clara la total dependencia de la esencia respecto al ser. Por consiguiente es manifiesta la pertenencia inseparable de ambos principios, que constituye una recíproca solidaridad metafísica de notable intensidad.

El sentido más profundo del principio *forma dat esse*, aparece ahora en toda su dimensión.

a) la forma, dando el ser a la materia, causa mediatamente la unidad de la esencia a nivel radical, porque la causalidad primordial de esta unidad corresponde al *actus essendi* que es el acto último de la esencia y de todas las perfecciones del ente;

b) la forma, siendo el acto formal de la esencia, la convierte en potencia receptiva —*potentia essendi*— del acto de ser y en esta medida se origina la íntima unión entre el ser y la esencia. En este punto hay que destacar que la potencialidad de la esencia respecto al *esse* incluye y exige en sí la actualidad de la misma esencia determinada por la forma: la participación de la esencia respecto del *esse* es posible porque la esencia es en sí misma algo determinado y actual en su propio orden. La potencia pura, en cambio, no puede ser, en cuanto tal, *potentia essendi* por su absoluta indeterminación.

La unión entre la esencia y el *esse* puede perderse, de hecho, por deficiencia de la primera. Esto ocurre cuando en la estructura misma de la esencia interviene un principio potencial —la materia— que reduce la excelencia actual conferida por la forma. La materia en cuanto tal es potencia pura y es el origen de la separación esencia - *esse* cuando, por su interven-

ción, se corrompe la substancia. En cambio, la esencia es inseparable del ser por lo que ella tiene de actual.

Esto último significa que el *esse* pertenece *per se* a la forma —y en consecuencia a la actualidad de la esencia— al punto de que si el principio potencial de la esencia está ausente, la unión se hace inseparable. Esto ocurre en las substancias carentes de materia, en las que la forma se identifica con la esencia. Santo Tomás compara esta pertenencia intrínseca necesaria del *esse* a la forma, con la redondez del círculo: así como el círculo no puede dejar de ser redondo, la esencia carente de materia tampoco puede perder el ser¹³¹. Es el caso del alma humana —que por su espiritualidad tiene aptitud propia para recibir el ser en sí misma— y de las substancias espirituales que no entran en composición con la materia, y a las que Santo Tomás reconoce como realidades “necesarias” (*necesse esse*), porque una vez que existen poseen el ser necesariamente y para siempre¹³².

De todo esto se desprende la función primordial que la esencia ejerce en la última constitución de la cosas. Para subrayar el estatuto metafísico positivo de este principio, resulta oportuno advertir que Santo Tomás, hablando de la creación, afirma que la esencia —y no sólo el *esse* que es efecto exclusivo de la Causa Primera— aparece en el ente por un acto creador de Dios¹³³. Dios, al dar el ser, simultáneamente produce la esencia que lo ha de recibir¹³⁴, porque el *esse* necesita de la esencia para realizarse en el ente.

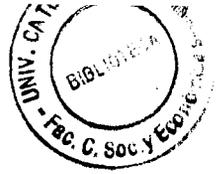
FRANCISCO UGARTE CORCUERA

131 “Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, qui convenit ei secundum seipsum: sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est, non potest amittere esse.” (*S. Th.*, I, q. 50, a. 5).

132 Cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

133 “Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam (quidditas) esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia.” (*De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 3).

134 “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti”. *Ad Dei Potentia*, q. 3, a. 1, ad 17. Cfr. además, *Oe Veritao*, q. 21, a. 5, ad. 5).



ARISTOTELES Y LAS DISPUTAS ESCOLASTICAS DEL SIGLO XIII

I

Aun cuando la afirmación de que “toda la filosofía del siglo XIII ha sido aristotélica” constituya hoy un lugar común entre los historiadores de la escolástica, resulta, no sólo conveniente sino necesario, preguntarse por el sentido y contenido de tal aserto.

Para ordenar nuestra breve encuesta acerca del aristotelismo en el pensamiento filosófico del siglo XIII, hemos de pasar revista, primero a las condiciones generales de la recuperación de Aristóteles, las reacciones que provocó su entrada en las universidades, y el carácter de este aristotelismo escolástico, para dedicar luego nuestra indagación a una cuestión típica de ese movimiento: el problema referido a la eternidad del mundo.

Entre la segunda mitad del siglo XII y la segunda mitad del siglo XIII, llegan a los centros de estudio del Occidente cristiano, en oleadas sucesivas, las obras que constituyen el *Corpus* aristotélico, gran parte de los comentarios griegos a su obra, y una imponente cantidad de trabajos de origen musulmán y judío, compuesta por obras originales, repeticiones más o menos escolares de un peripatetismo neoplatonizante, o comentarios en sentido estricto. Entre ellos, como fruto exquisito de toda esta labor exegética, las tres series de comentarios elaborados por Averroes, cuyo nombre será rápidamente sustituido por el apelativo de “El Comentador”. Sería, sin embargo, muy ingenuo creer que las vías de retorno del aristotelismo pasaron exclusivamente por los caminos del islamismo. Algunas de las más antiguas versiones de Aristóteles que se utilizan en las universidades, son traducciones directas del griego, y el proceso de readquisición no se considera cumplido hasta que las obras del Filósofo (como se lo denominaba) y de sus principales comentadores no se vierten al latín a partir del texto original. Tal desarrollo podría darse por terminado hacia 1270, con la salvedad de que quedan puntos sueltos (en las *Éticas*, por ejemplo) que no se anudarán hasta mucho después. La diversidad de fuentes y la cantidad de pasos en que se realizó toda esta labor demandó para los mismos escolásticos de la época, la complicación extra de distinguir

entre una versión y otra del texto. Así aparecen las indicaciones de *vetus*, *media* y *nova* para indicar las distintas traducciones. En algunos casos, como en la *Ética a Nicómaco* y en la *Metafísica*, llegamos a los extremos de *vetustissima* y *novissima*, hecho que, de alguna manera, nos muestra cuántas variables hay que tener en cuenta al analizar el aristotelismo escolástico del siglo XIII.

Las complejidades no terminan aquí, y comienzan a mostrar su magnitud cuando nuestra mirada se traslada de los textos a las personas. Porque, si hay un hecho de innegable importancia en toda esta cuestión, es el de la recepción que se brinda, sobre todo en las universidades, a la nueva literatura filosófica. Tenemos que distinguir, en este punto, dos aspectos del tema: por una parte, los acontecimientos; y por la otra, los motivos, no siempre muy visibles, que les dieron origen. Aunque aceptemos como fundamentalmente correcta la afirmación de que toda la filosofía universitaria del siglo XIII es aristotélica, hemos de tener en cuenta el hecho de que en las universidades no hallamos sólo filosofía. Nos encontramos, en primer término, con una poderosa corriente de pensamiento teológico, que se orienta, ya hacia la especulación dogmática, ya hacia la fundamentación de una polifacética floración mística; en segundo lugar, con una ingente masa de estudios dedicados a la indagación de la naturaleza, en lo que podríamos llamar, *mutatis mutandis*, pensamiento científico. Más aún, los principales aportes filosóficos provienen, no de especialistas de la Facultad de Artes, es decir, profesionales de la filosofía, sino de teólogos, que necesitaban disponer de una base filosófica para sus elaboraciones teológicas.

Las interdicciones de Aristóteles comienzan en 1210, con la establecida por el sínodo de la provincia eclesiástica de Sens, bajo la presidencia de Pedro de Corbeil. La condenación recae, no sobre toda la obra aristotélica, sino sobre los *libri naturales*, por cuanto la lógica y la ética constituían elementos aceptados de la enseñanza. En 1215, el legado papal Roberto de Courçon, al aprobar los estatutos de la Universidad de París, renueva la prohibición de enseñar (*non legantur*) la *Metafísica* y la *física* aristotélicas. La carta *Parens scientiarum*, de Gregorio IX, que constituye algo así como la *charta magna* de la Universidad de París, renueva la interdicción, aunque deja la puerta abierta para una revisión, al proponer un examen de los textos aristotélicos. En 1245, Inocencio IV extiende a la universidad de Toulouse la prohibición, utilizando las mismas palabras de Gregorio IX. Y aun en 1263, al confirmar los estatutos de la Universidad de París, Urbano IV repite, en forma protocolar, la interdicción de Aristóteles. Un tratamiento particular merecerían las dos condenaciones del obispo de París, Etienne Tempier, una en 1270 y la otra, que constituye su famoso *Syllabus*, en 1277.

Preguntarse por las motivaciones que desencadenaron estos actos jurídicos, significa entrar en una maraña de actitudes, impulsos y razones que no siempre se pueden discernir con claridad. En 1210 y 1215, la razón expresa de las interdicciones está dada por las doctrinas de David de Dinant y Amalrico de Bene. Estos dos maestros, en especial el primero, dedujeron de la cosmología aristotélica ciertas conclusiones de índole claramente heterodoxa,

referidas, sobre todo, a las prácticas astrológicas. Los textos de 1245 y 1263 tienen un carácter meramente formal y, por sí mismos, no expresan una actitud tomada de modo inequívoco y consciente. Pero, en todo el proceso flota la sombra de una razón oscura: ¿por qué esa condenación irreductible de la fuente, cuando lo condenable procede de una equivocada utilización de los textos? ¿Por qué tal rechazo de la "nueva filosofía"? ¿Cuáles son los motivos de que, aun en 1284, John Peckham siga condenando estas "novelerías" de nuevo cuño? Y téngase en cuenta que el objeto principal de su ataque es el aristotelismo tomista. No podemos desarrollar aquí toda la trama del proceso, pero hemos de enunciar sus principales componentes.

II

Así como en el orden social y económico se debe aceptar que el siglo XIII constituye una época de profundo cambio, no podemos olvidar que también en lo religioso e intelectual se desarrolla una verdadera crisis que incluye, entre otros elementos, la lucha contra las herejías, las nuevas modalidades de la vida religiosa, la aparición de las órdenes mendicantes, la creación de las universidades y la renovación de los estudios, las nuevas formas del arte y la literatura, la afirmación de las nacionalidades y de las lenguas modernas; para citar sólo aquellos que resultan más evidentes.

Frente al cúmulo de variaciones y hechos nuevos que se suceden a lo largo de esta centuria, los teólogos, cuya disciplina resulta una caja de resonancia de todos ellos, ven amenazada la integridad de la "sabiduría cristiana", de la que son celosos custodios, y adoptan, como postura inicial, el rechazo de todo lo que no se ajuste al esquema tradicional. Por otra parte, en la misma universidad, se manifiesta una clara oposición entre los elementos conservadores de la Facultad de Teología, y los jóvenes integrantes de la Facultad de Artes, amigos de las novedades, reacios al orden constituido y, por sobre todo, impulsados por la pujante vitalidad de su misma juventud. Existe, desde los comienzos mismos de la universidad, un aforismo cuyos orígenes son oscuros, pero cuya vigencia se mantiene incólume durante todo el período medieval: *non est consenesendum in artibus*. La entusiasta recepción de Aristóteles por los "artistas" despierta de inmediato los celos de los teólogos, más aún si se toma en consideración el uso desmedido que se hace de algunas de sus teorías, y que bordean, o traspasan, los límites de la herejía.

También hay que considerar el peso que significaba para los defensores del antiguo orden el carácter mismo de la filosofía aristotélica. Dejemos a un lado la calificación de *moderni* que se aplican a sí mismos algunos defensores del aristotelismo, y que muestra, una vez más, el carácter relativo de ciertas apelaciones. La quiebra del orden tradicional puede muy bien mostrarse ejemplarmente en el rechazo de lo que termina por denominarse *famo-*

issimum binarium augustinianum: el hilemorfismo universal y la pluralidad de formas sustanciales. Lo curioso del caso consiste en que ninguna de estas dos tesis tiene que ver con San Agustín, sino que proceden del *Fons Vitae* de Ibn Gabirol. Y, más curioso todavía es, que este último sólo intentaba interpretar a Aristóteles. Es fácil mostrar que la malinterpretación de Ibn Gabirol procede de un complejo neoplatónico que lo lleva a conservar las expresiones aristotélicas a pesar de que, en su esquema, el sentido de las mismas ha variado por completo. Ello no obsta para que fueran aceptadas como tesis agustinianas. Si a estas dos añadimos las teorías de la iluminación y de las ideas ejemplares, tendremos, en sentido general, las acotaduras de la llamada "corriente agustiniana".

Pero, ¿es esta una corriente filosófica? La respuesta a tal interrogante nos introduce, de manera directa, en el carácter del aristotelismo escolástico del siglo XIII. Más de un historiador de la filosofía medieval ha sostenido la existencia, en el siglo XIII, de una "filosofía agustiniana". Sin embargo, si se analiza con objetividad la producción filosófica de esta centuria, no se encuentra nada parecido a un tal agustinismo filosófico. Es cierto que, después de 1277, surge una escuela "neoagustiniana" liderada por John Peckham. Pero, aun en este caso (y sería el único que se podría aducir en favor del agustinismo filosófico), su carácter y fundamentos son más que discutibles. Sin entrar en un detallado análisis, que no corresponde al carácter de esta exposición, podemos señalar dos líneas argumentales que invalidan la pretensión de hallar una filosofía agustiniana en el siglo XIII: por una parte, si nos atenemos, no a los rótulos, sino al contenido, resulta muy difícil establecer las tesis fundamentales de San Agustín que constituirían el tronco doctrinal de tal escuela. No porque falten aportes filosóficos en la obra del santo doctor de la Iglesia, sino porque estos elementos no son suficientes para montar un esquema consistente de cuerpo doctrinal. Por lo menos, en lo que respecta al siglo XIII, esta fue la situación con la que tropezaron los intentos esbozados en tal sentido. Apelar a un concepto de "filosofía cristiana" que hiciera intervenir elementos de carácter sobrenatural en la estructuración de un sistema filosófico, llevaría a sustituir una buena filosofía por una mala e incompleta teología.

Por otra parte, tanto los teólogos como los filósofos se hallaron muy pronto con la exigencia real de utilizar un esquema filosófico adecuado y un lenguaje aceptable para la expresión de sus respectivas elucubraciones. Esta lengua filosófica auxiliar básica estaba constituida, debido a la propia gravitación de los hechos, por los conceptos fundamentales del aristotelismo. Ya a partir de su formación en la escuela de Artes, en la que la lógica aristotélica reinaba desde siete siglos antes, los pensadores del siglo XIII estaban habituados a manejarse con las categorías y conceptos de Aristóteles para ordenar su comprensión de la realidad. Al mismo tiempo, la recuperación de las obras sistemáticas del *Corpus* aristotélico brindó, por primera vez en Occidente, la oportunidad de contar con un sistema completo en sí mismo y que abarcaba toda una concepción del universo. Estas son, en último análisis, las razones por las que todos, tanto teólogos como filósofos, se manejan permanentemente con el vocabulario y las ideas básicas de Aristóteles.

Establecer el carácter propio de este aristotelismo plantea una cuestión de muy distinta naturaleza. A primera vista sorprende, aunque se explica con toda claridad a la luz de los datos históricos, comprobar el tono platonizante que se muestra en él. Habitados a un tratamiento antinómico de aristotelismo y platonismo, nos resulta difícil aceptar, en el primer momento, que ambas corrientes puedan coexistir en un mismo autor, sin que ello engendre particulares contradicciones. No se puede olvidar, sin embargo, que ya los pensadores del neoplatonismo utilizaron con abundancia los conceptos aristotélicos en la elaboración de sus propios sistemas, sin que por ello aparecieran en los mismos mayores antinomias. Las explicaciones acerca de tal situación se pueden apoyar en el hecho de que la física de Aristóteles se limita a dar razón de las realidades cosmológicas, sin pasar a la dilucidación de dos temas que van a convertirse luego en los pilares fundamentales de las disquisiciones posteriores: la contingencia metafísica y la correlativa trascendencia del origen primero del cosmos. Se podría agregar, como inquietud que se desarrolla un poco al margen de los conceptos aristotélicos, el problema sobre el carácter propio del alma humana que, especialmente en el libro tercero *De Anima*, queda en la penumbra de una indefinición que tratarán de resolver los autores posteriores a la aparición del cristianismo. Si bien riesgosa, la inserción de la cosmología de Aristóteles en un esquema de más amplios alcances es perfectamente posible. Quizás el escollo de mayor incidencia en esta labor lo constituya el inmanentismo que configura el cuadro de su filosofía natural, pero tampoco en este aspecto las dificultades son insuperables. De allí los repetidos intentos, más o menos satisfactorios, por compatibilizar ambos puntos de vista.

El Aristóteles recibido y transmitido por los pensadores musulmanes y judíos, así como el uso de las categorías aristotélicas por parte de los Padres de la Iglesia, están fuertemente teñidos de neoplatonismo. Por tal razón, los escolásticos del siglo XIII heredan un Aristóteles que no es, ni mucho menos, puramente peripatético. Si a ello se añade la exigencia de interpretar muchos pasajes oscuros o muy densos o poco explícitos en la obra del Filósofo, resulta fácil comprender que, en mayor o menor grado, todo el aristotelismo escolástico sea, en virtud de tales condicionamientos, un aristotelismo platonizante. Si nos atenemos al uso, y a la intención que tiene este uso, en los distintos autores, podemos señalar tres corrientes principales: el aristotelismo ecléctico, el aristotelismo amplio y el aristotelismo rígido. Algunos expositores se refieren a estas opciones con los nombres de agustinismo, aristotelismo ortodoxo y aristotelismo heterodoxo. Creo que tales denominaciones son fundamentalmente inadecuadas y equívocas. Ya hemos visto que, si nos limitamos al campo de la filosofía, no se puede hablar de agustinismo en el siglo XIII. Y en cuanto a los calificativos de ortodoxo y heterodoxo, si se los refiere a la obra de Aristóteles, no tienen ningún sentido propio. Más aún, desde un punto de vista rigurosamente aristotélico, suele ser más "ortodoxo", en relación con las doctrinas de Aristóteles, el llamado aristotelismo heterodoxo. Si la división se hace por relación con un punto de vista teológico, debemos descartarla, puesto que nos encontramos en el terreno de la filosofía. Y, además, porque todavía está por probarse la heterodoxia de los autores a los que se carga tal posición doctrinal. Ello, si dejamos a un lado las acusaciones que constituyen una parte medular en las disputas escolásticas de la

época. Baste recordar que, para los seguidores del neoagustinismo, varias tesis tomistas resultaban heterodoxas, y en 1277 fueron condenadas como tales por el obispo de París.

III

Otro carácter que, a la zaga de Renán, muchos historiadores, presionados por la autoridad de Mandonnet, quien adoptó los puntos de vista de aquél, atribuyen a ciertas posiciones aristotélicas del siglo XIII, es el de averroísmo. Es bien sabido que Renán trató, sin base documental suficiente, de llenar la laguna que media entre la muerte de Averroes, en 1198, y la aparición del *De Anima*, de Juan Jandún, en 1310, primera obra de carácter claramente averroísta. Para ello, dedicó su largo trabajo sobre "Averroes y el averroísmo" a detectar elementos averroístas en casi todos los escolásticos del siglo XIII, incluidos San Alberto Magno y Santo Tomás. La imposibilidad doctrinal de aceptar semejante dependencia en tales autores, hizo que muchos historiadores de la escolástica limitaran esa posición averroística al único grupo vulnerable, en este aspecto, dentro de las corrientes universitarias del siglo XIII: los maestros de la Facultad de Artes. Una atribución de ese tipo resulta en la actualidad insostenible, desde el punto de vista histórico. Ello no obstante, es innegable la influencia de Averroes, el Comentador por antonomasia, sobre el curso que siguieron las investigaciones escolásticas de la Física aristotélica. Por otra parte, las dos grandes disputas que ocuparon buena parte de la segunda mitad del siglo XIII, giran alrededor de lo que muchos autores consideraban el núcleo del averroísmo: la cuestión sobre el entendimiento humano, que surge de la interpretación del libro III *De Anima*; y el problema de la eternidad del mundo, salido de los presupuestos que contiene la *Física* de Aristóteles.

Dado el carácter de esta exposición, resulta imposible desarrollar ambos temas conjuntamente, por lo cual hemos de prescindir hoy de la cuestión *De Anima*, mucho más extensa, para limitarnos a señalar los elementos fundamentales de la cuestión *De aeternitate mundi*. Para delimitar el *status quaestionis*, conviene señalar algunos puntos básicos, que constituyen, a la vez, los presupuestos de la discusión. En primer término, ningún autor del siglo XIII sostuvo positivamente la tesis de la eternidad del mundo, puesto que todos ellos se atenían a lo que Santo Tomás denomina, en el Comentario a las Sentencias, "el común sentir de la Iglesia", apoyada en la primera frase del Génesis *in principio creavit Deus*, y en el *ante omnia saecula* del símbolo de los Apóstoles. Por consiguiente, la cuestión se reduce a dos puntos: por una parte, si es posible probar filosóficamente la eternidad o temporalidad del mundo; por la otra, si Aristóteles sostuvo o no la tesis de un mundo eterno. Quien con mayor agudeza planteó el problema es, quizás, San Buenaventura en su Comentario al libro II de las Sentencias de Pedro Lombardo: sostener que el mundo es eterno puede significar dos cosas; o que Dios lo ha creado eternamente, o que existe una materia eterna increada. Lo primero

es absurdo; lo segundo herético. Dejando a un lado la drástica solución del maestro franciscano, cabe acotar que estas dos líneas de argumentación darán lugar a tres orientaciones básicas en la resolución del problema: la primera sostiene que Aristóteles afirmó la eternidad del mundo, pero que puede probarse su comienzo en el tiempo; la segunda, que Aristóteles afirma la eternidad del mundo y que, filosóficamente, su posición es correcta; la tercera, que Aristóteles no afirma la eternidad del mundo y que, filosóficamente, no puede probarse ni la tesis eternalista, ni su contraria.

La razón de ser de toda la disputa se reduce, en lo fundamental, a la confluencia de dos tradiciones culturales cuya compatibilidad está muy lejos de ser aceptada en forma universal por los pensadores del siglo XIII; el pensamiento patrístico, detrás del cual se sitúan los supuestos de la fe y de la Sagrada Escritura; y la filosofía griega, paradigmáticamente representada por el sistema aristotélico. A diferencia de una ociosa ejercitación escolar, esta cuestión arrastra, entonces, toda la problemática de una concepción general de la vida y de la ciencia. Por ello, las argumentaciones que se han de esgrimir a lo largo de todas las discusiones entrecruzan, en una casi maraña expositiva, textos patrísticos y aristotélicos. Pero, más importantes que las citas resultan las modalidades nuevas que paulatinamente adquieren, a lo largo de esta gimnasia intelectual, y por un proceso que tiene mucho de alquímico, las ideas vigentes en la filosofía natural de Aristóteles.

No cabe duda de que esta última daba pie para, e inclusive en cierta forma afirmaba, un eternalismo cosmológico. Puesto que, desde un punto de vista teológico, se aceptaba el indudable comienzo temporal del universo, ¿cómo podían conciliarse fe y aristotelismo? Mientras que Santo Tomás defendía el buen nombre de Aristóteles con la argumentación de que éste nunca afirma la eternidad del mundo como verdad filosófica, la posición contraria era sostenida por dos irreductibles vertientes doctrinales: San Buenaventura y la escuela franciscana por una parte, y Siger de Brabante y un grupo de maestros de la Facultad de Artes por el otro. ¿Es posible someter ambas orientaciones a un denominador común? Podemos señalar, ya en este momento, que, si bien la discusión se fue apagando de modo paulatino, en la escolástica no se pudo llegar nunca a una solución común y aceptada por todos. Debemos, sin embargo, indicar los conceptos fundamentales implicados en el problema.

Además de las ineludibles nociones de tiempo y eternidad, que ocupan obviamente un lugar central en el planteamiento de la cuestión, aparecen discutidas, en forma recurrente, las de acto y potencia, materia y forma y, en especial, la de infinito, puesto que este último concepto está ligado en forma indisoluble a la idea de un mundo eterno. En todos los casos, los presupuestos aristotélicos son llevados a un grado de elongación tal que convierte en entidades totalmente nuevas a las ideas que se derivan de ellos. Más como ejemplo que como desarrollo sistemático, veremos las problemáticas disquisiciones a las que da lugar la noción de eternidad.

La definición de Boecio, "*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*", se toma en todos los casos como definición presupuesta del concepto de

eternidad. Tal proceder resulta natural en razón de que Aristóteles no precisa, en sus obras, esta idea. Pero "eterno" resulta un término analógico, que en sentido estricto corresponde sólo a Dios, no al mundo. A todo aquello que no es Dios se le puede aplicar la expresión "eternidad" en dos formas distintas: por atribución o por metáfora. Veamos las razones de este hecho. La eternidad tiene dos caracteres distintos, derivados de su misma definición: la inexistencia de término en su duración, y la ausencia de sucesión en esta última. Respecto de la segunda propiedad, hay tres clases de seres: el que no está sujeto a la sucesión ni en su naturaleza ni en sus operaciones (Dios); el que no está sujeto a la sucesión en su naturaleza, pero sí en sus operaciones, ya sea en sus afecciones (los ángeles), ya en el lugar (los cuerpos celestes); por último, lo entes sujetos al cambio en su naturaleza y en sus operaciones (el mundo corpóreo). Dios es eterno en sentido propio; los ángeles y los cuerpos celestes lo son *participative*, en cuanto participan, según el grado que admite su naturaleza, de la inmutabilidad divina. Los entes corpóreos son temporales en sentido estricto. De allí la gradación, en este contexto, de *aeternitas - aevum - tempus*.

En cuanto a la inexistencia de términos, también nos encontramos con tres grados: a) aquello que está libre de todo cambio y, en consecuencia, no tiene términos de duración en ningún sentido (Dios); b) aquello que tiene un movimiento sin término, como, por una parte, los ángeles y las almas humanas, que son inmutables en cierto modo, aunque sujetos al cambio de las afecciones y, por la otra, los cuerpos celestes, cuyo movimiento circular es según su misma definición, interminable; c), por último, aquello que tiene movimientos "terminados". También aquí, Dios es eterno en sentido propio; los ángeles, las almas y los cuerpos celestes lo son en alguna medida; y el mundo sublunar es temporal.

A este último se le puede atribuir una eternidad metafórica, cuando se trata de una duración muy larga. Llegamos, en este caso, a la cuasi contradicción de aplicar la eternidad al tiempo, su contrario. Los textos hablan de "tiempo eterno", "montes eternos", "generaciones eternas", con lo que atribuyen los caracteres de permanencia y estabilidad a lo fluente y cambiante.

El orden de los entes que se establece al combinar estas nociones con las de causa-efecto, acto-potencia y finito-infinito, es el siguiente:

- ° por una parte, Dios: causa primara, acto, puro, infinito, eterno;
- ° por la otra, los entes creados en sus tres grados:

a) los ángeles: causados, compuestos de potencia, finitos por esencia, infinitos en su duración *a parte post*, no sometidos al tiempo en su naturaleza.

b) los cuerpos celestes: como los ángeles, pero con un segundo grado de mutación por el movimiento local.

c) los entes corpóreos: causados, finitos por su naturaleza y por su existencia, temporales.

(Omitimos las distinciones posibles en cada grado).

¿Qué significa, en tal contexto, plantear el problema de la eternidad del mundo? En primer lugar, enfrentarse con el sentido que puede tener la aceptación natural de que, si hay entes que no están sujetos a la mutación por su propia esencia, resulta obvio, al parecer, que no están sujetos a un comienzo temporal. Pero, si al mismo tiempo se afirma su contingencia metafísica, ¿cómo se combinan su creación y su intemporalidad? Si, a la vez, se acepta, como no puede ser menos en este caso, su finitud entitativa, deben resolverse las cuestiones siguientes:

1. si es posible que un ente finito pueda tener una duración indefinida.
2. si esta duración sin comienzo ni fin implica, o no, algún tipo de infinito actual.
3. si, supuesto que Dios puede hacer todo lo que no implique contradicción, puede crear un móvil que se mueva indefinidamente.
4. si, supuesto que Dios pueda hacerlo, tal ente puede ser hecho.
5. si, de ser posible tal ente, no implicaría un número infinito actual, y, al mismo tiempo, si este último es posible.
6. si una duración indefinida del mundo no implica una contradicción, al equiparar un ente creado a Dios creador.

Las respuestas que dieron a estos interrogantes los escolásticos del siglo XIII son diversas, pero sus exposiciones nos permiten señalar algunas conclusiones que darán fin, también, a esta rápida presentación del problema.

Resulta indudable que, de su primer contacto sistemático con el pensamiento cristiano, el aristotelismo salió enriquecido en sus conceptos y en la dilucidación de algunos problemas cruciales para la filosofía.

También es evidente que el explícito reconocimiento de la autoridad de Aristóteles, el Filósofo por antonomasia para estos pensadores, no impide, sino que por el contrario, afirma la presencia no declarada pero siempre activa de un profundo platonismo.

Por ello no puede aceptarse, ni siquiera en los casos extremos, que la escolástica del siglo XIII haya sido un aristotelismo sin más, o un aristotelismo acoplado al cristianismo. El aristotelismo, en este caso, ha sido profundamente modificado en su espíritu y en sus conceptos, en sus principios y en algunos de sus más importantes problemas. En razón de todo esto, debemos afirmar que

tal escolástica, si bien parte de Aristóteles, crea una nueva síntesis que deja muy atrás las conclusiones más amplias del aristotelismo antiguo, e inserta sus esquemas conceptuales en una concepción del mundo que le permite estructurar un verdadero sistema nuevo.

Y, en último término, la verdadera labor de la filosofía es esa: nutrirse de sus raíces históricas para llegar a la concreción de realizaciones nuevas. En tal sentido, el siglo XIII cumplió con la mayor amplitud este cometido.

OMAR ARGERAMI

EL ALMA HUMANA O ENTE INTELECTUAL EN POTENCIA SEGUN TOMAS DE AQUINO

1. El significado y objeto de la psicología

El nombre de psicología, derivado del griego *psyché* y *lógos*, significa tradicionalmente la parte de la filosofía que trata del alma humana como principio de la vida del hombre. Se diferencia, pues, de lo que podría significar una antropología que estudiara tanto el alma como el cuerpo humano. La psicología ciertamente no podrá prescindir del estudio del cuerpo en su relación con el alma, pero su objeto directo de estudio será sólo el alma.

El alma es el principio de la vida del hombre. Pero hay en el hombre varias clases de vida: la vida vegetativa, que le es común con las plantas; la vida sensitiva, propia también de los animales; y la vida intelectual, que le distingue entre todos los demás seres materiales. Por esta última vida entra el hombre en la categoría de las *substancias separadas* de la materia, según Tomás de Aquino¹ y por ella es capaz de entrar en relaciones trascendentales con todo el mundo entitativo. Esta última vida es precisamente en el hombre el principio y raíz de sus otras vidas sensitiva y vegetativa. La psicología estudiará, pues, el alma humana en su entidad trascendental o intelectual, y en cuanto que es sujeto y raíz de las demás vidas inferiores del hombre y hasta de su misma entidad corpórea.

La psicología humana, por tanto, no es una psico-fisiología, ni una psicobiología, ni tampoco una psicología sensitiva, sino una psicología racional a la que corresponde un lugar después de la metafísica, y que constituye ella misma una verdadera metafísica².

1 TOMÁS DE AQUINO afirma que el alma humana es una substancia "separada" de la materia: "Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet, in anima, intelligentiis et causa prima" (*De ente et ess.*, cap. V, n.1). "Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam *essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia...*" (*De ente et ess.*, cap. VII, b). "Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet a materia, ut anima intellectualis..." (*De ente et ess.*, cap. VII, n.2.)

2 "Quaedam sunt —dice SANTO TOMÁS— quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt, quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit... Quaedam vero sunt

La psicología racional habrá de tratar también del cuerpo humano y de las demás vidas inferiores en su relación con el alma. Pero se diferenciará de una antropología científica que estudiase por igual el cuerpo y el alma, y de una antropología filosófica que tuviese por base la unidad substancial del cuerpo y del alma del hombre.

El objeto de la psicología podrá definirse, pues, como el alma del hombre en su entidad trascendental substancial, análoga a la de las demás substancias trascendentales, y principio de su vida racional y de los demás modos materiales de vida y entidad corpórea.

2. *Las metas alcanzadas por la psicología: naturaleza del alma*

1. En una primera consideración del hombre se nos presenta como perteneciente al mundo de los seres materiales, por estar dotado de un cuerpo como todos ellos.

Pero el que tenga un cuerpo dotado de vida nos delata que tiene un principio de vida distinto del mismo cuerpo. Si cuerpo y principio de vida fueran lo mismo, todo cuerpo sería vivo³. No. Un cuerpo vivo recibe su vida de un alma, vive por un alma.

Pero notemos también que cuerpo y alma no son dos substancias distintas y unidas luego accidentalmente, como pensaba Platón; sino que ambos, cuerpo y alma forman un mismo ser vivo, una substancia viviente. Por consiguiente, el alma principio de vida, tendrá que ser también el principio del mismo ser corpóreo del hombre, siendo, por tanto, su "forma substancial" única. El hombre tiene experiencia de su unidad de vida a la vez intelectual, sensitiva y corpórea; y si no afirmáramos esta unidad substancial, quedaría sin explicación aquella experiencia⁴.

Sólo un alma intelectual puede ser principio a la vez de todas estas otras vidas. Un alma sensitiva no podría ser principio de la vida intelectual, más perfecta que la sensitiva. Hay que afirmar, pues, que el alma intelectual es el principio substancial único del hombre, y que de ella procedente la vida intelectual, la sensitiva, la vegetativa y hasta su misma entidad corpórea⁵.

2. La vida intelectual es la que distingue propiamente al hombre elevándolo sobre todos los seres materiales con que está emparentado. Pues bien, del

quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem: vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De his igitur est Metaphysica; de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est Mathematica; de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem est Naturalis, quae Physica dicitur" (*In I Phys.*, lec. 1, n.3).

3 V. S. Th., I^a q.75, a.1.

4 V. S. Th., I^a, q. 76, a.1, c.

5 V. S. Th., I^a, q.76.

hecho de que el hombre conozca o pueda conocer todas las cosas corpóreas, deducen Aristóteles y Tomás de Aquino que su principio vital intelectual no puede tener la naturaleza de ninguna cosa sensible⁶. Pues la naturaleza de los cuerpos no les permite tener en sí la naturaleza de otra cosa sin perder la propia. Si la naturaleza del alma fuera corpórea, no podría conocer ningún cuerpo, puesto que el conocimiento se realiza cuando la forma de lo conocido está en el que conoce.

El conocimiento sensible implica, pues, cierta inmaterialidad: inmaterialidad en cuanto a las formas que conoce cada sentido. Y el conocimiento intelectual implica una plena inmaterialidad, pues se realiza en el ámbito de todo lo sensible⁷.

Y esta inmaterialidad exige una independencia absoluta de la materia en la operación intelectual, de modo que sería imposible que el alma humana actuara subjetivamente por potencias u órganos corpóreos en sus operaciones intelectuales, pues se vería constreñida por una determinada naturaleza, sin poder conocer todas las naturalezas sensibles⁸.

3. El alma humana, por tanto, no tiene materia y, por consiguiente, no tiene en sí ningún principio de corrupción y de muerte: es inmaterial y subsistente. Por ella el hombre deja de estar inmerso en el tiempo y participa de la naturaleza común de los espíritus puros⁹.

El doble parentesco del hombre con los brutos y con los espíritus ha sido posible gracias al grado culminante de perfección animal del cuerpo humano y al grado ínfimo de perfección espiritual del alma humana. Es evidente que la vida sensitiva del hombre es muy superior a la de todos los animales, como se echa de ver en las obras de su imaginación y en las de su "razón particular" o "Memoria reminiscente", que suponen ya la congenieidad racional. ¡Qué maravillas logra hacer el hombre, por ejemplo, en los juegos deportivos! En cuanto al alma humana Tomás de Aquino la caracteriza muy bien diciendo que "ocupa el último lugar en el género de los seres intelectuales"¹⁰, porque los demás espíritus, Dios y los ángeles, en el género espiritual son como actos, mientras que el alma humana es "como la materia prima en el género de las cosas sensibles"¹¹. Nuestra alma en su misma naturaleza es como "una pizarra en la que todavía no se encuentra en ella nada escrito en acto"¹². Sin embargo, es como una pizarra inteligente, que puede entender los nombres de *todas las cosas*.

Esta condición del alma humana como pura potencia en el orden de lo inteligible hace que no pueda conocerse a sí misma con conocimiento directo,

⁶ V. In III De Anima, lect. 7, n.680; S. Th. 5ª, q.75, a.2.

⁷ V. In III De Anima, lect. 7, n.680; S. Th. 1ª, q.75, a.2.

⁸ V. S. Th., 1ª, q.76, a.1, ad. 1.

⁹ V. S. Th., 1ª, q.76, a.1, ad. 1; q. 75, a.6.

¹⁰ Q.D. de Veritate, q.10, a.8.

¹¹ V. S. Th., 1ª, q.4, a.2, ad. 3; 1ª, q.79, a.2, pº, 1ª, q.87, a.1.

¹² ARISTÓTELES, III De Anima, 430 a 1.; S. T., lect. IX.

sino que se conozca a sí misma al iluminarse su potencia con los actos en los que conoce los objetos exteriores a ella.

3. La potencialidad del alma humana

El alma humana es un "acto de un cuerpo físico orgánico", *entelégeia e prote sómatos physicoú*¹³, y al mismo tiempo es principio de los diversos modos de vida del hombre, y por tanto de aquellas relaciones trascendentales de éste con la comunidad de los entes.

Claramente se distingue en el alma su ser y su operación, su esencia y su potencialidad. Para Tomás de Aquino es del alma, "forma substancial" de un cuerpo que nace toda su "potencialidad". "El sujeto, —dice Tomás—, en cuanto está en potencia es receptor de las formas accidentales; y en cuanto está en acto es productor de las mismas"¹⁴. Por ello todas las potencias y accidentes del alma humana nos manifiestan la potencialidad radical de la misma, y la naturaleza misma del alma, ya que en cuanto que está en acto es ella quien la produce¹⁵.

Santo Tomás analiza los distintos modos de actividad vital del hombre y constata que exigen una diversidad de potencias de las que proceden inmediatamente sus distintos actos. La operación que tiene por objeto la pura vitalidad del cuerpo requiere una potencia vegetativa. Las operaciones que tienen por objeto no ya el cuerpo unido al alma, sino todo cuerpo sensible, reclaman una facultad sensitiva y otra apetitiva, según la diversidad objetiva de conocimiento y de amor sensibles. Y las operaciones vitales que tienen por objeto la cognoscibilidad o apetibilidad común de todas las cosas existentes, hacen necesarias las dos grandes potencias trascendentales, inteligencia y voluntad¹⁶. Así procede el análisis del Doctor Angélico.

4. Interacción entre las potencias del alma humana

Para Tomás de Aquino el hombre no es un conjunto inarmónico de operaciones diversas. Estas no pueden menos de estar ordenadas entre sí. Las potencias inferiores o menos perfectas sirven para ayudar a las superiores a conseguir su perfección¹⁷. Por ello vienen a ser como preámbulos temporales para las potencias superiores. Las potencias inferiores no intervienen intrínsecamente en la actividad de las potencias superiores. Sólo les suministran la *materia* sobre la que trabaja el entendimiento agente para producir el objeto intelectual de nuestra intelección. Del buen funcionamiento psíquico de estas potencias inferiores, es decir, de su buen servicio a las superiores, dependerá el equilibrio que posibilite también el funcionamiento correcto de las potencias superiores. Pero nótese siempre la unidad jerárquica que ha de

¹³ ARISTÓTELES, *II De Anima*, 412 a 27; S. T., lect. I.

¹⁴ S. Th., I^a, q. 77, a. 6; a. 1, ad 0.

¹⁵ V. S. Th., I^a, q. 75, a. 5, ad 1.

¹⁶ S. Th., I^a, q. 77 y 78; *Q.D. de Veritate*, q. 22, a. 11.

¹⁷ S. Th., I^a, q. 77, a. 2.

haber en todo el psiquismo, la cual se rompería en el momento en que cualquier potencia sensible o vegetativa se creyese independiente y suprema en el hombre. Las potencias vegetativas facilitan la unión y actividad del alma en el cuerpo. Las potencias sensitivas en su variedad de sentidos externos e internos y de apetito sensitivo contribuyen también a la producción de los actos superiores de inteligencia y voluntad, bien que con un condicionamiento extrínseco y material-objetivo.

5. *Las potencias superiores*

Dos únicos modos posibles de actividad intelectual o de relación trascendental con la universalidad de los seres determinan para Tomás de Aquino dos géneros supremos de potencias de alcance metafísico de este ente intelectual que es el alma humana. Si la relación objetiva de éste con los demás seres tiene por término su mismo modo de ser, *modus animae*, la operación intelectual es propia del entendimiento. Si la relación objetiva termina en el modo de ser de los demás seres, *modus ipsius rei in seipsa existentis*, la operación es de diverso género, en el presente caso pertenece a la voluntad¹⁸. Estos dos únicos modos posibles de relación trascendental positiva determinan también los trascendentales *verum y bonum*¹⁹. Entendimiento y voluntad son los dos únicos modos posibles de objetividad con los seres. La potencialidad de estas potencias de ámbito intelectual es máxima: todo el ámbito del ser. Por estas potencias puede el alma humana conocer todas las cosas, puede amar todas las cosas.

6. *La potencialidad de los hábitos*

Tomás de Aquino advierte que las potencias superiores por ser supra-corpóreas no están determinadas en sí mismas a la acción, como lo están las potencias activas o fuerzas físicas²⁰; sino que están indeterminadas a muchas cosas y necesitan determinarse a una sola cosa, *ad unum*, para su perfecta actuación. Ello es obra de la disposición cualitativa llamada "hábito" o "virtud", que no debe confundirse con el predicamento ontológico llamado también "hábito", cuyo significado lo toma de lo que es el "tener". El hábito cualitativo cualifica a la potencia en que está para que se la haya, *habeat se*, se comporte bien, y se habitúe a la perfecta operación²¹. Estas disposiciones o hábitos no se hallan en las potencias puramente sensitivas ni orgánicas que obran determinadas por el instinto natural o por la inclinación de la naturaleza, aunque cuando en el hombre han de entrar en la regulación de las facultades superiores, necesitan también distintos hábitos que las dispongan a obrar dócilmente bajo el imperio de la razón²².

¹⁸ *Q.D. de Verit.*, q.22, a.11.

¹⁹ *Q.D. de Verit.*, q.1, a.1.

²⁰ *S. Th.*, I-IIae, q.55, a.1.

²¹ *S. Th.*, I-IIae, q.49, a.1 y 2.

²² *S. Th.*, I-IIae, q.50, a.3.

En el entendimiento es evidente la presencia de los hábitos. Su diversidad nos la patentiza la misma diversidad de los hombres. Santo Tomás dice que “es manifiesto que los hombres se diferencian por sus hábitos”²³. No es éste el lugar de hacer una exposición sobre las diversas ciencias. Basta con aludir a los tres grados de abstracción. Las ciencias son los mismos hábitos de la inteligencia en toda su diversidad.

En la voluntad es aun más evidente la presencia de los hábitos, pues la voluntad racional, como libre, se encuentra ante el “bien en común”, no ante el “sumo bien” que es Dios en sí mismo, único que polarizaría todas sus fuerzas. De ahí también la diversidad consiguiente en la voluntad, según se cualifique al bien o al mal; y dentro del bien, la diversidad de las distintas virtudes, según los diversos objetos de bondad contenidos bajo el objeto común de la justicia, a los que deben ordenarse las diversas potencias del alma.

7. La actualidad operativa del alma humana

Hay que examinar la “actuación” de la potencialidad del alma humana, que es la que nos pondrá de manifiesto todas las posibilidades de su substancia. Y como las potencias inferiores se ordenan a las superiores, hay que examinar la actuación de los dos grandes géneros de potencias racionales.

Por el acto de conocimiento del sujeto cognoscente, el alma humana, extiende de alguna manera su propia forma a lo que está fuera de ella, recibiendo en sí inmaterialmente las formas de las cosas²⁴. Es un acto inmaterializador y universalizador de las cosas. El conocimiento humano en el estado de unión del alma con el cuerpo sólo se da en objetos proporcionados a él, es decir, en las naturalezas de las cosas corpóreas, bien que conocidas universalmente. Hay ciertamente un doble conocimiento: el de la naturaleza universal y el de la naturaleza particular en que aquella existe²⁵; y de ahí la doble necesidad de un entendimiento agente que universalice, y de la reflexión sobre la imagen, *conversio ad phantasmata*, que complete nuestro conocimiento natural de estos universales que sólo existen en lo particular²⁶. Nuestro conocimiento actual natural no es por “especies” o ideas infusas, ni tampoco por influencia de alguna substancia separada, como decían los árabes, ya que quedarían sin explicar muchos hechos, como el que un ciego de nacimiento no sepa lo que eson los colores²⁷; ni se trata tampoco de una visión en las “razones eternas” de Dios²⁸.

Nuestro conocimiento actual objetivo proviene de los sentidos y de la imaginación, que se comportan en expresión de Tomás de Aquino como “materia de la causa” de nuestro conocimiento. La causa es propiamente el entendi-

²³ S. Th., I-IIae, q.50, a.4.

²⁴ S. Th., I^a, q.84, a.1 y 2.

²⁵ S. Th., I^a, q.84, a.1,2,7.

²⁶ S. Th., I^a, q.84, a.7.

²⁷ S. Th., I^a, q.84, a.3,4,5.

²⁸ *Ibid.*

miento agente²⁹. Su misión es la de iluminar la imagen sensible, *phantasma*, con la luz inteligible y abstraer de ella la idea, *species*, inteligible que es recibida en el entendimiento, *species impressa*, para realizar en sí la operación de conocimiento, concibiendo o formando en sí la semejanza o concepto de la cosa, *species expressa*. Por esta especie o concepto el entendimiento entiende *la cosa exterior*³⁰. Omitimos aquí el examen y aplicación gnoseológica de la diferencia entre la universalidad y singularidad de nuestros conceptos.

La posibilidad de un conocimiento de las substancias separadas de la materia, Dios o los ángeles, se basa únicamente en este mismo objeto proporcionado al alma humana en su unión con el cuerpo. Solamente podrá conocer a Dios —con sola su razón y sin que hablemos ahora de la fe— como causa de estas naturalezas sensibles que conoce, por vía de negación y por cierta comparación con lo corpóreo³¹. Y a los ángeles, como posibles puramente, o como ciertamente existentes, supuesta la revelación divina, pero también de modo negativo y comparativo o analógico. “El entendimiento humano se halla como en medio entre los sentidos y el entendimiento angélico. No es acto de ningún órgano corpóreo, como el sentido, pero es acto del alma que es forma del cuerpo. Por ello le es propio conocer la forma, existente sí individualmente en una materia, aunque no en cuanto está en tal materia individual...³². He aquí la manera cómo el entendimiento humano por su conocimiento deviene todas las cosas *pòs pánta*.

Naturalmente en el conocimiento se dan grados diversos, aunque esencialmente habrá que distinguir los tres grados ya vistos de abstracción. En ellos se agrupan las diversas ciencias. Y es evidente la importancia del papel que juegan los hábitos de estas ciencias facilitando al entendimiento humano la plena y perfecta actuación de sus objetos, para que en sus distintos grados devenga todas las cosas.

Por el acto de amor las misas cosas exteriores perfeccionan al alma humana o ente intelectual “según el ser que tienen en su misma naturaleza” ellas mismas³³. Por el amor el alma humana se hace “tendencialmente” todas las cosas, al actuar la relación trascendental o intencional que termina en ellas.

El amor es la inclinación natural del ente intelectual al bien que aprehende la forma inteligible³⁴. De ahí el condicionamiento que ejerce el entendimiento en el amor. “El objeto de la voluntad es el bien apetecible cuya razón (o concepto) está en el entendimiento”³⁵ *Nihil volitum quin praecognitum*. nada es amado antes de ser conocido, es la expresión precisa de este condicionamiento. Por tanto, según sea nuestro conocimiento con relación a las cosas, será distinto de algún modo nuestro amor a ellas. A las cosas que son objeto de nuestro conocimiento inmediato, corresponderá un amor que podemos llamar de “razones adecuadas”, bien que el amor apunte siempre a la cosa

²⁹ V. S. Th., I^a, q.86, a.6.

³⁰ S. Th., I^a, p. 85, a.1.

³¹ S. Th., I^a, q. 84, a.7, ad 3; q.85, a.1, fi.

³² S. Th., I^a, q.85, a.1.

³³ Q.D. de Verit., q.21, a.1.

³⁴ S. Th., I^a, q.18, a.1.

³⁵ S. Th., I^a, q.82, a.3.

en sí misma. Por esto también es de "razones inadecuadas" el amor que suscita al hombre su propia alma. ¡Cuántos menosprecian y desprecian su propia alma por no ser objeto de un conocimiento directo! Y por esto el amor de razones más adecuadas del hombre en el estado presente es el de los demás hombres en razón de su cuerpo. Sin embargo, no quiere esto decir que el hombre ame más ni que deba de amar más a lo que ama con razones más adecuadas. En la jerarquía del amor es Dios quien ocupa el primer lugar, incluso en el plano de conocimiento puramente natural del hombre. Dios es el ser más amable para el hombre lo mismo que para cualquier otra criatura inteligente, y aun a su modo para todas las cosas, puesto que Dios es "el bien común de todas las cosas", pues de él reciben todas el ser y cualquier perfección; y todas las cosas naturalmente aman más al bien común que a su bien particular propio³⁶.

El segundo lugar en la jerarquía del amor lo ocupa el bien propio de la misma alma. El amor es la inclinación a lo bueno o conveniente, es decir, a lo que con-viene o puede uni-ficarse con el propio ser de una cosa. Por ello la unidad entitativa del alma humana es la raíz del amor unitivo a los demás entes racionales y humanos también³⁷.

El tercer lugar lo ocupa la naturaleza sensible y corpórea del hombre, que no tiene para él un lugar principal³⁸, sino un lugar secundario. Y luego viene el amor de las cosas exteriores naturales, que tampoco ocupan un lugar principal y no pueden ser amadas con amor de amistad, sino de puro dominio³⁹.

Los hábitos y virtudes de nuestra voluntad son los que le facilitan la plena y perfecta actuación del amor para que por éste y de una manera perfecta para el alma humana se haga también tendencialmente todas las cosas, *pòs pànta*. No entramos ahora en detalles ni en descripciones de las virtudes, que son objeto especial de estudio para la Ética.

Santo Tomás de Aquino establece una comparación, preguntándose si es más perfecto, si perfecciona más al alma, el conocimiento o el amor. Su respuesta es que la "operación del entendimiento se realiza en cuanto lo entendido está en el que entiende; y así la nobleza de la operación intelectual se mide con la medida del entendimiento. Pero la operación de la voluntad y de cualquier otra virtud apetitiva se realiza por la inclinación a la cosa como a término, y por tanto la dignidad de la operación se mide por la cosa que es objeto de esa operación. Y así las cosas inferiores del alma humana están en ésta de una manera más noble que en sí mismas, porque una cosa está en otra con el modo de aquello en que está, como se dice en el libro *De Causis*⁴⁰. Las cosas que son superiores al alma están de modo más noble en sí mismas que en el alma. Y por tanto, el conocimiento de las cosas que son inferiores al alma es más noble que el amor de las mismas. Por esto el filósofo (Aristóteles) puso las virtudes intelectuales antes que las morales en el libro VI de la

³⁶ S. Th., II-IIae, q. 26, a.3; I^a, q. 82, a.3.

³⁷ S. Th., II-IIae, q.25, a.4.

³⁸ S. Th., II-IIae, q.25, a.7; q.26, a.5.

³⁹ S. Th., II-IIae, q.25, a.3.

⁴⁰ Propos. 12 y 20.

Etica. Pero de las cosas que están por encima de nosotros, especialmente de Dios, es mejor el amor que el conocimiento⁴¹.

Notemos que se trata del conocimiento y amor del hombre, sin hacer entrar en la comparación la posibilidad del conocimiento inmediato de Dios tal como es en sí mismo en el cielo. Y en este plano, que es el nuestro también en psicología racional, es más perfecto el amor que el conocimiento de Dios. Y es por tanto por el amor de Dios que el alma humana o ente intelectual y trascendental realiza sus máximas posibilidades y actúa en sí la perfección mayor de que es capaz en esta vida, haciéndose más "todas las cosas". Con el conocimiento de las cosas inferiores se perfecciona el alma más que con el amor de ellas, porque si fueran término de su intención, rebajarían más bien su propia perfección.

En el orden natural Tomás de Aquino no es intelectualista, sino voluntarista. En el orden sobrenatural, cuando en la "visión beatífica" del cielo se hace posible conocer a Dios en sí mismo, entonces sí, para Tomás de Aquino es más perfecto el conocimiento que el amor, pues por el primero se posee a Dios mismo, mientras que por el segundo se tiene no ya el deseo de poseer a Dios mismo aun no alcanzado, sino el gozo que se sigue de tenerle ya presente⁴².

Después de examinar la actuación de las potencias superiores se nos ha puesto de manifiesto plenamente la potencialidad de que es capaz la substancia misma intelectual del alma, iluminada y reflejada indirectamente en sus actos. Así se nos muestra de algún modo como "todas las cosas", *pòs pánta*

8. Más sobre la naturaleza del alma.

Volvamos otra vez sobre la naturaleza del alma en una reducción o reenfoque de nuestro objeto.

Pensamos que el texto clave de Tomás de Aquino es la q. 10, a.8 de la *Q. D. De Veritate*. Cuando hablamos de "naturaleza" del alma es evidente que nos referimos al alma humana como objeto de "aprehensión". La calificación de "pura potencia" en el orden de lo inteligible, "como la materia prima en el género de lo sensible", según la expresión de Averroes aceptada por Tomás, nos marca el grado exacto de entidad que le corresponde. Entre los seres intelectuales el alma es como "pura potencia", *sicut potentia pura*, no tiene en sí ninguna forma actual inteligible, y por ello no puede aprehenderse inmediatamente a sí misma. Las formas que actúan esta potencia son las naturalezas universales de las cosas sensibles, que son las que especifican y limitan su grado de intelectualidad, su ámbito intelectual.

Pero es también enseñanza de Aristóteles y de Tomás de Aquino que el alma es "forma" y "acto de un cuerpo físico orgánico"⁴³, y no sólo esto, sino además "forma" inmaterial y subsistente⁴⁴. ¿Cómo compaginar estas ense-

⁴¹ *S. Th.*, II-IIae, q.23, a.6, ad 1.

⁴² *S. Th.*, I-IIae, q.3, a.4, c.

⁴³ ARISTÓT., *De Anima*, 412 a 27; *S. Th.*, I^a, q.76, a.1.

⁴⁴ *S. Th.*, I^a, q.75, a.5 y 2.

ñanzas aparentemente opuestas? He aquí un campo abierto a la investigación. Evidentemente la formalidad de la pura potencia inteligible ha de ser mínima, si realmente es formalidad. “La última de las formas naturales... separada por su virtud intelectual”⁴⁵, pero forma al fin, “más noble” que las formas materiales, que no queda “totalmente inmersa” sino que “domina sobre la materia corporal”... son expresiones certeras del mismo Tomás de Aquino⁴⁶ que nos pueden indicar un camino para solucionar el problema.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

⁴⁵ *S. Th.*, I^a, q.75, a.1, ad 1.

⁴⁶ *S. Th.*, I^a, q.75, a.1.

LA SIGNIFICACION DE LAS ARTES LIBERALES EN LA EDUCACION CRISTIANA

La educación servil, subordinada a la "praxis", es la negación de la educación rectamente concebida como perfeccionamiento de la personalidad humana. La educación plena es la educación humanista cristiana heredada de la *paideia* (a través de la "humanitas" latina que no ha de confundirse con el humanismo renacentista). No es una educación "de confección" para la salvación de las almas sino la base, el terreno fértil para las enseñanzas religiosas, la perfección de lo natural para hacerlo más apto a lo sobrenatural. Las artes liberales conciben al saber como auténticamente libre, libre de toda atadura práctica, y entre ellas, la filosofía, exige más que ninguna otra el lugar primordial que se le debe en la educación.

Toda educación rotulada cristiana que no se nutra de este principio está destinada a abrir un abismo entre la religión y la vida y, finalmente, a sacrificar el saber verdadero a la praxis de las profesiones o del sentimiento materialista de la existencia.

I. SABER "LIBERAL" Y SABER SERVIL

Lo postulado en el resumen previo parece indiscutido. Sin embargo, en los hechos, aparecen testimonios contradictorios de estas verdades, aún sostenidos por educadores católicos. Los estragos que ha sufrido nuestra tradición humanista -cristiana son tales que por eso la educación, incluso la educación cristiana (o impartida por instituciones confesionales) ha hecho semejante crisis como **la que estamos pasando**.

En primer lugar, el concepto del saber humanista —o el de las antiguas "artes liberales"— está olvidado, cuando no negado. Si no fuese así, la filosofía —el saber más unitivo de todos— pasaría por una era de florecimiento. Si éste fuese el caso cada vez que se habla de libertad académica no se pensaría, como se piensa, en el aspecto político y social o institucional del concepto en lugar de su esencia intelectual, en esa libertad que implica no estar atado a fines prácticos, a lo que sirve, a lo servil¹. El Cardenal Newman, hace más

¹ Nos referimos al fin último, al cual deben ordenarse todos los demás, o que no está ordenado a ningún otro, conforme a la distinción escolástica. Cfr. JOSEF PIEPER, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1976, p. 47.

de un siglo, con perspicacia sutil vio venir la formidable embestida de los saberes prácticos en la Universidad y alertó acerca de la importancia del tema.

Entre las muchas definiciones que da Newman de las artes liberales dice que es un saber que *se niega a estar informado (como se dice) por ninguna finalidad, o absorbido por ningún arte*². Citando a Aristóteles en su *Rethorica* recuerda que *de las posesiones, las que producen fruto son útiles, pero las liberales tienden al gozo*³.

Por eso es que un saber tan excelso como la propia Teología *si es cultivada como un saber limitado a propósitos de predicación desde el púlpito o de catequesis, pierde —no su utilidad, no su carácter divino, no su mérito (al contrario: incrementa tales cualidades mediante tal condescención)— pero pierde el atributo particular que quiero ilustrar: o sea la contemplación.*⁴

Josef Pieper acude igualmente a Aristóteles para definir el sentido de saber auténticamente libre que supone la filosofía. Para ello cita la *Metafísica* en la cual *libre* significa tanto como “no práctico”. Práctico, agrega Pieper, *es lo “que sirve” para la realización de objetivos. Así pues esto se niega con respecto a la “theoria philosophica”. Esta es “libre” por cuanto no se refiere a nada que esté fuera de ella. Filosofar es más bien un hacer que tiene sentido en sí mismo, que no se legitima precisamente para “servir a un fin”.*⁵

El saber no servil es, en consecuencia, el más excelente de todos. No es bueno porque sirve, sino que es bueno en sí mismo. Y, podríamos decir que es el más útil de todos, o sirve para todo, porque no sirve a nada en especial, ni está sometido a esa utilidad. Santo Tomás de Aquino, como lo recuerda Pieper, recomienda que *sólo se designen como artes liberales las que están ordenadas al saber*⁶. La invasión de la ciencia en la enseñanza moderna, empero, ha desnaturalizado la educación no tanto porque la ha fragmentado haciéndole perder su unidad esencial, sino porque, antes de ello, ha introducido una actitud científica eminentemente práctica (o no contemplativa). Si *theoria* es contemplación, la contemplación implica percepción y ésta quiere decir callar. En cambio, la ciencia no calla; pregunta⁷. No en vano a partir de Bacon se iniciaría la profunda divergencia que advertimos en la educación.

El Padre Robert I. Gannon S. J., ex presidente de la Universidad de Fordham (de 1945 a 1954) en su libro *The Poor Old Liberal Arts*⁸ que es un testimonio patético de la decadencia en ciernes de la educación católica en el mundo actual, recuerda que en sus años de juventud en la Universidad

² CARDINAL JOHN HENRY NEWMAN, *On the Scope and Nature of University Education*, Everyman's Library, London, p. 88.

³ *Ibidem*, p. 89.

⁴ *Ibidem*, p. 88.

⁵ JOSEF PIEPER, *Op. Cit.*, p. 48.

⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁸ ROBERT I. GANNON, *The Poor Old Liberal Arts*, Farrar-Straus & Cudahy, New York, 1961.

de Cambridge, a pesar de todo, aún estaba vivo (como en cierto modo todavía subsiste) el espíritu clásico de la enseñanza medieval. Y como prueba elocuente de ello se refiere que *no había semejante cosa como constatar una pregunta correctamente*. Algo que, como sabemos, se ha convertido en la pieza clave de la educación y de la evaluación contemporáneas. Un modo de reducción del saber sin el cual no se concibe conocimiento alguno.

La búsqueda de la verdad —ciencia de la verdad *stricto sensu* sería sólo la filosofía— queda relegada por la búsqueda de la utilidad. El saber servil ocupa el lugar que antes tenían las artes liberales. Y ese saber servil es tal porque *me sirve*, porque me resuelve un problema concreto y contingente. Las artes liberales, en cambio, son inútiles si las miramos bajo la óptica de este tipo de servidumbre. En cambio, podemos decir que nos sirven porque son buenas. Nos sirven en general, en la medida que contribuyen a perfeccionar la persona humana. O, mejor aún, sería decir que de las artes liberales, indirectamente, se pueden derivar beneficios, aun cuando no estén en su propósito el alcanzarlos.

Dejemos de lado la versión vulgar según la cual la educación ha de ser utilitaria. Aún prescindiendo de ese grosero enfoque, hay muchos otros aspectos que distorsionan la recta concepción de la educación, algunos de ellos más sutiles y tácitamente aceptados por la mayoría de las gentes de los gobiernos y de las organizaciones internacionales, y, lo que es todavía peor, de hecho, por instituciones católicas de enseñanza.

Estas desviaciones consisten en sostener que se educa para formar, especialmente ciudadanos, o soldados, o eruditos, o “revolucionarios”, o artifices del progreso material, o... “buenos cristianos”. Ni siquiera esta última opción es razonable. Porque no se educa para perfeccionar un aspecto del hombre, sino la personalidad toda. Y una educación que se propusiera formar buenos cristianos *antes* que perfeccionar naturalmente al hombre fallaría por su base... como de hecho sucede. La educación así concebida es una educación servil, sirve a fines concretos pero niega su alta finalidad como es contribuir a la plenificación del ser haciendo hombres completos que hasta serán mejores cristianos que si nos restringimos a una educación “a la medida” de un producto final estereotipado.

La educación humanista cristiana no se propuso formar hombres para “hacer” sino para “ser”, y no ser cualquier cosa, sino seres conformes a la Verdad. Por ese camino “el producto” de la educación deberá ser moralmente bueno e intelectualmente realista; no conforme a una moral arbitraria sino que se integre a la naturaleza del hombre; no con una formación intelectual libresca sino vital. Pero este lenguaje es grosero porque resulta inadecuado hablar de *producto* de una buena educación, no sólo porque es una analogía materialista sino porque verdaderamente la educación *no se da* sino que *se recibe*. En consecuencia, toda educación basada en *l'esprit géométrique* exclusivamente, está destinada al fracaso, del mismo modo que el saber auténtico no admite servidumbres.

Otra distorsión sufrida por la educación contemporánea es la prisa por saber, el ponerle plazos al aprendizaje, el no dar tiempo a la maduración.

Esta distorsión está también íntimamente vinculada al servilismo desde que se impone condiciones al saber y, como tal, es inaceptable.

En tercer lugar es común creer que el mejor saber es a la medida de la voluntad. Un saber para hacer, supeditado estrictamente a la acción, sin nada que "sobre" o "sobresalga", sin nada que distraiga de ese fin estrecho... sin "teorías", dicho así despectivamente. Se podría llamar a esto saber voluntarista en el cual la servidumbre está dictada por el hacer.

En cuarto lugar se puede hablar de un saber "aplicable"; igualmente empobrecido por su falta de libertad esencial. Un saber que antepone la aplicabilidad en la elección de sus objetivos, un saber que acepta condiciones otras y distintas que las del saber por sí mismo y que se resume comúnmente en un falso temor por aprender cosas extrínsecamente inútiles; no intrínsecamente lo cual se justificaría.

Una variante curiosa de estas distorsiones de la educación servil la constituye lo que podríamos llamar la distorsión pedagógica según la cual existiría un doble tipo de conocimientos: los conocimientos en general y los conocimientos que se enseñan, o según se enseñan. El desarrollo de la pedagogía moderna y la difusión de la enseñanza han generado involuntariamente una especie de saber paralelo, supeditado a las supuestas necesidades de la enseñanza cuando no a las meras técnicas de su impartición. El saber pedagógico es un saber, por tanto, ilimitado, frecuentemente formalista, no-creador y, fundamentalmente servil, porque está subordinado a ciertos fines. John Dewey, cuya filosofía educativa tiene un fondo hartamente aleatorio, acierto en cambio en algunas observaciones parciales respecto de las formas educativas corrientes. En ese sentido condena la enseñanza que *supone que podemos empezar con temas prefabricados en aritmética o en geografía, o lo que sea, sin la menor consideración de la experiencia personal o de la situación del alumno.*⁹

La advertencia de Dewey es válida en cuanto es una reacción a la enseñanza racionalista, ideologizada y abstracta de tradición francesa —tan opuesta a la anglosajona— pero lleva en germen los excesos de su teoría conductista en la que lo empírico resulta endiosado en detrimento del orden intelectual. De todas maneras argumenta con razón Dewey cuando señala que *aún el jardín de infantes y las técnicas Montessori están excesivamente ansiosas de arribar a distinciones intelectuales, sin "pérdida de tiempo"*¹⁰.

Volviendo al concepto de saber liberal, no servil, fin-ensí-mismo y no supeditado a objetivos prácticos, Alfred North Whitehead, en su libro sobre los fines de la educación¹¹ protesta por lo que llama *los pedantes que se mofan de una educación que es útil* y se pregunta: *¿Pero si la educación no es útil, qué es?* Evidentemente aquí surge un malentendido. Tiene razón Whitehead de fastidiarse por causa de quienes elogian las artes liberales despreciando

⁹ JOHN DEWEY, *Democracy & Education*. Capítulo XII, incluido en JAMES BOWEN & PETER R. HOBSON, *Theories of Education*, (Antología) Brisbane, John Wiley & Sons, Australia, 1974, p. 189.

¹⁰ *Loc. Cit.*

¹¹ ALFRED NORTH WHITEHEAD, *The Aims of Education*, Ernest Benn Limited, 6th Impresion, London, 1966, p. 3.

—como si estuviesen en pie de igualdad— la educación práctica. Son malos defensores de las virtudes del saber por el saber mismo, de la teoría y de la contemplación. Porque las artes liberales no se caracterizan por ser inútiles en un sentido absoluto sino relativo, en tanto no están subordinadas a fines prácticos. Pero esto no implica que de ellas no puedan derivarse acciones humanas —y por tanto prácticas—. Por eso agrega con razón que la educación es siempre útil porque *el entendimiento es útil*¹² bien que correspondería agregar para poner las cosas en su lugar que la educación en general es más útil cuando se restringe a unos pocos conocimientos subordinados a un fin práctico. Más útil respecto de ese fin práctico. Y es aparentemente menos útil cuando el espectro de los conocimientos es más amplio, o totalmente libre. Menos útil respecto de determinados fines prácticos. Pero es más perfecto por aquello de que el conocimiento de los fines es superior al de los medios. Por eso para un político, por ejemplo es más útil el saber liberal. De nada le serviría el saber restringido de un artesano, aparentemente más útil. Aunque la relación de utilidad sea distinta.¹³ Del mismo modo Newman refiere que la filosofía baconiana *al usar a las ciencias físicas con el objeto de extraer frutos las transfiere del orden de las investigaciones liberales a lo que, no llamaría inferior, pero sí a la "distinta" clase de lo útil.*¹⁴ Por tanto el verdadero fin del conocimiento no es sino el que se basa en la contemplación, o sea, que se satisface en sí mismo. Lo que no excluye ciertamente que del mismo no puedan derivarse bienes y objetos útiles.

II. SABER ESPECIAL Y GENERAL

Toda educación que conciente, o inconcientemente, da prioridad a las aplicaciones del saber por encima del valor del saber mismo, de la bondad del conocer, del valor de la Verdad, de la perfección de los fines antes que la de los medios limita necesariamente los beneficios que de ella se deriven porque quien se acerca al conocimiento con el preconcepto de utilizarlo taxativamente lo empobrece a priori. El uso del saber liberal, no servil y libre —el saber más auténtico y personal— es, por lo demás, impredecible. Es un error con consecuencias el hablar de los "mecanismos" del conocimiento, error que induce a creer en la posibilidad de atribuir un fin útil a cada noción y a concebir un saber en el cual nada quede sin aplicación práctica. La realidad es que esos supuestos "mecanismos" son mucho más complejos e insondables de lo que se sospecha y están más próximos a los conceptos de *Gestalt* o de "holismo" que al de máquina. Si educación es otra cosa que mera instrucción (del Latín: Instruere = apilar) y consiste en re-crear conocimientos, reelaborando conceptos, cuanto más general es el saber mayores son las posibilidades creativas y los matices con que pensamos. Esto sólo ya sería una razón para abandonar la idea de un saber a la medida de nuestras futuras experiencias y, a la vez, un motivo para confiar en la bondad de la formación humanista

¹² *Loc. Cit.*

¹³ Cfr. JUAN ANTONIO WIDOW, *Elogio de la Sabiduría Cristiana*, Publicación de la Universidad Católica de Valparaíso.

¹⁴ CARDINAL JOHN HENRY NEWMAN, *Op. Cit.* p. 89.

cristiana que en lugar de preparar hombres para determinados quehaceres los forma para hacer frente a cualquiera circunstancia en base a la mayor universalidad del conocimiento, cubriendo así la más amplia gama de situaciones humanas.

Los estragos del especialismo contemporáneo han sido tales que las reacciones no se han hecho esperar. Naturalmente esto no impide que —a causa de intereses materiales— siga avanzando en la práctica. Sin embargo, de un tiempo a esta parte la reacción viene incluso de parte de hombres prácticos. Con ironía se ha dicho que el especialista es quien puede saber más de menos cosas, llegando al colmo de saber todo de *nada*. A este respecto escribió Newman: que *el conocimiento, en la proporción que tiende a volverse más particular, cesa de ser conocimiento*.¹⁵ En contraposición se ha acuñado el curioso concepto de *generalista* que rechazando toda connotación filosófica¹⁶, sin embargo, no puede impedir caer en lo que se llama filosofía práctica. En este sentido ha habido y hay otras tentativas de superar el especialismo (semiótica, estructuralismo, teoría general de sistemas, teoría de la información y otros métodos de pensamiento) que hablan de una necesidad vital de superarlo. Sin embargo, todos estos enfoques son fundamentalmente prácticos —y en ese sentido contradictorios— porque, en el fondo, son especialistas en generalismo, mal que les pese. El generalista arriba a la generalización por inducción, por eso se parece más al científico que al filósofo y es generalista de ciertos temas. Su saber no es libre; por el contrario, está condicionado a las unidades de conocimiento de lo especial. El generalismo es sólo una reacción contra el especialismo; o mejor dicho, un complemento para poder seguir especializándonos.

El generalismo está en el mismo plano que el especialismo. No está por encima como estaría la filosofía y el saber liberal. El generalismo cree que si el especialista corre el riesgo de saber todo de nada, el riesgo del filósofo es saber nada de todo y por eso se propone un saber teórico-práctico, de coordinación. De allí que el generalista sea el abogado de la interdisciplina. Pero una cosa es interdisciplina y otra universalidad de los conocimientos. Interdisciplina es una necesidad que se detecta toda vez que una investigación reclama el concurso de especialistas provenientes de distintos campos. No es, como vulgarmente se cree, una actitud mental. Es una necesidad; propia del saber servil, utilitaria. La universalidad es una actitud tomada libremente, por encima de las disciplinas; podría decirse que es *superdisciplinaria* en el sentido literal de la palabra. En la interdisciplina *una ciencia juega el rol de disciplina piloto*¹⁷ pero esta *ciencia no es una ciencia privilegiada sino solamente habilitada para hacer la síntesis*. O sea, como decíamos, que está en el mismo plano de “especialidad”, o, si se prefiere, de “departamento del saber”.

¹⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹⁶ CHARLES FRANÇOIS, Coordinador Científico del Grupo de Sistemas Integrados del Instituto de Cibernética de la Sociedad Científica Argentina en “El sentido de un enfoque generalista”, publicado en 1978 en el suplemento literario de *La Nación*, declaró que “el generalismo no debe ser una filosofía”.

¹⁷ FRÉDÉRIC MAURO, “Remarques sur l’interdisciplinarité”, *Bulletin de l’Association Internationale des Universités*, Vol. XXVII, 1979, Nº 1, Février, 1979, p. 13.

La distinción entre generalismo y especialismo tiene analogías con la de ciencia pura o ciencia aplicada. Ninguno de los dos casos puede compararse con la distinción que hacemos entre artes liberales y saber práctico, aunque pueden sacarse algunas conclusiones interesantes. Como se sabe no faltan quienes hablan de *ciencia aplicada* como si pudiese haber una forma distinta esencialmente de conocimiento consistente en investigar y estudiar solamente lo que es pasible de aplicación. Un científico genuino sabe que no es así. Que la ciencia es sólo una y que lo que puede haber son aplicaciones de la ciencia, o conocimientos científicos más aplicables que otros o, como se dice en la jerga de moda, con transferencia tecnológica. Sin embargo, por trascendentes que puedan ser ciertas aplicaciones de la ciencia, el saber puro, de la ciencia básica o fundamental, como se la denomina comúnmente, sigue siendo no sólo el único sino el más perfecto, de nuevo, porque hace a la búsqueda de fines y no meramente a la de medios, porque se satisface en la teoría y aún tiene que probarla, como dice Whitehead, se trata de probar su valor¹⁸, no su practicidad.

Hoy día los "administradores" de la ciencia (con perdón de la horrible expresión, aunque peor sería llamarlos como corresponde en la gran parte de los casos: burócratas de la ciencia) hablan corrientemente de "prioridades" en la investigación. Si no lo saben olvidan que en materia de investigación básica no puede haber fundamento alguno para fijar criterios prioritarios desde el conocimiento; al no tener otro fin que sí mismo es incomparable per se. De tal modo sólo se podría hablar de prioridades en las aplicaciones de las ciencias. Pero como es sabido que las aplicaciones verdaderamente originales no son sino consecuencia, derivación muchas veces casual del conocimiento puro es imposible prever qué tipo de investigaciones fundamentales van a tener, a priori, mayores consecuencias prácticas, ya que los mismos investigadores no pueden dar garantías de dar resultados tangibles y mucho menos calcular la utilidad posterior que sus descubrimientos puedan aparejar.

El mismo Whitehead, en otro contexto plantea en términos originales las dos características esenciales del saber liberal y del saber práctico, encarnados por quienes él llama el *amateur* o el *experto*. Desde ya, da a la palabra *amateur* una valoración propia de Inglaterra —sin ninguna nota peyorativa como sucede en el resto del mundo y en la misma Inglaterra después que se escribieran estas páginas, 1932, o sea, hace casi cincuenta años—. El *amateur*, define Whitehead, es *esencialmente un hombre con ponderación y con inmensa versatilidad para comandar una cierta rutina. Pero carece de la perspicacia que viene con el conocimiento especializado*, para declarar luego que el objeto de su disertación es justamente, *cómo producir al experto sin pérdida de las esenciales virtudes del amateur*¹⁹. Este tema es bastante recurrente en los países anglosajones. Coincide con la preocupación del Almirante Rickover de conciliar las humanidades con la tecnología habida cuenta de su experiencia en la creación del primer submarino atómico. Y nada de esto es causal, dado que los países anglosajones han conservado más que los latinos, en estos últimos

¹⁸ ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Op. Cit.* p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

tiempos, la tradición de las artes liberales, bien que desnaturalizadas en la mayoría de los casos, o confinadas sólo al departamento de "Classics". En cualquiera de los casos es proverbial la costumbre inglesa de preferir como futuros ejecutivos de sus compañías o miembros del Foreign Office a los jóvenes graduados de Oxford o Cambridge en carreras humanistas. En ese sentido parecen aplicar el consejo de Whitehead; algunos cursos de especialización, tomados a posteriori y sin pedantería cientifista completan la formación básica que de ellos se pretende.

La educación, entonces, rectamente concebida, lejos de supeditarse a ningún fin parcial tiene por objeto la perfección del hombre y por eso puede decirse que su fin no es propio sino que se confunde con el fin del hombre: que es contribuir a la mayor gloria de Dios. El hecho de que exista instrucción mental con el objeto de alcanzar determinados objetivos prácticos no puede ser motivo válido para que la educación abandone aquella orientación filosófica. De tal manera no sólo la única educación es la de las artes liberales, sino que toda otra pretendida educación, subordinada a fines prácticos, es educación servil, o instrucción, saber acumulado en orden a acciones prácticas pero no sabiduría, conocimiento enriquecedor de la personalidad, perfectivo intelectual y moralmente.

Todo esto no necesita más demostración porque está a la vista en la realidad educativa actual: no sólo se han abandonado los cánones de la educación humanista cristiana sino que esto que se llama educación sencillamente no lo es. Y, en consecuencia, no satisface a quienes se proponen formar buenos ciudadanos, o buenos revolucionarios, profesionales, o soldados, cristianos o laicistas.

III. UNIVERSALIDAD Y SABER UNITIVO

Siendo que *Scientia est cognitio per causas*, Garrigou-Lagrange añade: *La ciencia no tiene como fin primario la utilidad práctica*²⁰. Cuando dice ciencia lo hace en sentido lato, o sea, para diferenciarla del conocimiento meramente empírico del cual se derivan, justamente, las leyes de la ciencia (restringida) o experimental. Porque el fin del conocimiento, el fin primario no es otro que la inteligencia de las cosas.

Obviar este fin primario, no tomarlo en cuenta, ir directamente a los fines secundarios o mejor dicho a la utilidad que se pueda extraer del conocimiento implica una desnaturalización del saber, un empobrecimiento, un mal punto de partida para toda construcción mental, el riesgo de vulnerar principios como el de contradicción, de causalidad, etc. Al despojar de toda universalidad al conocimiento, supeditándolo a usos concretos, no sólo se lo esteriliza sino que, además, se lo lleva al terreno de lo ficticio, pues contrariamente al saber vulgar que cree lo contrario, las causas universales son las más ciertas.

²⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Descleé de Brouwer, Buenos Aires, 1945, p. 29.

El Padre Garrigou-Lagrange glosando a Santo Tomás escribió: *Lo más universal en las cosas es aquello que tienen de más real en cuanto son las leyes inmutables del ser en cuanto ser; leyes que todas las demás suponen*²¹. Conforme a lo cual las artes liberales, siendo el saber de naturaleza más universal, proporcionan una educación más realista incluso que la que dan los saberes prácticos, más particularizados. O si no también, puede decirse que el saber *modelizado* (sistemas, semióticas, etc.) se aparta del realismo en cuanto que es un saber a la medida de necesidades concretas y no libre; todo lo cual no cuesta trabajo comprender pues como se dijese una vez, haciendo gala de sentido común: *los modelos muestran las cosas como debieran funcionar si no funcionasen como en realidad lo hacen*.

El realismo de las artes liberales lo habilita como instrumento idóneo, el mejor para la educación de los hombres, para la formación intelectual, no encaminada al hacer tanto como al ser y no para ser de cualquier modo sino como se es, conforme a la ley natural, planificándola, formando hombres aptos para recibir en mejores condiciones la vida sobrenatural, y siendo lo que se debe ser, o sea, asumiendo un compromiso moral.

Por donde este saber sin utilidad aparente, sin un fin prioritario exclusivo es el único apto para acceder a la Verdad y mediante ella alumbrar el camino de la vida humana. ¿Puede pedirse algo más?

El hecho que la educación tenga fines no implica que el saber deba tenerlos fuera de sí mismo. Los fines de la educación son los fines del hombre. *Los fines generales de la educación... están íntimamente subordinados a los fines de la naturaleza humana*²².

Pero el conocimiento al no tener otro fin que sí mismo, la teoría, la contemplación, no admite prioridades basadas en el uso, o en la utilidad, sino simplemente en el valor intrínseco del saber. Una educación así fundada obedece a su propio sistema de valores antes que a las necesidades sociales o tecnológicas, o nacionales, y, a la postre (aunque no se advierta comúnmente) por este camino contribuye mejor a esos fines secundarios. Y lo hace por la sencilla razón de que forma hombres mejores, sobre cuya base serán mejores ciudadanos e incluso tecnólogos. Lo importante es, entonces, que el saber valga, que se aproxime del mejor modo a la Verdad, que tenga validez universal, que ilumine la cuestión de los fines. Siendo así será bueno y siendo bueno será necesariamente útil para otras finalidades, incluso las prácticas.

Pese a todo ello hay cristianos que creen que todo saber es servil, o sea, que tiene un fin práctico. Si no fuera así las escuelas y las universidades cristianas no habrían aceptado de buen grado como en general lo aceptan un marco de referencia para toda la educación que está basado en ese principio. Las universidades católicas en particular al seguir voluntaria, u obligadamente los planes profesionalistas de la enseñanza superior oficial en nuestro país adoptan el mismo esquema por más que "agreguen" materias formativas al

²¹ *Ibidem*, p. 88, nota 87.

²² FRANCISCO RUIZ SÁNCHEZ, *Fundamentos y Fines de la educación*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1978, p. 365.

curriculum. Estos *agregados* no alteran el enfoque y ni siquiera se proponen hacerlo.

También hay cristianos que creen que existe una educación cristiana a la medida de la salvación. Si la hay a la medida de las profesiones, o de las constituciones nacionales, o de las ideologías revolucionarias, ¿por qué no habría de haberla, del mismo modo? se preguntan perplejos ante nuestra duda. Esa educación cristiana a la medida de la salvación, para algunos, supone la exclusión de todo saber superfluo, como si ese deslinde fuese cosa tan sencilla o practicable. Cuando decimos que la utilidad del saber como condición prioritaria debe ser descartada lo decimos también respecto de un fin tan excelso como la salvación. Si no lo hiciésemos así estaríamos condicionando la verdad (y su conocimiento) antes de conocerla, o sea: la desnaturalizaríamos.

Un buen cristiano, alto miembro de la Acción Católica, hace años escribió que: *El estudio cuando ha tenido como principio inspirador el servicio de Dios o de la Iglesia, el engrandecimiento de la patria (como en Alemania o Japón) o la piedad filial como es la mira de sostener a los padres, ha proporcionado un estímulo superior y provechosos resultados en el campo de la educación intelectual*²³. Este razonamiento tampoco es correcto. Nadie alcanza la perfección intelectual sin amor a la teoría, a la contemplación y sólo en razón de otros afectos, para ser un buen patriota, o un buen hijo, y ni siquiera para ser un buen cristiano. Más bien, lo inverso es lo cierto. Una buena formación humanista cristiana da las herramientas para ser un mejor patriota, un mejor hijo y un mejor cristiano, pero a condición que exista una genuina aspiración de saber y no una calculada actitud de provecho.

Un saber a la medida de la salvación es lo que se llama equivocada y ordinariamente enseñanza religiosa, porque no es una verdadera enseñanza, sino un conjunto de saberes específicos que no tienen realidad, si no coronan el resto de los saberes, si no "tiñen" la totalidad de los conocimientos, si no enmarcan con rigor todos los contenidos del aprendizaje. Esa enseñanza religiosa no es educación cristiana, es una educación "paralela" de la educación racionalista y laica.

Las artes liberales son las que mejor conforman el marco de la educación humanista cristiana: 1º) porque jerarquizan la Verdad antes que la utilidad, los valores antes que la practicidad, 2º) porque dan sustento a la noción de Absoluto cuestionada por el inmanentismo, 3º) porque enriquecen no un aspecto del hombre sino la personalidad entera perfeccionando su dimensión trascendente y no meros aspectos contingentes, 4º) porque desenmascaran las promesas del saber servil, y los espejismos de los medios en desmedro de los fins.

El correcto y riguroso cultivo de las artes liberales conviene más a la educación cristiana en tanto promueve indirectamente la mejor comprensión de los conocimientos religiosos mientras una educación meramente religiosa

²³ A. C. A. - *Segunda Semana Nacional de Estudios Sociales*: "Divini Illius Magistri", Encíclica de S. S. Pio XI sobre la educación de la juventud, Buenos Aires, 1940, p. 61.

no sólo empobrece al cristiano si no revive en toda su dimensión humana, se convierte en un saber *paralelo*, no asumido enteramente sino en un compartimiento estanco. Pero el humanista cristiano, en cambio, cuando se perfecciona en el conocimiento de la religión está en condiciones de integrarlo en toda su plena personalidad. Cuanto más rico su intelecto mejor arraigará el saber religioso, en cambio si éste es servil quedará como un saber aislado, confinado en sí mismo y sin posibilidades de transplantarse en otras esferas de la vida interior. Se habrá separado la religión de la vida, o lo que es lo mismo: se la habrá desvitalizado haciéndola correr riesgo de muerte.

El cemento de las artes liberales —¿quién podría negarlo?— es la filosofía. Es el conocimiento más unitivo de todos y el más desinteresado, el más liberal (siempre en el sentido de libre). Por eso ha podido escribir Gamba que la *filosofía, pues, no es un medio, sino un fin; no sirve sino que es servida por todas las cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual*²⁴. Pero como agrega el autor, sentado esto es legítimo preguntarse *si la filosofía podrá tener alguna repercusión útil de carácter espiritual*²⁵.

La respuesta de Gamba, por extensión, puede aplicarse a las artes liberales y a la correcta educación humanista-cristiana. *La filosofía, dice, es primaria y fundamentalmente contemplación pura; pero por lo mismo que es saber radical y de totalidad, incluye la vida y la persona del sujeto, que contempla, y así la contemplación alumbrada, además del ser, el valor y mueve con ello la voluntad al mismo tiempo que ilumina el entendimiento. La filosofía no es así "ciencia pura" sino más bien sabiduría, saber total, íntimo, que incluye y compromete al hombre todo con sus facultades diversas*²⁶. Por eso, la educación que adopta esta actitud es la más perfecta y la más perfectiva. Y no hay forzamiento en la argumentación. *El principio de la dignidad del conocimiento*, como lo califica Newman sólo queda asegurado con una base filosófica, pero, a la vez, ese conocimiento filosófico no es meramente exterior a la persona cuando es cultivado sólidamente, y como agrega el propio Newman *es una luz adquirida, es un hábito, una posesión personal, un don interior*²⁷. ¿Qué mejor ingrediente podría demandarse a la educación? Este es el *modus operandi* de la buena educación. No el saber a la medida de unos fines concretos. Ni siquiera el fin de formar buenos cristianos que es posterior; sólo haciendo buenos hombres podremos hacer buenos cristianos. Porque las artes liberales y el humanismo cristiano no se proponen formar intelectuales, ni es una educación para privilegiados, sino un enfoque puede adaptarse a todos los niveles mentales.

La educación humanista-cristiana no es privilegio de quienes van a ser universitarios sino que puede y debe animar la formación de quien va a ser obrero manual. No tiene exigencias de grado sino que se caracteriza por su esencia. Puede inspirar la enseñanza elemental como la superior. Al perfeccionar al hombre le asegura su salud intelectual —al nivel que sea— llevándolo

²⁴ RAFAEL GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1977, p. 32.

²⁵ *Loc. Cit.*

²⁶ *Ibidem*, p. 33.

²⁷ CARDINAL JOHN HENRY NEWMAN, *Op. Cit.*, p. 93.

al estado propicio para descubrir mejor los caminos de la salvación. Perfeccionando la naturaleza humana, la educación humanista-cristiana *favorece la apertura o disposición para aceptar el Misterio, para recibir la Gracia*²⁸ *ya que como dice el mismo autor Ruiz Sánchez, la vida sobrenatural, en sí misma, no es educable: es la vida perfecta, de Dios, participada de modo limitado o imperfecto por el hombre. Lo que sí es educable es el hombre en relación con la vida divina, pues se necesita una disposición, conocida, querida libremente y lograda por el hombre, para recibir la Vida Divina.*²⁹

IV. EL FUTURO A LA LUZ DE LA BUENA TRADICION

Respecto al valor de la enseñanza de las ciencias como formativo de la inteligencia André Charlier plantea fundadas dudas. *El estudio de las ciencias —dice— para la formación del pensamiento deja mucho que desear en nuestros días.* Y la razón sería que *las ciencias se conocen muy mal como sistema de pensamiento*³⁰. Según este autor las ciencias son todavía muy jóvenes en relación a la filosofía, agregando que *razonar con rigor y exactitud sobre las cantidades no es una buena formación intelectual para juzgar cualidades, lo que es nuestra principal ocupación en la vida*³¹.

Visto este panorama conceptual, ¿qué posibilidades hay de que la educación cristiana - humanista encuentre el camino de su restauración?

Por de pronto digamos que una auténtica educación cristiana tiene que ser, primero, genuina educación. Si antepone la servidumbre, por alta que sea, de algún fin, no logra realizarse a sí misma.

La buena tradición cristiana lo entendió así, por otra parte. Las escuelas parroquiales de las que salió la educación elemental y las esencias catedralicias de las que salió la Universidad nacieron en la edad media de toda una filosofía de la vida. Con razón se ha dicho que toda pedagogía se basa en una filosofía de la vida, que toda verdadera pedagogía se basa en la filosofía *total* de la vida y que la verdadera pedagogía se basa en la verdadera filosofía de la vida.³²

La *Ratio Studiorum* retoma en la Contrarreforma la herencia medieval y la del humanismo cristiano fundiéndolas en un método que codifica las mejores normas tradicionales de la enseñanza. Y así la Compañía de Jesús aun cuando no fundada como orden educativa desplegó una actividad de importancia extraordinaria hasta su supresión, en este campo. El curso completo llevaba 13 años: seis para gramática y retórica, tres para filosofía y cuatro para teología. La *Ratio Studiorum* fue ciertamente un sistema excesivamente

²⁸ FRANCISCO RUIZ SÁNCHEZ, Op. Cit., p. 361.

²⁹ *Ibidem*, p. 359.

³⁰ ANDRÉ CHARLIER: *Culture, Ecole, Métier*, "Nouvelles Editions Latines", Paris, 1959, p. 30.

³¹ *Ibidem*, p. 31.

³² Cfr. ENRIQUE HERRERA ORÍA S. J., *Cómo educa Inglaterra*, Escelicer, S. L. Madrid, 1945 (2ª edición), p. 166.

rígido en la forma, pero su contenido resultó tal vez la última fórmula educativa verdaderamente *liberal*. A partir del siglo XIX la educación profesionalista y supuestamente práctica hirió de muerte al humanismo cristiano, aún en Inglaterra que a fines de la primera guerra mundial sufrió el primer ataque contra las lenguas clásicas que durante siglos habían sido la base de su educación. Esto provocó en 1923 la creación de un Comité: *Committee to inquire into the position of classics in the United Kingdom*, cuyo informe final de más trescientas páginas hace un alegato vibrante a favor de la tradición greco-latina.

Entre muchas observaciones, el Comité demuestra que *una prematura y estrecha especialización en matemática es mal medio para adelantar en estos estudios*. Curiosamente, en otras palabras, el ministro de educación italiano José Bottai suscribirá la misma argumentación, pocos años después, cuando dijo que *el latín prepara al niño para las matemáticas y la física mejor que las matemáticas y la física (elementales) mismas*³³.

En estos últimos cincuenta años, especialmente después de la segunda guerra mundial la educación humanista - cristiana ha sufrido un nuevo y fatal embate.

El griego ha casi desaparecido del todo en la enseñanza media en los países cultos del mundo; el latín sigue sus pasos. El bachillerato francés, con su alternativa, el "bachillerato moderno" ha hecho casi desaparecer al "bachillerato clásico". La extraña e irresistible seducción de la enseñanza "práctica" es la culpable de esta distorsión. Pero practicidad, como dijimos antes, es meramente una suposición, pues como dice André Charlier lo que verdaderamente se enseña *no es sino una especie de teoría abstracta de la práctica o bien un manejo científico de la cantidad que se considera práctica, pero que se aleja tanto de la vida y de los oficios como de la pura teoría intelectual, mientras que la verdadera práctica de los oficios se apoya en cada golpe de herramienta, en la naturaleza de las cosas que forma admirablemente las inteligencias no solamente en la práctica, sino en la reflexión sobre la naturaleza y el espíritu*³⁴.

Cuando uno se pregunta la razón por la cual el marxismo, una doctrina que hace treinta años parecía desfalleciente, resurge en el mundo y alcanza el poder que hoy tiene a cien años de ser formulada no puede dejar de pensar que en buena parte tiene que deberse al vacío teórico que ha dejado la educación occidental precisamente con caracteres alarmantes estos últimos treinta años. *Por esta falsa práctica se ha sacrificado*, agrega Charlier, *la formación intelectual propiamente dicha y se ha cavado una fosa entre los diferentes órdenes de la enseñanza*³⁵. Aun cuando el marxismo ejerza un atractivo más práctico que teórico en la mayoría de los jóvenes que son encandilados por

³³ LEONARDO CASTELLANI, "La reforma de la enseñanza en su faz pedagógica" en *La Enseñanza Nacional* (varios autores), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940, p. 121.

³⁴ ANDRÉ CHARLIER, *Op. Cit.*, p. 26.

³⁵ *Loc. Cit.*

su doctrina no puede negarse que esa atracción sólo puede ser eficaz en espíritus vacantes de contenidos teóricos más o menos sólidos, antes que en quienes poseen una formación intelectual formalmente coherente como la del humanismo, perfeccionada por el cristianismo que suministra las esencias perdurables para el alma.

La buena tradición europea lo entendió así. Por eso los monasterios primero y las universidades después crearon todo un cuerpo de saber, una cultura, que no necesitaba el aditamento de "católica", pues lo era en el doble sentido del término: por ortodoxa y por universalista. El universalismo, empero, ha sido sustituido en nuestro mundo contemporáneo por la equívoca noción de *pluralismo*, que sólo pueden manejar desprejuiciadamente quienes no se han puesto a reflexionar sobre sus significados.

Henry Morris, un educador inglés de este siglo, poco conocido entre nosotros, desde su puesto burocrático como encargado de la educación del condado de Cambridgeshire, intentó, a veces, con éxito, renovar los contenidos y los métodos de la enseñanza. Más conocido por haber introducido algunas reformas revolucionarias (relativamente hablando) ³⁶ que por el fondo de su pensamiento este educador de tradición anglicana, sin embargo, sorprende por haber descubierto lo que muchos católicos todavía no ven claro. En efecto, en uno de sus escritos afirma que *la consecuencia en tiempos modernos del pluralismo de asociaciones y de creencias ha sido la de una desintegración social*, para luego agregar: *Desde la ruptura de la civilización católica tenemos, en lo que concierne a la expresión social de los valores comunitarios, que estamos viviendo a crédito, un crédito consistente en el legado de las formas medievales y en el breve y brillante —aunque moralmente imposible— siglo XVIII* ³⁷.

Este hecho incontrovertible, repetimos, al no ser aceptado por muchos católicos impide la renovación de la educación cristiana. Morris, en su entusiasmo por la educación como quehacer y profesión pudo creer que *este elemento unitivo esencial para la vida en sociedad se alcanzará por la organización de comunidades en torno a sus instituciones educativas* ³⁸. Pero resulta que este elemento unitivo no puede ser reducido a un enfoque pedagógico porque se trata nada menos que de la cosmovisión occidental - cristiana. Tampoco es necesariamente obligatorio imponer una asignatura con el nombre de enseñanza religiosa. Basta que se retome el hilo de la auténtica tradición cristiana de nuestra civilización para que predisponga a los espíritus para la comprensión de lo sobrenatural.

Los gobernantes que fomentan inadvertida o deliberadamente el pluralismo y se desentienden de la obligación moral que les cabe de reforzar el cemento natural que provee la enseñanza humanista - cristiana, contribuyen a

³⁶ Morris fue inspirador de la famosa escuela de Impington, cerca de Cambridge en la que puso en práctica sus ideas renovadoras.

³⁷ "Henry Morris (1889-1961)", en *Wille van der Eysen & Barry Turner, Adventures in Education*, Pelican Books, 1975, p. 153.

³⁸ *Ibidem*, p. 154.

la disolución (por más que declamen en contrario) de la genuina alma nacional. El pluralismo educativo no puede ser jamás un fin y sólo relativamente puede admitirse que sea un medio para casos excepcionales. Para contribuir a la recuperación de nuestra maltrecha cultura occidental y cristiana en lugar de exaltar las diferencias es menester consolidar todo aquello que es común.

Pero esa coherencia interna que debe tener la educación no implica, lo repetimos, que se transforme en enseñanza religiosa sino que, antes de ello, se constituye como un ancho y sólido fundamento sin el cual ni siquiera las mejores enseñanzas teológicas podrán arraigar en los espíritus. La cuestión de la orientación profunda de la educación respecto de las artes liberales no se trata de una mera opción. La admisión de que hay un saber superior, no servil, cuyo fin se halla en sí mismo, sin cuya aspiración todo otro saber aplicado o subordinado es empobreido y en definitiva desnaturalizado, resulta fundamental para la recuperación de la educación cristiana. No haberlo visto así, durante siglos, y por parte incluso de muchas congregaciones religiosas dedicadas a la educación, ha traído como resultado la situación a la cual el Estado ha contribuido generalmente inficionado de laicismo y de espíritu reaccionario contra la buena tradición.

El humanismo cristiano no separó la religión de la vida sino, al contrario, exhibió una síntesis natural y espontánea. Que como reacción contra el proceso de secularización de la cultura moderna se pretenda utilizar al cristianismo como separado de la esencia misma de la educación resulta una grave contradicción. Ciertamente es que la entera culpa de este malentendido no es imputable a quienes muchas veces proceden así de buena fe cuanto a quienes, laicistas y ateos han logrado generar una educación a-religiosa, aséptica, anti-tradicional, científicista, enciclopédica, a-moral, imperfectiva, atomizadora de la personalidad humana, subordinada a fines puramente materiales y, en definitiva, propicia para la manipulación de los espíritus por los poderes temporales quitándole la verdadera dignidad y la verdadera libertad al hombre.

Sin embargo, como es sabido, con el Renacimiento se abre la grieta por la que va a colar el proceso de secularización al que en vano se opone por siglos el espíritu de la Contrarreforma y la Compañía de Jesús. La dolorosa experiencia nos muestra que cuanto aconteció en la cultura de occidente está mimetizado en lo que ocurrió en torno a la educación. El equivocado concepto de ciencia, el abismo creado entre la filosofía y la religión, el creciente poder laico de los estados nacionales destruyeron el espíritu de la verdadera educación introduciendo progresivamente tendencias enciclopédicas, utilitarias, profesionalistas, científicistas. Por donde puede decirse que *no existe una cultura cristiana entendida en el sentido de que el Cristianismo haya engendrado una forma de humanismo específicamente opuesta a otras formas de humanismo; ni tampoco existe una filosofía cristiana explicada como filosofía especial frente a otras filosofías. Esto equivaldría, en efecto, a restringir el concepto de Cristianismo, a reducirlo a puro medio para lograr un fin, o a mera consecuencia, siendo como es, algo esencialmente original, algo enteramente humano y católico. Pero existe una cultura cristiana o católica en cuanto que el Cristianismo y el Catolicismo nos hacen aptos para una cultura, despertando*

*en nosotros energías latentes que de otra manera quedarían olvidadas e infecundas.*³⁹

El mismo Karl Schmitt lo ratifica con otras palabras cuando dice: *Así como el Concilio de Trento no admite la separación que había establecido el protestantismo entre la gracia y la cultura, así tampoco el verdadero católico acepta esos dualismos entre naturaleza y espíritu, naturaleza y razón, naturaleza y arte, naturaleza y dinamismo industrial*⁴⁰. Del mismo modo una auténtica educación cristiana no debería dar lugar a dicotomías tales como la de enseñanza profesional y enseñanza religiosa. Sólo la restauración del antiguo modelo de las artes liberales puede efectivamente educar a la persona humana en todas sus dimensiones y, por tanto, en la dimensión religiosa; formación que desde luego será completa por la ascesis y la práctica espiritual y piadosa.

Pero a la vez, como argumentamos en este trabajo, una educación cristiana que se redujese a ser enseñanza religiosa y se desentendiera de todo lo demás —como lamentablemente se puede computar en muchos casos— tal como el contenido y el método de la enseñanza sistemática, sería sólo cristiana o católica de nombre. *Un cristiano*, dice Friedrich Naumann, *que no sea más que cristiano, no es factible en este mundo... de hecho el cristianismo es una dimensión de la vida, y no la vida misma integral*⁴¹.

Y a la vez, como escribe el ya citado Padre Gannon: *el Catolicismo no se encuentra en ningún libro ni curso. Es un encuadre del espíritu, un enfoque, una actitud... Es una cultura del otro mundo que sazona e ilumina no sólo nuestra conducta sino nuestra sabiduría*⁴².

Una filosofía cristiana se vuelve pura entelequia si no hay una educación cristiana que siga su enfoque y la encarne en los hombres. A la vez, reconocemos las dificultades que entraña una labor de renovación, profundización y estudio de las bases esenciales de esa educación cristiana. Una restauración de las artes liberales no podría ser producto de un decreto, ni siquiera del dictamen de una comisión. Se trata más vale de llamar la atención hacia un modelo que no puede ser resucitado, pero en el cual podemos inspirarnos para comprender una renovación de fondo en un panorama educativo que se debate en meras innovaciones formalistas.

P. H. RANDLE

³⁹ ARNOLD RADEMACHER, *Religión y vida*, Sociedad de Educación "Atenas S. A.", Madrid, 1940, p. 241.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 240.

⁴¹ *Ibidem*, p. 274.

⁴² ROBERT I. GANNON, *Op. Cit.*, p. 121.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE MONSEÑOR OCTAVIO NICOLAS DERISI *

1. No es necesario justificar un homenaje a Monseñor Octavio Nicolás Derisi. Sin embargo, creo sí necesario expresar que cuando se realiza un homenaje, más allá de las razones que las circunstancias de carácter social imponen, él mismo viene exigido por la necesidad que una comunidad siente de testimoniar su agradecimiento a una vida.

Toda vida humana tiene, de suyo, sentido. Pero las proyecciones del mismo, dependen, en gran medida, de lo que una persona ha logrado desde sí, para sí y para los demás, en la aceptación de su propio, intransferible llamado a culminar ese sentido.

El homenaje que el país, a través del ámbito universitario, éste nuestro, le tributa a Monseñor Derisi es el agradecimiento a una vida. A su vida. A la de un sacerdote para quien vivir, ha sido y es ejercer asiduamente, sin descanso, la actividad del pensamiento y de la docencia como forma permanente de fidelidad a su vocación sacerdotal. Porque si bien es cierto que figura y figurará entre los filósofos argentinos que han tenido más gravitación en nuestro mundo cultural desde el año 30 a nuestros días, no hay duda que su proficua labor filosófica y su docencia se insertan en el cumplimiento siempre vigilante y ahondado de aquella decisión que lo llevó, muy joven, a ingresar al Seminario de La Plata.

2. Conocí a Monseñor Derisi en 1945. Egresada como profesora de Filosofía y Pedagogía empezaba los tramos iniciales de mi actividad docente y le solicité orientación para organizar un programa de Metafísica. Dos cosas me impresionaron vivamente en él. Su modestia, no convencional, manifestación de sencillez, de humildad sacerdotal. Su claridad para señalarme los aspectos conceptuales más importantes. Y aquella afirmación: vale más que ellos (los alumnos) comprendan tres o cuatro verdades básicas y aprendan a pensarlas, que toda una erudición disciplinar. Y agregé, una de esas verdades: reconocer la absolutez de lo absoluto y la contingencia de lo que no lo es.

Hasta ahora, sus palabras, mantienen una vigencia irrevocable para mí y al aceptar asumir en nombre de la Facultad de Ciencias de la Educación este homenaje, expreso también personalmente mi agradecimiento a Monseñor Derisi.

* Conferencia dictada por la Prof. Rosa V. Andrilli, el 4 de diciembre de 1980, en el Salón de Actos de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos, como homenaje de esa Casa de Estudios a Monseñor Dr. Octavio N. Derisi.

3. La fecundidad de la obra de Monseñor Derisi no permite que en esta ocasión intentemos un señalamiento de la misma. Doctor en Filosofía y Ciencias y Doctor en Sagrada Teología como títulos eclesiásticos; Profesor de Enseñanza Normal y Especial en Filosofía y Doctor en Filosofía y Letras como título civil otorgado en 1940 por la Universidad de Buenos Aires; su actividad docente y académica, los premios recibidos, su participación en Congresos Nacionales y extranjeros, los trabajos monográficos y bibliográficos, los libros publicados, la fundación de revistas especializadas, entre ellas *Sapientia* (1946) jalonan una actividad intelectual incansable que en vano querríamos consignar. Son 50 años en que cada día implica algo para datar...

Prefiero obviar pues este aspecto enumerativo y procurar algunas reflexiones sobre las grandes *tesis*, los hitos fundamentales del itinerario filosófico, que lo son de su labor docente, en Monseñor Derisi.

Y lo primero a señalar es que esas tesis se encuadran en el contexto de un pensamiento, de una síntesis doctrinal de la cual ha sido y continúa siendo permanente expositor y reelaborador: el pensamiento teológico-filosófico de Santo Tomás.

Hoy es fácil, hasta cómodo, ser tomista. No era así en la época en que aún la vigencia de un positivismo y liberalismo nada críticos todavía ejercían verdadero monopolio sobre las posibilidades pensantes del profesorado universitario. Quizás ya se había iniciado el retorno a Kant, pero con neokantismo y todo, ser tomista era renunciar, según la mentalidad corriente de los claustros y de los fueros académicos, a la capacidad de pensamiento autónomo y sustituir pensamiento científico por religión. Un científicismo reduccionista se había encargado de circunscribir la actividad del pensar a los registros de la secuencia legal científica y a concebir el mundo de la naturaleza y de los hombres como un mundo de hechos cuya concreción excusaba de cualquier explicación metafísica.

El padre Derisi y otros —no muchos— hombres de pensamiento llegan a la docencia y asumen la lúcida recomendación de S.S. León XIII en la "Aeterni Patris" acerca de la verdad del pensamiento de Santo Tomás y su importancia en la docencia. Desde el comienzo de su actividad docente (hacia el año 31) hasta hoy, una *convicción* totalmente hecha carne en su propia vida será: *la verdad perenne del tomismo y su fecundidad*. Reiterativamente sus escritos vuelven sobre esta afirmación nacida de una convicción profunda y alimentada con la lectura y análisis minucioso de la obra de Santo Tomás de la que seguramente es uno de los conocedores más serios en nuestro país. Cuando en 1974 (20 de noviembre) S.S. Pablo VI da a conocer la carta dirigida al Maestro General de los Dominicos en el VII Centenario de la muerte de Santo Tomás, Derisi, en el N° 111 de *Sapientia*, comentándola expresa: "la diferencia del tomismo con otras concepciones que tuvieron notoriedad en el tiempo pero que carecen de vigencia actual proviene de que él ha centrado, con rigurosa exactitud al *conocimiento humano* —sensitivo e intelectual— en su *objeto propio*, de que ha insertado con precisión el acto intelectual en el ser (en lo que es) o verdad transubjetiva, fuente perenne de la verdad lógica de la mente humana y que ha determinado además el modo cabal con que dicho conocimiento se pone en contacto con ella y llega a su aprehensión sin deformarlo" (pág. 6).

En esta cita que puede leerse en las páginas del número señalado se dicen con claridad, *dos de las tesis básicas* del pensamiento metafísico-gnoseológico de Santo Tomás, asumido por Derisi desde sus fuentes, en los comentadores (sobre todo Cayetano y Juan de Santo Tomás) y más tarde en la lectura y análisis crí-

ticos de los principales tomistas contemporáneos, Maritain, Garrigou-Lagrange, P. Ramírez y muchos más actuales: Fabro y Gilson.

Porque —esto es importante señalarlo— la aceptación del pensamiento de Tomás de Aquino y del espíritu que animó al mismo, espíritu de universalidad y apertura, ha llevado a Monseñor Derisi a re-pensar, re-elaborar, re-integrar la totalidad de un pensamiento cuya vitalidad proviene de algo muy sencillo al parecer, pero tan difícil de aceptar. La realidad, lo que es, mide a la inteligencia humana, esta es su descubridora, su reconocedora, no su constructora o productora. Tomás sabía lo que más adelante expresara Pascal: “la realidad se burla de los filósofos”. Más aún, cobra caro el afán de desconocerla inventándola. Por cierto que el Doctor Común tenía el sentido cabal y el respeto amoroso de lo que es esa realidad en cuanto término del Acto creador de Dios que con su causalidad ha producido y conservado la existencia y consistencia de todo lo que es.

4. Ser e inteligencia, dos hitos básicos de la larga reflexión crítica de Monseñor Derisi siguiendo a Santo Tomás.

En el Nº 100-102 de *Sapientia* dice: “desde *Sapientia* —y siempre— hemos difundido el valor de la inteligencia para aprehender la verdad trascendente, no en el sentido de que por ella el hombre sea capaz desde un principio de *toda* la verdad y de un modo perfecto, sino en el de que sea capaz de aprehenderla con seguridad o certeza en lo que ella es, siquiera bajo alguno de sus aspectos e imperfectamente y de acrecentar sus dominios y captar y acrecentar cada vez y con más precisión su contenido” (pág. 91). Ponderar el valor de la inteligencia humana ha sido una de las grandes preocupaciones de la docencia y la producción escrita de Derisi. En épocas en que el irracionalismo anti-intelectualista desde la Filosofía penetró en la literatura, en los medios de comunicación y en las formas de vida a través de ellos; en épocas, más recientes en que las filosofías de la praxis minimizan o desconocen la teoría en beneficio exclusivo de la transformación práctica del mundo natural y humano.

Esa valoración de la *inteligencia* y en consecuencia de conocer lo que hay de verdadero en el mundo de la naturaleza y de los hombres ha corrido pareja con su afirmación de que cuando no se cree en la verdad, es porque se ha comenzado primero por no aceptar el valor de la inteligencia para alcanzarla con certeza.

Entonces, el desemboque es inevitablemente el agnosticismo.

Con gran lucidez ha reiterado Derisi que en gran parte la crisis del mundo contemporáneo y de sus valores —que es *del* nombre contemporáneo— ha corrido pareja con la prescindencia y hasta desprecio de la inteligencia en su función especulativa, en la vida intelectual que genera, alumbra en el hombre la desocultación de aquello que lo real guarda en su propio seno como signo de su inteligibilidad y sentido.

Con la pérdida de este valor de la inteligencia ha perdido —el hombre contemporáneo— en gran parte la senda del perfeccionamiento, del bien moral, del recto hacer, etc. Porque es mediante la inteligencia que se abre el sendero que conduce al descubrimiento de las normas reguladoras de su libertad y de su vida, aunque no sólo la inteligencia dé cuenta de la realización de la vida en que se empeñan la voluntad y un mundo de apetencias diversas.

Conviene aclarar que inteligencia en el contexto tomista es la capacidad espiritual de llegar a “ver” de “leer dentro” de la misteriosa presencia de los entes, que permite ir más allá de los consignados datos del ver aquí y ahora,

aunque deba partir de ellos porque quien conoce intelectualmente es un hombre, o sea, un ser espiritual pero también corpóreo.

Inteligencia y ser. Porque el tomismo dice Derisi es un Intelectualismo *realista*. Es desde lo que es, desde lo que cotidianamente vemos, oímos, etc. que la capacidad intelectual abstrae, por ende universaliza y hace posible el conocimiento de lo que es *esencial* (no meramente accidental), la episteme, el conocimiento filosófico o científico.

Lo cotidiano del mundo en que vivimos guarda la instancia metafísica, de ahí que el objeto connatural de la inteligencia humana sea el ser en cuanto presente en esta instancia sensible y móvil que la cotidianidad nos muestra. Hasta aquí y más todavía Aristóteles. También Santo Tomás.

Sólo que, Tomás cristiano, teólogo, sabe que hay otra palabra —no griega— para designar, para reconocer lo real, lo que es. Creatura. Porque hay Creador. Todo el mundo natural, con su permanente llamado a ser descubierto y a ser conocido desde diversas aproximaciones es un mundo creado. Y precisamente porque hay Creación es que los entes tienen una consistencia, que son, que pueden actuar y de hecho actúan desde sí mismos manifestando su insita fuerza ontológica.

Una y otra vez, Derisi ha recabado la necesidad de no transgredir las exigencias de lo real, que son las de una realidad *creada* que no se da el ser, sino que lo ha recibido, por lo tanto que no se funda desde sí misma sino desde Quien le ha dado ser. El admirable mundo del ser que el genio de Aristóteles pensara con tanta profundidad desde la herencia parmenideo-platónica se clausura inexorablemente en la inmanencia del ser eterno, sin cominzo ni fin, siempre el mismo. La revelación judeo-cristiana confiere al mundo la maciza consistencia que surge de su ser *dado*, pero *tenido*. La acción creadora de Dios, confiere y mantiene ese ser.

A partir de esta afirmación de la trascendencia del ser, se estructura toda la verdad del orden natural, creado. Y la metafísica es el discurso que desentraña las composiciones del ente, avanzando en consecuencia más allá de la estructura hylemórfica. La composición de esencia y existencia (esse) es la composición del ser creatural. Derisi a propósito de ella ha reiterado su carácter central en el pensamiento tomista y desde la interpretación caye-tanista ha seguido manteniendo el valor de la distinción *real*, en contraposición a la distinción de *razón*, dada por Suárez. Así ha seguido todo el camino y señalado la extraordinaria importancia del trabajo de Ramírez y de Fabro y Gilson.

No corresponde que en esta ocasión realcemos una exposición pormenorizada de pensamiento filosófico, tomista, hemos dicho de Derisi. Pero su línea básica, es imposible obviarla porque todo el pensamiento suyo asienta en ella. Machaconamente lo afirma una y otra vez. Y sobre ella, se erige la obra estrictamente teológica de la verdad sobrenatural. No hay escisión antagónica entre lo sabido y lo creído. "Porque —dice— así como la realidad sobrenatural supone y se apoya sobre la realidad natural, también la organización científica de las verdades reveladas, la obra propia de la Teología supone y se apoya en la organización científica de las verdades de orden natural que es la Filosofía". La filosofía de Santo Tomás, fundada en el ser, es, para Derisi, la única garantía para un cuerpo doctrinal teológico que evite los errores que provienen de las influencias del irracionalismo filosófico, como también de los idealismos sean ellos trascendentales o absolutos. "Sin filosofía o labor científica —expresa— que asegure el sentido cabal y verdadero de las nociones y afirmaciones empleadas en la expresión misma de las verda-

des de la fe y que establezca después un cuerpo de verdades crítica y científica o sapiencialmente elaboradas en la luz de la evidencia del ser, para, finalmente con ellas y las verdades reveladas, desarrollar el contenido de la revelación... la teología estrictamente tal o como obra científico-sapiencial resulta irrealizable" (*Sapientia* Nº 88 - Año XXIII, pág. 87).

5. Lo que venimos diciendo podrá dar la impresión de que toda la actividad específica de Monseñor Derisi ha quedado circunscripta al estudio y a la divulgación reelaborada del pensamiento filosófico-teológico de Tomás de Aquino. El no se molestaría que así se lo afirmara si se entiende con ello afirmar que ese pensamiento es el que centra toda su investigación y docencia. Lo que no significa que haya dejado de tomar contacto con otros pensadores y corrientes, particularmente con las modernas y contemporáneas. Desde aquel sólido trabajo sobre *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista* editado en dos tomos por los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires en 1945 y que mereció el premio Nacional de Filosofía en Argentina, hasta sus más recientes trabajos sobre Heidegger, pasando por los dedicados a Kant, Scheler, Sartre, toda la historia de la filosofía y sus problemas han sido por él críticamente visualizados. Paradójicamente pero certeramente, la asunción del tomismo con su perennidad de verdad le ha sido garantía para asumir a la vez, el análisis de cualquier otro pensamiento e incluso de reconocer los aportes de muchos de ellos porque, dice: "los filósofos que tienden a ajustar las afirmaciones de la inteligencia a las exigencias objetivas del ser o verdad transsubjetiva, en la medida en que lo hacen, se encuentran coincidentes con la filosofía de Santo Tomás... Es el caso de Aristóteles antes del Aquinate y del que tanto aprovechó. También el de Husserl —continúa— en nuestro tiempo cuyos análisis fenomenológicos lo aproximan tanto al Aquinate. Lo mismo que se podría señalar entre los análisis existenciales de Heidegger y la Metafísica de Santo Tomás" (*Sapientia*, Nº 21, p. 166) lo que no significa haber dejado de señalar los límites y los errores tanto de Aristóteles, como de Heidegger y de Husserl cuando estos últimos no trascienden los análisis exclusivamente descriptivos del mundo de la conciencia o de la existencia.

La perennidad del tomismo no depende de la situación histórica ni de otros elementos subjetivos. En tal sentido y aunque sea irreverente decirlo, ni siquiera depende de Tomás de Aquino; aunque haya sido él quien se adentró con lucidez en la verdad del ser y sus exigencias. El sistema tomista es "una aprehensión y expresión intelectual del ser tal cual es y se manifiesta a la inteligencia", dice Derisi. O sea, las exigencias del discurso están sostenidas y son expresión de las exigencias ontológicas. Por eso —nuevamente, lo dejamos hablar— "El tomismo de cualquier época puede perfeccionar el sistema, no sólo por una mejor penetración de sus conceptos y formulaciones sino por una más honda penetración en la verdad adquirida... Esta perfectibilidad del sistema con el reconocimiento de nuevas verdades o nuevos aspectos se realiza principalmente en aquellos sectores que han sido extendidos e iluminados por la ciencia y la cultura actual"...

Al decir esto último tocamos unas de las preocupaciones constantes de Derisi, filósofo pero también docente universitario, fundador y Rector de la Universidad Católica Argentina y Profesor en ella como en otras Universidades oficiales.

6. En múltiples trabajos, obras como *Esencia y valor de la Cultura* o colaboraciones en revistas (sobre todo *Sapientia* a través de los artículos de Dirección) ha subrayado en agudos análisis la situación que denomina la declinación "del espíritu y de la cultura" advirtiendo cómo el ideal del hombre

contemporáneo se estrecha cada vez más, casi exclusivamente al nivel del bienestar material...". Pareciera, dice, que el hombre se hubiera enajenado y volcado enteramente al mundo material y a sus aplicaciones y hubiera perdido de ésta su rico mundo interior, su propia realidad espiritual con la constelación de sus objetos y bienes trascendentes... de ahí su desinterés por la verdad y los valores morales... Son muchos los hombres que han perdido, y muchos los pueblos, el sentido ético de la vida". Afirmaciones *realistas*, no pesimistas. Afirmaciones que ponen en evidencia una situación que nadie se atrevería a negar pero que se unen a las propuestas del hombre cristiano, en realidad del sacerdote que insiste sobre la necesidad de un auténtico *humanismo cristiano*, humanismo el hombre en su totalidad de cuerpo y alma, en su acepción plena de la realidad personal, pero también en la acepción plena de su realidad de creatura caída y rescatada destinada no sólo a la contemplación de la Verdad que es el Acto de Ser sino a gozar la plenitud de esa Contemplación.

En el esfuerzo, que admite es lento, difícil, para restaurar el humanismo confía en el valor de la educación y en la importancia de su capacidad para configurar generaciones vitalmente fuertes por la integración de su ser personal. En obras como *Misión y esencia de la Universidad*, ha señalado con claridad qué ha de esperarse de ésta como indudable órgano de cultura y de su transmisión en un país. No hace mucho, en un reportaje reiteraba conceptos sobre esto. "Dar testimonio de la verdad es el fin supremo de la Universidad, dice, y en particular de la Universidad Católica Argentina puesto que la Universidad por su esencia misma tiene como fin la revelación y enseñanza de la verdad en todas sus manifestaciones y en su unidad total... la investigación y la docencia ha de aplicarse a esta tarea en todas sus dimensiones, a reverenciarla a amarla y a someterse a sus exigencias" (*Sapientia* - Año XVI, N° 60, pág. 88).

Me permito una digresión: Como tantas palabras cuyo profundo sentido se desvirtúa en un uso adecuado, la palabra verdad ha podido cargar (y aún conservar) con un peso de desvitalización que trae aparejado un inmediato rechazo. También, y desde otro ámbito, cargar con un sentido de relatividad. Pero si se ha entendido ese núcleo central que domina todo el pensamiento tomista decir verdad es como decir ser, realidad, lo que en las cosas mismas funda su sentido y por ende su inteligibilidad. Descubrirla es la tarea humana, tarea larga porque vamos de verdades a verdades en cuanto *la Verdad* es Dios y sólo por participación son los otros.

La tarea docente universitaria es tarea de saber y saber verdadero. De empeñosa búsqueda y logros. Dice Derisi en "Respeto y amor a la verdad en la Universidad Argentina": "La Universidad ha de contribuir, debe contribuir, seriamente, en la medida de sus medios y fuerzas, a la reconquista de las verdades perdidas, a la búsqueda de nuevas, al acrecentamiento de su acervo y también a organizar la vida sobre sus exigencias. Debe comenzar por hacerla amar, cultivar y vivir en sus propios claustros, por sus profesores y alumnos y continuar luego irradiándola en el país y el mundo para ayudar a nuestros hermanos a encontrar o reencontrar la senda de su verdadero bien".

Con estas palabras que son suyas deseo terminar las mías. Ojalá haya podido dejar a Uds. la semblanza de quien con su vida ha procurado y logrado dar testimonio de la verdad de Cristo y de su Iglesia. Porque, como decíamos al comenzar, toda su actitud especulativa y docente ha sido un modo de aceptar aquel mandato de "Id y enseñad...".

BIBLIOGRAFIA

NICOLO CUSANO, *Scritti Filosofici*, a cargo de Giovanni Santinello, 2 vs., editorial Zanichelli, Bologna, 1965 y 1980, 390 y 472 pp.

Bajo los auspicios de *Centro de Estudios Filosóficos de Galarate*, y en la Colección de *Filósofos Modernos*, dirigida por Luigi Pareyson, y con los números 6 y 23 de la misma, han aparecido las obras completas filosóficas del Cardenal Nicolás de Cusa. La obra ha sido preparada cuidadosamente por Giovanni Santinelli, quien además ha elaborado una larga Introducción y Notas aclaratorias delante de cada libro.

El texto es bilingüe, presenta el original latino en una página y la traducción italiana en la otra, llevada a cabo por el mismo Santinello.

La obra comprende los siguientes libros del Cardenal de Cusa: 1) *Idiota*, 2) *Il Posest* y 3) *el Compendio*, todos ellos en el volumen primero. El segundo volumen contiene: 4) *Los Opúsculos*, 5) *Defensa de la Docta Ignorancia* y 6) *El Berilo*. Se termina con un índice de nombres de personas citadas por el encargado de la edición.

Sabido es que el Docto Cardenal se ubica entre dos mundos: entre el medioeval y el moderno. Su filosofía se presenta como inspirada en Platón y en oposición a Aristóteles. El autor quiere ser un humanista. En su *Introducción* Santinello expone con cuidado y erudición las diferentes interpretaciones que se han dado al controvertido pensamiento del Cardenal, sobre todo en lo que hace a la *Docta Ignorancia*. Este libro, lejos de ser agnóstico o escéptico, como a veces se ha pretendido, tiene más bien un sentido místico y quiere colocar a Dios como muy superior a nuestro imperfecto conocimiento humano. En otros aspectos es difícil dar con la verdadera interpretación. Santinello ha dado cuenta de las varias interpretaciones.

Ahora a los filósofos, a quienes interesa conocer a fondo el pensamiento de Cusano, les es posible el acceso a sus textos filosóficos originales y a una buena traducción italiana. Esta edición crítica de los escritos filosóficos del Cardenal de Cusa ha sido cuidadosamente presentada por la Casa Zanichelli, de Bologna, muy bien impresa y en dos hermosos volúmenes encuadernados.

ENNIO INNOCENTI, *Dottrina Della Chiesa II*, Instituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo, Italia, 1980, 253 pp.

Este volumen cierra las veinte lecciones que el autor preparara para un curso. La proveniencia de la exposición oral le confiere a cada capítulo una agilidad que facilita su lectura, lo mismo que la elección de los puntos de vista, ya que a partir de temas contemporáneos (a veces urticantes) se nos remite a la más permanente enseñanza del Magisterio de la Iglesia.

Lecciones como "El Principio de la Participación en la Idea Corporativa y Sindical - Problemática de la Socialización" son tratadas con fluida referencia a textos pontificios. Al fin de cada lección unas breves páginas "para la discusión" responden a los interrogantes suscitados con un rigor que hace añorar el de las Quaestiones Disputatae.

Sin vacilar al abordar cuestiones opinables, el autor no deja de hacer saber su parecer, por ejemplo su postura poco favorable a la democracia. Da muestras así de que en materia opinable la Iglesia deja el espacio necesario para el indefinidamente perfectible ejercicio de la libertad humana.

La décima lección, intitulada "El Anclaje Sobrenatural de la Doctrina Social de la Iglesia", termina de afirmar la indispensable referencia a Aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida.

Concluye el volumen un amplio apéndice donde el autor reproduce artículos suyos aparecidos en diversas publicaciones, tales como "¿La Iglesia ha Condenado el Capitalismo?", además de una exposición sumaria o índice de los temas de Doctrina Social de la Iglesia tratados en cada encíclica, desde Benedicto XV hasta nuestros días.

LUIS M. BALIÑA

JOSEFF PIEPER, *El concepto de pecado*, versión castellana de Raúl Gabás Pallás, Ed. Herder, Barcelona, 1979, 119 pp.

Uno no sabe qué elogiar primero, si la brevedad, ponderada por Gracián, o la claridad latina de un estilo que pone alas a la prosa, otras veces más analítica, de Pieper.

Señalar el camino histórico que recorre el autor es fácil. Desde las mitologías griegas y orientales, hasta Jurgen Moltmann, podemos trazar un itinerario cultural donde la pregunta por el pecado es una constante inquietud del hombre. El recorrido se detiene especulativamente en dos partes: primero, los sencillos relatos platónicos tantas veces pasados por alto en busca de interpretaciones más minuciosas y, por lo tanto, menos centrales que la constatación del mal y del pecado. Segundo, un Santo Tomás entendido a fondo, originalmente, por lo tanto no repetido disciplinadamente.

Pero el núcleo del pensamiento está en una *visión* de la realidad. En este caso la tradición no es más ni menos que un medio que permite llegar a un conocimiento de primera mano. Pieper tiene la virtud de ponernos en contacto

con la realidad que él ve, no con el pensamiento de un autor más o menos importante.

Auténtico trabajo de filosofía cristiana, la mayéutica del autor nos lleva como de la mano a preguntarnos junto con él por el acuciante problema del mal, del dolor y del pecado, cuya constatación si está al alcance de la visión filosófica.

Es también propio de ésta no pretender tener todas las respuestas, cosa que con sabiduría señala Pieper indicando algunas veces el recurso a la Teología, y otras, lo irresoluble de este planteo para nuestra encandilada inteligencia, que opta entonces por una respetuosa "reductio ad mysterium".

LUIS M. BALIÑA

ANDRÉ PIETTRE, *Marx y Marxismo*, Ed. Rialp, Madrid, 1977, 517 pp.

La íntima vinculación que reúne los acontecimientos históricos y las doctrinas se ofrece al pensador como una cuestión enigmática y desafiante. Apremiar en su verdadera dimensión esta secreta armonía significa asumir una tarea que presenta supremas dificultades, pues interpretar los hechos a la luz de las ideas no es más sencillo que observar cómo la fuerza de la realidad es capaz de modificar un concepto establecido. Ambas vertientes convergen para hacer de la historia algo paradójico y en extremo problemático.

Sin embargo, es en esa frontera —y las fronteras son terrenos cenagosos, nunca están quietos, siempre dinámicos, su movimiento es lucha entre dos naturalezas— donde se encuentran las grandes respuestas para quien las sabe buscar. Pero en tierras tan desoladas, pocos se atreven...

Afortunadamente no es el caso de André Piettre, quien cumple su misión de esclarecimiento intelectual con éxito, construyendo un estudio detallado y exigente del marxismo.

Su obra se fragmenta en tres partes: La Filosofía Marxista, La Economía Marxista y La Revolución Marxista, a las que se agrega un conjunto de "Anejos", magnífica recopilación de textos, alocuciones, discursos y artículos de los representantes más autorizados de esta corriente, y que se constituye en un elemento de juicio novedoso e insustituible.

Así entonces, Piettre se refiere primero al aspecto filosófico de esta doctrina, indisolublemente unido a la personalidad y el pensamiento de K. Marx, logrando aquí una máxima claridad expositiva ya sea en el tratamiento de las fuentes (el sentido de la dialéctica hegeliana, el materialismo filosófico e histórico, etc.) como en la esencia misma del marxismo (la "praxis" y el "humanismo del trabajo").

Continúa luego con un examen cuidadoso de la economía, haciendo una lúcida crítica de las principales teorías y postulados (la teoría de la enajenación capitalista, del valor-trabajo, de la plusvalía, la dialéctica del capitalismo, etcétera).

Finalmente aborda Piettre la Revolución Marxista, siendo ésta quizá la sección más interesante del trabajo, pues aquí se analiza de qué manera efectiva

y con qué resultados, concreta el marxismo su ideal de "liberación" universal. Así, el comunismo en la URSS, en Europa Oriental, en China, etc., ofrece a nuestro autor la posibilidad de mostrar y refutar este "paraíso socialista" de economías empobrecidas, política avasalladora y hombres ignorantes de su propia dignidad.

Marx y Marxismo, un libro completo y esclarecedor, y lo que es aún más importante, un alerta eficaz contra el mayor peligro de nuestro tiempo.

ROBERTO M. ARAS

ENRIQUE COLOM COSTA, *Dios y el obrar humano*, ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1976, 201 pp.

El autor de este libro se propone estudiar el obrar moral humano, tanto en su aspecto natural como sobrenatural.

Una *Introducción* establece los fundamentos metafísicos sobre los que descansa y se estructura el obrar humano. El autor advierte, con razón, que, si bien Santo Tomás no se ha ocupado expresamente de este tema, ofrece sin embargo los principios metafísicos, con los que se llega a la solución del mismo.

Esta *Introducción* analiza la situación del ser creado, el bien que lo perfecciona y el modo cómo la realiza en colaboración con la Causa Primera y su retorno al Creador.

A continuación, Colom Costa desarrolla ordenadamente los diversos elementos que intervienen y configuran el orden moral, en el plano natural humano. Trata de la libertad, como el "don más grande" dado por Dios al hombre, y de su ordenación a su último Fin Divino y, a través de éste, a su propio bien humano.

El autor tiene especial cuidado de establecer cómo este *bonum ordinis* descende del Creador, Quien, por medio de la naturaleza, dirige al hombre a su fin divino. Subraya que la *habilitas* natural inclina a la voluntad a su Bien específico divino, y que la realización de actos moralmente buenos la robustecen.

Finalmente, el autor analiza el mal moral como *desorden*, del hombre y su origen; e insiste en que la ordenación natural de la voluntad es hacia el bien, aunque por su finitud incluye la posibilidad del mal, que se acrecienta por el desorden de las pasiones, después del pecado original.

Los capítulos siguientes estudian el obrar moral en el plano sobrenatural. Se comienza por ofrecer un conspectus bien estructurado y claro de la vida sobrenatural: la divinización del hombre por el amor redentor de Cristo, que lo hace hijo de Dios; la gracia santificante y su relación con la naturaleza y con la potencia obediencial de ésta para aquélla.

Se determina luego el campo propio de la moralidad sobrenatural, esencialmente superior al de la ética natural; y se determinan las relaciones de gracia y naturaleza. "La libertad de los hijos de Dios" es el término logrado por un dominio permanente sobre las pasiones, como remoción de los obstáculos, para lograr el bien moral. "La verdad os hará libres", es la conclusión de esta parte del libro.

A continuación el autor estudia el obrar moral después del pecado. Pone de manifiesto, cómo de la justicia original se pasó al pecado, el cual, sin destruir propiamente la naturaleza humana, la ha vulnerado y dejado inclinada al mal, causando al hombre dificultades para obrar bien, aún en el orden natural.

Concluye esta parte de su obra, con consideraciones teológicas acerca de la universalidad del pecado original y de su influencia negativa en la libertad y en su *habilitas* o inclinación al bien.

Se desarrollan luego ampliamente las *vulneraciones* que el pecado original ha dejado en la naturaleza humana: la *vehemencia de las pasiones*, que disminuyen la fuerza de la libertad; la *malicia*, que lleva al pecado y al vicio o hábito de cometerlo; la *ignorancia* y el obscurecimiento del entendimiento, que tanto influyen en el descairio moral; la *infirmidad* o debilidad por la influencia de las pasiones; la *concupiscencia*, que inclina la voluntad hacia el mal, y los *movimientos primeros* de la sensualidad, que previenen para el pecado.

A cada una de estas *heridas* se opone la *virtud cristiana* que la remedia: así a la ignorancia, la *formación doctrinaria*, a la debilidad, la *fortaleza de los hijos de Dios*; y a la concupiscencia, la *templanza*.

El libro expone el reordenamiento de la actividad moral por la Redención de Jesucristo, que comprende, primeramente, la *cura* de la naturaleza humana de sus heridas, y luego el establecimiento del orden moral sobrenatural de la gracia fortalecido por los sacramentos.

Un Índice de los textos de la Sagrada Escritura y otro de los pasajes de Santo Tomás, utilizados en el texto, cierran este denso libro.

El estudio realizado por el autor sobre la moral humana y cristiana está organizado y desarrollado con orden y claridad. Se trata de una obra de doctrina filosófica y teológica, segura y expuesta con penetración de su contenido y de sus proyecciones. Esta sólida y clara exposición doctrinaria del autor está sustentada por numerosos textos de la Sagrada Escritura y de Santo Tomás y de otros autores, contemporáneos casi todos.

El mérito de esta obra consiste en haber mostrado cómo la actividad moral natural está estructurada sobre el ser trascendente —y, en definitiva, en el Ser divino— y sus exigencias; y que, consiguientemente, sus principios están exentos de todo historicismo relativista. Y de un modo análogo, también la actividad moral sobrenatural se funda y organiza en los principios trascendentes al hombre, establecidos por Cristo y custodiados por el Magisterio de la Iglesia.

El libro está cuidadosamente impreso por la Universidad de Navarra.

OCTAVIO N. DERISI

OCTAVIO NICOLAS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4ª ed., Universidad Católica Argentina (EDUCA), Buenos Aires, 1980, 504 pp. (*).

Característica principal de esta obra es la de fundar la moral en la Metafísica del ser, en contraste con el pensamiento moderno, que, desde Kant en

* Aparecido en *La Civiltà Cattolica*, de agosto de 1981, n. 3147/3148, pág. 316, Roma, Italia.

adelante, la había desligado de la Metafísica para fundarla en la razón práctica. En una lúcida Introducción, el autor muestra el nexo profundo que liga el problema gnoseológico, metafísico y ético. Al anti-intelectualismo gnoseológico, corresponde el agnosticismo metafísico y el autonomismo moral. La fenomenología, principalmente la de M. Scheler y de N. Hartmann, había dado ciertamente pasos progresivos, pero, no fundando los valores en el ser, no había conseguido explicar plenamente el fundamento de la moral. De aquí se había pasado luego a la ética existencialista hasta el amoralismo de Sartre, que no reconoce ni valores ni normas morales. En oposición a todo este movimiento de pensamiento, el autor reasume las nociones fundamentales de la Metafísica del ser, para plantear sobre ella el fundamento del orden moral.

Todo el desarrollo de la obra está dominado por la doctrina del Fin último, que es determinado analizando las facultades superiores del hombre, la inteligencia y la voluntad orientadas hacia la Verdad y el Bien. La posesión de Dios y su glorificación son el fin hacia el cual el hombre debe tender consciente y libremente. Aquí tiene origen el problema moral, que el Autor desarrolla con amplitud de exposición y riqueza de lenguaje.

Un pensamiento recurre frecuentemente y hace casi de telón de fondo de toda la obra: el hombre no puede perfeccionarse sino tendiendo hacia Dios. "El orden moral no es sino el acabamiento del ser de nuestra naturaleza, al que se endereza por la ruta de su fin o plenitud ontológica" (pág. 479). De allí resulta así una moral positiva, enteramente dirigida al perfeccionamiento de la persona humana.

Entre las muchas cosas dignas de destacarse, señalamos el fundamento del Derecho Natural y Positivo: "El derecho nace de la obligación que el hombre tiene de encaminarse al último Fin. Si él *debe* tender a su último Fin obrando el bien, tiene que *poder* hacerlo sin que nadie se lo impida o le ponga trabas en ello. Y como el encaminarse a su fin implica un perfeccionamiento jerárquico de todas sus facultades, sirviendo al desarrollo de las específicamente humanas, el hombre ha de *poder disponer* de sí mismo, de su vida, del fruto de sus acciones y de aquellos medios y condiciones indispensables para la realización de su desenvolvimiento físico y moral. *Este poder de obrar conforme a las exigencias* del último Fin y exigir de los demás su respeto con todas las obligaciones más determinadas que de aquéllas se derivan (poder obrar libremente el bien, poder exigir el respeto a la fama, a la propiedad, a no ser defraudado en los contratos, etc.), constituye el Derecho Natural, fundamento en el que se apoya y consolida el Derecho Positivo" (pp. 207-208).

El planteamiento metafísico, la importancia dada a la persona humana y el profundo sentido humanista hacen de esta obra una de las más bellas y completas sobre el orden moral.

G. BORTOLASO

ANGEL RODRIGUEZ LUÑO, *Inmanuel Kant: Fundamentación metafísica de las costumbres*, Editorial Magisterio Español, S. A. (EFESA), Colección "Crítica Filosófica", Madrid, 1977.

Antes de comentar, con la brevedad exigida por la naturaleza de estas páginas, la presente obra de A. Rodríguez Luño, cabría decir algunas palabras sobre

la estructura y la idea rectora que se hace presente en esta obra y que es, por otra parte, una característica de esta colección dirigida por EMESA, con la cual hemos tenido contacto a través de varios volúmenes.

En primer lugar, esta colección reúne una serie de libros que se pueden calificar de monográficos, ya que versan sobre obras determinadas de autores determinados, con una estructura similar en todos ellos: una presentación sumaria de las ideas expuestas por el autor en cuestión en la obra escogida y luego, un análisis detallado —casi siempre siguiendo el orden de la obra original— de esas mismas ideas, con el añadido de una crítica puntualizada desde un punto de vista realista o, si se quiere, tomista.

En general, los libros de esta colección no plantean las cuestiones desde un punto de vista histórico, sino más bien sistemático, es decir, no son obras de historia de la filosofía; por el contrario, al aborcarese al estudio detenido no ya del pensamiento completo de un autor sino al de una de sus obras específicamente, lo hace desde un punto de vista analítico: una verdadera disección crítica. De todos modos, el análisis efectuado no se realiza con independencia de la totalidad del pensamiento del autor elegido o de la historia: hay un marco de referencia que, aunque escueto, es suficiente para situar tanto a aquél como a la obra de que se trate.

El libro de Rodríguez Luño sobre la "Fundamentación metafísica de las costumbres" del filósofo de Königsberg, no se aparta de la idea rectora de la colección de EMESA. En una apretada síntesis esboza, al comienzo, las principales tesis de la moral kantiana. Posteriormente, en sucesivos capítulos y apartados —siempre siguiendo el orden elegido por Kant para la exposición de sus ideas—, trata en forma pormenorizada los diversos temas. A riesgo de cargar un poco las tintas, me permitiré enunciar algunos títulos de los capítulos de la presente obra. Fundamentalmente consta de tres partes —precedidas por una Introducción—: "La autonomía en el conocimiento moral común"; "La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad" y, por último, "La teoría de la libertad como fundamento de la autonomía". Finalmente, el autor en una compendiosa síntesis, elabora una serie de conclusiones finamente hilvanadas.

"El cumplimiento del deber es, para Kant, la única condición en la que un ser racional puede ser fin en sí mismo, pues la moralidad se define como la relación de las acciones a la autonomía de una voluntad pura, al margen de toda inclinación sensible", escribe en la Introducción el autor resumiendo una de las posturas características del pensamiento kantiano y que luego examinará y criticará detenidamente. Pero continúa: "Kant establece así un subjetivismo idealista absolutamente desencarnado, en el que la única idea de moralidad es el «deber por el deber», como expresión de la esencia de la voluntad" (18). Desde la perspectiva de la autonomía de la voluntad, sitúa Rodríguez Luño el meollo de la cuestión kantiana acerca de la vida moral; y, con un buen conocimiento de la totalidad del pensamiento de Kant, expresado tanto en la *Crítica de la Razón Práctica* como en la *Crítica de la Razón Pura*, hace depender esta autonomía de la actividad pura —trascendental— del yo pienso, o intuición pura intelectual. Es decir, la moralidad al igual que el conocimiento, tiene una instancia de resolución activa, que da razón de sí misma en su mera actividad voluntaria, que se traduce en independencia frente al objeto moral: de allí esa autonomía moral o, en el plano del conocimiento, la conciencia trascendental —que es por un lado autonomía respecto a la cosa en sí y, por otra, constitución objetiva.

El fundamento último de la moral kantiana estaría en esta autonomía, que proporciona al sujeto una libertad de indeterminación al carecer de objeto que, en el esquema kantiano, sería coaccionante o un elemento heterónimo a la naturaleza de la voluntad activa. De esta manera —y muy a grandes rasgos en este comentario—, quedaría determinado el camino de la constitución de la moralidad en la articulación de la autonomía como condicionante del conocimiento ético, como fundamento de la moralidad y como resolución en la libertad subjetiva.

Rodríguez Luño tiene una clara intención en todo el libro: así como Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, desautoriza, en nombre del criticismo apriorista, la metafísica de toda índole, también, cuando se presenta el tema de la razón práctica, tal negación aflora —per extensionem— y se borra de este modo el horizonte metafísico de la fundamentación y de la tarea moral.

Es evidente que la crítica a la que somete el autor a la *Fundamentación*, es un constante —por contraste— reflotar la metafísica que brilla por su ausencia y por su negación consciente en el filósofo alemán. La línea metafísica planteada por Rodríguez Luño es manifiestamente tomista, basada en la afirmación del ente como trascendente a la afirmación misma o en su captación sensible o intelectual. En breves palabras resume así la postura kantiana: “Empirismo, idealismo trascendental, idealismo absoluto... son diversas modalidades de un mismo principio: la fundación del ser por parte del yo pienso y la reducción del ser al ser-en-acto de la conciencia” (100). Frente a esto, opone una visión trascendente de la realidad que late en expresiones como ésta: “Todo ente, en cuanto es, es bueno, y el que es máximamente ente, es máximamente bueno (...). “Los entes reciben, con su ser participado, una orientación al fin (...)”. (56).

De la posición de la autonomía moral y de la pura actividad objetivadora del yo pienso, donde el objeto queda constituido en un apriori por su aparición mental, el autor extrae importantes conclusiones sobre la antropología kantiana y efectúa también sus respectivas críticas. “La moral de Kant es la elección radical del bien participado que es la libertad humana, tomada ésta bajo la forma de deber puro y racional que ahoga toda inclinación apetitiva” (182).

Para terminar, concluyamos con las últimas líneas que escribe Rodríguez Luño y que nos brindan una señal de la extensión de las consecuencias que ha extraído: “Esta deformación de la libertad, ampliamente difundida en nuestros días por el pensamiento «moderno», hace comprensible la contradicción de la capacidad humana, que, aun habiendo llegado mediante la ciencia y la técnica a límites inalcanzables en otro tiempo, no puede lograr algo tan básico y elemental como la felicidad de los hombres, dando lugar en cambio a la insatisfacción y conciencia general de crisis que caracterizan la época que nos ha tocado vivir”.

DANIEL GAMARRA

Epistemologia e scienze umane a cura di Vittorio Possenti, Editrice Massimo, prima edizione, Milán, 1978, 224 pp.

Este libro recoge las ponencias presentadas al Congreso que, bajo el título de “Problemi epistemologici delle scienze umane”, se llevó a cabo en la Facoltà

Filosofica Aloisianum de Gallarate en octubre de 1977, organizado por el Istituto di Studi Filosofici de Milán.

El editor aclara, en una breve "premesse", la intención del "convegno": tratar los problemas epistemológicos suscitados exclusivamente en las "ciencias sociales" y en la historia, dejando para una nueva ocasión los planteamientos originados en otras ciencias humanas, tales como la psicología y el psicoanálisis. Sin embargo, y como sucede toda vez que se aborda el tema de las ciencias humanas considerando sólo algunas de ellas, es difícil mantenerse dentro de los límites propuestos, pues de inmediato emergen cuestiones que comprometen a la naturaleza de la cientificidad misma y, en definitiva, a la índole del conocimiento humano. En efecto, el horizonte más amplio desde el cual se trata el tema de las ciencias humanas urge la comparación del tipo de cientificidad propio de ellas con el de las ciencias exactas, de manera que toda discusión acerca de aquél nos lleva inevitablemente, al tema del cientificismo y a la crítica de las posturas filosóficas que, en mayor o menor medida, lo defienden.

Por estas razones, en las ponencias aquí presentadas late la primordial necesidad de hallar un concepto de ciencia que no sea unívoco y que permita el análisis de las ciencias humanas sin la nostalgia de los métodos exactos de las ciencias físico-matemáticas.

Estas consideraciones previas son abordadas por el Director del Istituto di Studi Filosofici de Milán, Vittorio Possenti ("Introduzione"), quien en su trabajo de alguna manera resume las conclusiones y objetivos del congreso. Possenti afirma que una correcta epistemología de las ciencias humanas debe tener bien en claro las diferencias entre lo "técnico" y lo "práctico", ya que sólo así será capaz de constituir una ciencia humana que pueda "guiar e inspirar un obrar humano no técnico" en un mundo y en una sociedad cada día más "cientificados". Esta distinción, a su vez, permitirá señalar con mayor precisión el carácter eminentemente práctico de las ciencias humanas, merced al cual los conceptos de dichas ciencias se construirán sobre la base de los principios regulativos de la "filosofía moral" y de la "antropología filosófica". Por este camino llegamos a una nueva conclusión: sólo a partir de tales distinciones es posible establecer una clara posición frente a las cuestiones suscitadas por el problema del método en las ciencias humanas. En efecto, al ser éstas de una índole tal que no incluyen solamente "il puro fatto" sino también "il valore", es decir, "il fatto per così dire impregnato e intriso di valore", no podemos aplicarles ni una epistemología analítica ni una dialéctica, ya que las peculiares relaciones que en ellas se dan entre el todo y las partes sólo pueden aclararse mediante un método hermenéutico. Precisamente, la filosofía del ser, a partir de una metafísica del ser entendido como una realidad "unitario-pluralística", fundamenta un concepto analógico de ciencia, y con él, un pluralismo epistemológico que termina con la "assolutizzazione della conoscenza scientifica" y con el postulado del dualismo radical entre conocer y valorar, que desvinculan al conocimiento científico de toda norma y valor.

A estas conclusiones generales del Congreso sigue el trabajo de Evandro Agazzi ("Analogicità del concetto di scienza. Il problema del rigore e dell'oggettività nelle scienze umane") cuyo punto de partida es lo que su autor considera un hecho peculiar de los últimos años de nuestro siglo: el calificativo "científico" no se reserva ya, como a principios del siglo, para las matemáticas, la física, la química o la biología; ahora se lo aplica a todo discurso con la

condición que cumpla con dos requisitos: el rigor y la objetividad. Agazzi contrapone este hecho con la opinión corriente en la primera mitad del siglo según la cual las ciencias físico-matemáticas prevalecen sobre cualquier otra forma de conocimiento. Esta opinión, afirma Agazzi, es responsable de reproducir en el conjunto de las ciencias, el llamado "cientificismo", y tiende al erróneo camino del reduccionismo, ya sea en vertientes tan explícitas como las que defienden un reduccionismo en los contenidos, o bien en otras no tan aparentes, pero igualmente dañinas: las del reduccionismo metodológico. La base de esta difundida tendencia epistemológica es el concepto "unívoco" de ciencia que sólo se supera planteando un concepto "analógico". Según Agazzi, la deseada analogicidad se logra mediante los conceptos de rigor y objetividad. Este muy sugerente análisis de Agazzi concluye que podemos atribuir ambos a todo discurso que se sirva de un muy preciso conjunto de predicados para referirse a cosas que bien podrían captarse desde otros puntos de vista. De manera que "las condiciones para que se den los objetos de una ciencia son las mismas con cuyo fundamento se pueden conocer intersubjetivamente esos mismos objetos".

La tercera ponencia, firmada por Patrick de Laubier ("Riflessioni sui rapporti teoria-prassi nelle scienze sociali e la natura della loro «cientificità»") analiza las consecuencias epistemológicas de ciertos intentos contemporáneos de resolver el problema de las ciencias humanas excluyendo la teología, la metafísica o la ética. Para ello, elige tres disciplinas (la sociología, la ciencia política y la economía) y discute, para cada una de ellas, la relación que se establece entre teoría y praxis cuando se abandona el punto de vista ético-práctico, es decir, la pérdida de la regulación racional de la praxis. Seguidamente, el texto presenta un trabajo que no fuera escrito para el "Convegno" sino que apareció en la *Revue Thomiste*, en 1977. Se trata de "Scienza della storia e filosofia della storia. Un apporto di Jacques Maritain", por Louis Gardet. El autor indaga los "caminos abiertos" por las concepciones de Maritain acerca de la historia y a ellas suma algunas ideas de H. I. Marrou, concluyendo en la necesidad de considerar que la historia no es independiente de otros modos de conocer tales como "la filosofía del hombre y de la vida", de manera que, inevitablemente, a través de la "filosofía de la historia" se conecta con la "filosofía moral". Esta "subalternación" de la ciencia histórica obliga al historiador a no tomar sus fórmulas tipológicas por conclusiones estáticas, sino como "un campo abierto a las investigaciones jamás concluidas del filósofo y del historiador de la cultura". También Georges Cottier ("Conoscenza storica e scientificità") aborda el problema de la ciencia histórica pero haciéndose ecos de ese rasgo "característico de la cultura contemporánea": el desarrollo de las disciplinas científicas está acompañado por la reflexión acerca de la naturaleza y validez de ellas mismas. Gracias al correcto empleo del concepto analógico de ciencia, logra identificar algunas peculiaridades del conocimiento histórico: se trata de un saber especulativo, arquitectónico y que no es capaz de evitar la presencia de la filosofía en la comprensión por parte del historiador de los hombres y acciones del pasado. El "sentido de la historia" estaría dado, pues, por el paulatino descubrimiento de la naturaleza del hombre en la memoria de la humanidad.

Con Armando Rigobello ("Statuto epistemologico delle scienze umane e loro rapporto con l'ordine morale") regresamos al tema general de las ciencias humanas. Según este muy interesante trabajo, el punto esencial de toda ciencia humana es de índole metodológica, y consiste en la representación del momento en el que un dato de experiencia del hombre sobre sí mismo se transforma

en objeto de la investigación. El análisis comienza con la aporía entre "ciencia humana" y "realidad humana", tal como se manifiesta en la polémica entre Sartre y Lévi-Strauss. De ella, Rigobello acepta la tesis sartreana según la cual hay en la base de toda ciencia humana un fondo "fenomenológico existencial", si bien Rigobello no admite el carácter de "ideológico" que le atribuye Sartre. El autor, por el contrario, sostiene que esa referencia al mundo de la vida es la única vía posible de humanizar a las ciencias humanas, aunque no baste para expresar temáticamente la totalidad del discurso significante. La conclusión es inmediata: en las ciencias humanas, las condiciones existenciales y la intencionalidad axiológica prevalecen sobre la funcionalidad técnica, de manera que el fundamento último de la representación de los procesos metodológicos es la libertad humana. De este modo, las ciencias humanas se relacionan estrechamente con el orden moral, puesto de manifiesto en la expresión "intencionalidad axiológica".

Las restantes ponencias abordan problemas específicos de ciencias tales como las jurídicas o surgidos de posiciones filosóficas contemporáneas. Francesco Viola ("Jacques Maritain ed i problemi epistemologici attuali della scienza giuridica") trata con éxito de aplicar a dichas ciencias, sugerencias de Maritain no orientadas a ellas sino a las ciencias humanas en general. Viola señala que el pensamiento epistemológico de Maritain puede "venir en ayuda más que la epistemología neo-empirista de nuestro tiempo", ante problemas tales como la multiplicación de las ciencias jurídicas, su carácter ideológico, la necesidad de salvar su rigor científico y la exigencia de reunir el conocimiento jurídico con la práctica profesional. Viola afirma que el punto principal de esa "ayuda" está en la concepción metafísica de Maritain que justifica una acertada clasificación de las ciencias jurídicas como ciencias prácticas. Valdino Tombolato ("Materialismo dialettico e scienze umane nel pensiero di Lucien Goldmann") señala los riesgos de la postura de Goldmann, según la cual, si bien afirma que las ciencias humanas deben ser filosóficas por excelencia, al identificar la filosofía con el materialismo dialéctico pone en peligro "quelle connotazioni di teoreticità e di criticità radicali senza le quali risulta difficile definire la filosofia come sapere fondamentale". El breve trabajo de Paolo Nepi ("Epistemologia e marxismo: il caso Althusser") muestra el intento del pensador francés de justificar la teoría marxista con los principios de la epistemología contemporánea, lo cual, a juicio de Nepi, significa un cuestionamiento velado al carácter "científico" de dicha concepción. El tema de las consecuencias de la indeterminabilidad del "deber ser" a partir del "ser" es abordado por Giuliano Di Bernardo ("Epistemologia e scienze sociali"). Sugiere que la tesis humana es el fundamento de inaceptables concepciones de las ciencias humanas contemporáneas, basadas todas ellas en la supuesta independencia de las acciones frente a normas y valores. Por tanto, y contrariamente a la tesis positivista, considera que sólo la referencia a normas y valores puede satisfacer los criterios de "rigor" y "objetividad" que identifican a la sociología como una ciencia. Finalmente, Ubaldo Pellegrino ("Kant e le scienze umane"), señala el dualismo kantiano como causa de la imposibilidad de pasar de una filosofía de la historia a una teología de la historia.

En suma, un importante volumen que, a sus aciertos conceptuales y sistemáticos, agrega el fecundo caudal de sugerencias para indagaciones futuras, signo inequívoco de la riqueza de las posiciones en él defendidas.

RAUL ECHAURI, *El Pensamiento de Etienne Gilson*, EUNSA, Pamplona, 1980, 243 pp.

Etienne Gilson es sin duda alguna uno de los más penetrantes historiadores de la Filosofía Medieval y a la vez uno de los más sobresalientes filósofos tomistas de este siglo. Erudito y profundo, ha sabido desentrañar en toda su significación y alcance los puntos centrales de la Filosofía medieval y, más concretamente, de Santo Tomás. Su labor escrita es amplia y profunda y podría decirse que abarca los temas y autores más relevantes del medioevo y de la Filosofía.

Es precisamente lo que se ha propuesto Echaury en este trabajo, realizado con toda objetividad y seriedad, sobre "El Pensamiento de Etienne Gilson". El autor ha agrupado la inmensa obra escrita de Gilson en sus capítulos más sobresalientes. De este modo logra ofrecer una exposición ordenada del plurifacético historiador y filósofo que fue Gilson.

Pero Echaury no se detiene allí. Ha querido penetrar en lo hondo de la reflexión filosófica de Gilson y señalar sus aportes decisivos para la reconquista de las grandes tesis metafísicas, gnoseológicas y antropológicas del Tomismo en toda su amplia y profunda significación para la consecución de la verdad y de la auténtica ubicación de la inteligencia humana para alcanzarla.

Tal propósito lo gralo Echaury con erudición —con las continuas citas de los textos definitorios de Gilson sobre cada tema— y con penetración en el genuino significado de los aportes del filósofo francés para una nueva y más honda comprensión del pensamiento tomista. Sería demasiado largo ni tampoco tendría sentido exponer en una nota bibliográfica el rico contenido de todos los capítulos con que nuestro autor agrupa el pensamiento de Gilson.

Únicamente queremos referirnos a dos tesis fundamentales del pensamiento de Gilson —ubicadas en los capítulos I y III del libro—, que penetran y configuran toda su obra filosófica. Nos referimos a la revelación del hondo y original sentido del *ser* —*esse*— en Santo Tomás, y a su posición realista, tesis por él expuestas en sus dos libros, acaso los más importantes y significativos de toda su obra: *El Ser y la Esencia* y *El Realismo Metódico*.

Santo Tomás, afirma con decisión Gilson, es el único filósofo que ha escapado a la crítica de Heidegger sobre el reconocimiento de la *auténtica realidad del ser*, reducido, según el filósofo alemán, ya a una pura esencia, ya a un concepto desarticulado de la trascendencia, a un concepto puramente inmanente. Lo grave es que Heidegger cae en su propia crítica, al reducir el ser a su "patencia" o "presencia" del ente en la inmanencia del *Dasein*.

Aristóteles se ha quedado en la esencia, en el ser como *forma* o *acto de la esencia*. Lo mismo acaeció con los filósofos escolásticos y modernos: no superaron el *esencialismo*. Recién el Angélico Doctor aprehende al *esse*, no como lo que hace que un ente sea tal o cual —la forma o acto de la esencia—, sino como algo que es inmensamente más: el *acto* que confiere *ser* a la esencia, que hace que ésta realmente sea o exista. El *esse* es nada más y nada menos que *acto* —"el acto de todos los actos"— el acto por el que los otros actos —vg. la forma de la esencia— pueden ejercer su función de acto real: *el acto de ser* o *existir*.

Este *esse* no es un concepto, en una realidad inconceptualizable, es el acto que conlleva realidad o existencia a todos los entes conceptuales. A este acto

sólo se lo aprehende en el juicio, cuando se afirma que algo, *es*, que algo *es real o existente*. El *ser* es el acto realizador de todos los entes o realidades. Este *esse* es por participación y depende inmediatamente del *Esse divino*, que trasciende todos sus conceptos.

Este ser como acto es lo primero, es anterior al conocimiento; y éste se organiza como aprehensión de ese ser trascendente. Por sus sentidos y por su inteligencia, el hombre aprehende inmediatamente y está presente ante ese ser, ante los entes *que son por el acto de ser*.

Tal aprehensión del ser es inmediata y evidente en todo acto de inteligencia; y, por eso, constituye el comienzo de todo conocimiento. El *Realismo Metódico* no hace sino tomar conciencia de esta realidad trascendente inmediatamente aprehendida y presente en nuestro conocimiento. Para Gilson la palabra "crítica" es una concesión al planteo kantiano del conocimiento y, consiguientemente, implica una deformación del conocimiento mismo, un conocimiento sin ser trascendente.

Sobre esta realidad del *ser como acto*, que confiere realidad o existencia a todo ente —el que él sea o exista— y sobre esta realidad de la inteligencia centrada e iluminada en todos sus actos por ese ser trascendente, se funda el *Realismo Tomista* en Gilson.

Y por esta aprehensión del *esse como acto*, el hombre es real, es simple y está frente a la existencia de un mundo maravilloso: "Como el más glorioso de los ángeles, la más humilde brizna de hierba hace, al menos, esta cosa entre todas admirables: *existir*. Este mundo en el que es algo maravilloso haber nacido, en el cual la distancia que separa al menor de los seres de la nada es propiamente infinita, este mundo sagrado impregnado hasta en sus fibras más íntimas por la presencia de un Dios, cuya existir soberano lo salva permanentemente de la nada, *es el mundo de Santo Tomás de Aquino*. Después de haber franqueado el umbral de este universo encantado, uno ya no puede vivir en otro (*Le Thomisme*, págs. 118-119).

Mérito de Echaury es haber expuesto estas dos tesis fundamentales de Gilson con claridad y hondura, y haber hecho de ellas la columna vertebral de su exposición crítica de todo el pensamiento del filósofo francés. La obra está redactada con objetividad y fidelidad al pensamiento de Gilson, ordenada con una ilación lógica y escrita con claridad. Por eso, el lector encontrará en este libro una síntesis bien articulada y profunda del rico y amplio pensamiento de Gilson.

Editó EUNSA, con su acostumbrada pulcritud.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

INDICE DEL VOLUMEN XXXVI

EDITORIALES

JUAN PABLO II:	<i>Santo Tomás de Aquino, "Doctor Communis Ecclesiae" y "Doctor Humanitatis"</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Itinerario de la inteligencia a la verdad. I. - La realidad del conocimiento</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Itinerario de la inteligencia a la verdad. II. - La gradación del conocimiento</i>	163
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Itinerario de la inteligencia a la verdad. III. - La inmaterialidad o el acto constitutivo del conocimiento. IV. - De la verdad natural a la verdad revelada</i>	249

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	Ser y duración	15
ALBERTO CATURELLI:	Persona y comunicación intersubjetiva	43
WILLIAM R. DAROS:	¿Es ciencia la historia?	51
CESAREO LOPEZ SALGADO:	Ambigüedades de la metafísica de Aristóteles. En torno a la analogía del ser	89
GUSTAVO E. PONFERRADA:	Metafísica de los valores	101
MARIANO ARTIGAS MAYAYO:	La fiabilidad de la ciencia experimental	117
MARIO E. SACCHI:	Gilsoniana	129
FRANCISCO UGARTE CORCUERA:	Estudio sobre la esencia (1ª parte)	171
OCTAVIO N. DERISI:	Ser, entender y acto	195
MARIO E. SACCHI:	Pedagogía y Filosofía	209
OMAR ARGERAMI:	Filosofía y teatro	225
FRANCISCO UGARTE CORCUERA:	Estudio sobre la esencia (cont.)	255
OMAR ARGERAMI:	Aristóteles y las disputas escolásticas del siglo XIII	263
RICARDO MARIMON BATLLO:	El alma humana o ente intelectual en potencia según Tomás de Aquino	273
P. H. RANDLE:	La significación de las artes liberales en la educación cristiana	283

NOTAS Y COMENTARIOS

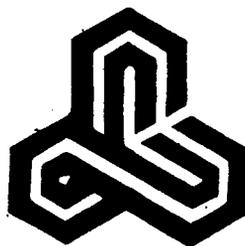
M. BOZ DE ZUZEK:	<i>Los contenidos filosóficos en la formación del docente argentino</i>	73
CARMEN BALZER:	<i>La oración, clave de la interioridad humana</i> ..	153
LUISA F. R. ALSINA DE GARCIA:	<i>Sobre el ser que no es "el ser en cuanto ser"</i>	231
ROSA V. ANDRILLI:	<i>El pensamiento filosófico de Monseñor Octavio Nicolás Derisi</i>	299

BIBLIOGRAFIA

CORNELIO FABRO:	<i>La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer</i> (Juan A. Casaubón)	79
HELMUT SEIFFERT:	<i>Introducción a la teoría de la ciencia</i> (César V. Ayala)	159
L. GARCIA ALONSO:	<i>Aforismos filosóficos</i> (Carmen Cervera C.) .	159
CATALDO DI NAPOLI:	<i>Dove va la civiltà industriale</i> (Daniel Gamarra)	237
DOROTHEE SÖLLE:	<i>Sufrimiento</i> (Teresa Vilgré-Le Madrid)	238
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Esencia y vida de la persona humana</i> (G. Bortolaso)	239
NICOLO CUSANO:	<i>Scritti filosofici</i> (Octavio N. Derisi)	305
ENNIO INNOCENTI:	<i>Dottrina della Chiesa II</i> (Luis M. Baliña) .	306
JOSEFF PIEPER:	<i>El concepto de pecado</i> (Luis M. Baliña) ..	306
ANDRE PIETTRE:	<i>Marx y Marxismo</i> (Roberto M. Aras)	307
ENRIQUE COLOM COSTA:	<i>Dios y el obrar humano</i> (Octavio N. Derisi)	308
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Los fundamentos metafísicos del orden moral</i> (G. Bortolaso)	309
ANGEL RODRIGUEZ LUÑO:	<i>Inmanuel Kant: Fundamentación metafísica de las costumbres</i> (Daniel Gamarra)	310
	<i>Epistemologia e scienza umane</i> (Alberto G. Ranea)	312
RAUL ECHAURI:	<i>El pensamiento de Etienne Gilson</i> (Octavio N. Derisi)	316
INDICE DEL VOLUMEN XXXVI	318

Impreso en los Talleres Gráficos de
UNIVERSITAS, S. R. L.
Ancaste 3227 — Buenos Aires

**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 CANA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 - 1364

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEBRA S. C. A.

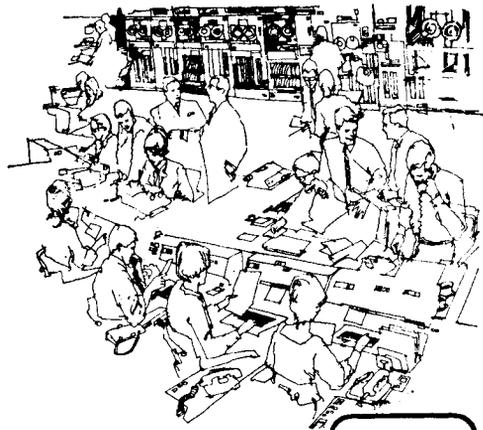
ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

YERBA MATE Y TE

Taragui



Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

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: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

ADURIZ

S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502



FERRERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

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